

ISSN 1852-8759

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad

Nº 42, Año 15



**“Travesías de los cuerpos/emociones:
entre experiencias, disposiciones y sujeciones
cotidianas”**

Agosto 2023 - Noviembre 2023
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: Autoría Fuencisla Francés Nombre de la obra: "BARBER" Técnica Collages de maderas, la instalación posee variables y fue realizada en la ciudad de Valencia (España) en el año 2022-23

"Travesías de los cuerpos/emociones: entre experiencias, disposiciones y sujeciones cotidianas"
Nº 42, Año 15, Agosto 2023 - Noviembre 2023.

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

. Apresentação

Travesías de los cuerpos/emociones: entre experiencias, disposiciones y sujeciones cotidianas Por <i>Francisco Falconier (Argentina)</i>	4
---	---

. Presentation

Journeys of bodies/emotions: between experiences, dispositions and daily subjections By <i>Francisco Falconier (Argentina)</i>	7
---	---

. Artículos

Itinerários de lazer em idosos

<i>Leisure itineraries in the elderly</i> Por <i>Marcos Gonçalves Maciel (Brasil), João Luiz Andrella (Brasil), Átila Alexandre Trapé (Brasil), María Jesús Sánchez Monteagudo (España)</i>	10
--	----

Entre o medo e a esperança: as emoções de profissionais da saúde brasileiros/as na linha de frente da Covid-19

<i>Between fear and hope: the emotions of Brazilian health professionals on the front lines of Covid-19.</i> Por <i>Silvana Maria Bitencourt; Cristiane Andrade- Batista; Daniela Lacerda Santos; Tatiana Vedovato- Giovanelli; Lidiane Almeida Peixoto, y Jéssyca Sampaio- Felix- da Silva (Brasil)</i>	23
---	----

Presencias y ausencias intercorporales en el activismo feminista: la performance de Las Mariposas A.U.Ge

<i>Intercorporeal presences and absences in feminist activism: the performance of Las Mariposas A.U.Ge</i> Por <i>Mayra Lucio y Rocio Zaldumbide (Argentina)</i>	36
---	----

Violência obstétrica, emoções e ações coletivas: experiências de integrantes do Fórum da Rede Cegonha

<i>Obstetric violence, emotions and collective actions: experiences of members of the Cegonha Network Forum</i> Por <i>Eduarda Motta Santos y Rafael Andrés Patiño (Brasil)</i>	48
--	----

Activismo gordx colectivo y discursos del amor propio como estrategias

<i>Collective fat activism and discourses of self-love as differentiated strategies against the regulatory norms of the bodies</i> Por <i>Sofía Magdalena Calvete, María Larrán y Lara Valentina Pizarro (Argentina)</i>	62
---	----

Do fechamento às aberturas: Uma fenomenologia do corpo nas práticas de cuidado de um Centro de Convivência e Cultura (CECCO)

<i>From closing to openings: A phenomenology of the body in the care practices of a Center for Coexistence and Culture (CECCO)</i> Por <i>Felipe Freddo Breunig, Terezinha Petrucia da Nóbrega y Maria Isabel Brandão de Souza Mendes (Brasil)</i>	77
---	----

Ethics of Remembering

<i>Ética del recuerdo</i> Por <i>Scherto Gill (Reino Unido)</i>	90
--	----

. Reseñas bibliográficas

Nuevos senderos de la investigación social: huellas de la imperancia de estudiar emociones en la era digital

Por <i>Maria Victoria Mairano (Argentina)</i>	103
---	-----

“Moldeando” el comer: políticas sociales, comedores y merenderos en pandemia

Por <i>Gabriela Betancor (Argentina)</i>	106
--	-----

Novedades.....	111
----------------	-----

Travesías de los cuerpos/emociones: entre experiencias, disposiciones y sujeciones cotidianas

Por Francisco Falconier

En el transcurso de la vida cotidiana, nuestros cuerpos y emociones se inscriben en esquemas de percepción, apreciación y valoración en función de espacios y tiempos particulares. En el acontecer de lo social, las construcciones de sentidos que elaboramos acerca de lo posible, lo inminente, lo distante y lo prohibitivo; nos lleva como sujetos a ocupar determinadas posiciones que expresan la economía política de la moral vigente (Scribano, 2007). El camino que vamos transitando se encuentra demarcado por huellas que nos indican unos modos de sensibilidades, prácticas y representaciones sociales acordes a senderos previamente trazados; es decir, que indican y ponen en palabras la dominación que supone un control corporal y una regulación emocional.

El mundo social de lo posible-decible-sensible se impregna en nuestros cuerpos como un conjunto de posibilidades y límites sociales que manifiestan el resultado de la distribución diferencial de energías corporales -condiciones de existencia sistémica/corpórea- y sociales -condiciones de movimiento y acción- (Scribano, 2007). Dirigir la atención hacia el juego entre proximidades y distancias que una sociedad impone sobre sus cuerpos, nos permite hacer críticas las prácticas de sujeción y arriesgarnos a abrir nuevos senderos de autonomía. En este marco, el cuerpo imagen, cuerpo piel y cuerpo movimiento nos permiten bosquejar tres maneras de tensionar los sistemas de dominación actuales, tomando al cuerpo y las emociones como locus de conflictividad que remite a los dilemas constitutivos del ordenamiento social.

En este sentido, el cuerpo imagen expresa el proceso mediante el cual la sociedad pone en valor determinados modos sociales de mostrarnos, de estar para la mirada respecto al nosotros, a los otros y al Otro social. "La tensión y procesualidad entre las partes sociales del cuerpo -el cuerpo ahí y la postura como estructura social significativa- elaboran la textualidad del cuerpo imagen que todo agente debe construir y administrar" (Scribano, 2007: 101). Por su

parte, el cuerpo piel indica los modos naturalizados de sentir el mundo, en que el registro de lo sensible constituye formas sociales de ver, oler, oír, tocar y gustar como puntos de referencia para sentimientos y emociones. Finalmente, el cuerpo movimiento refiere a las disponibilidades para el hacer. La gestión y disposición del propio movimiento da cuenta de los recorridos y desplazamientos permitidos-prohibidos que actúan normalizando ubicaciones asociadas a ciertas corporalidades esperadas-aceptadas (Scribano, 2007).

De esta manera, los escritos que proponen las autoras y autores del presente número 42 de RELACES nos convocan a adentrarnos por travesías investigativas que trazan potenciales líneas de análisis e interpretación para desafiar las estructuras de relaciones sociales dominantes. Particularmente, el documento expone un conjunto de temáticas vinculadas con: las experiencias de ocio de personas mayores, las emociones de los profesionales de la salud durante la pandemia Covid-19, las tramas entre performance y activismo feminista, la violencia obstétrica, los movimientos de activismo gordo, la relación entre el cuerpo y la salud mental, y el potencial transformador de la ética del recuerdo.

La estructura organizativa del presente número consta de siete artículos y dos reseñas que, desde diversas aproximaciones, centran sus indagaciones a partir de la reflexión y problematización de/en los cuerpos y las emociones, buscando tensionar las experiencias, disposiciones y sujeciones cotidianas. El primer artículo, "**Itinerarios de lazer em idosos**", es un trabajo elaborado por Maciel, Marcos Gonçalves (Brasil), Andrella, João Luiz (Brasil), Trapé, Átila Alexandre (Brasil) y Monteagudo, María Jesús Sánchez (España). Desde una aproximación de estudio de carácter cualitativo y exploratorio, la propuesta del escrito busca analizar las experiencias de ocio de personas mayores a lo largo de su vida, junto con la incidencia e influencia de diversos factores durante: a) la infancia y adolescencia; b) la edad adulta

y; c) la vejez. La perspectiva teórica adoptada se fundamenta en los itinerarios de ocio que posibilitan comprender las experiencias de ocio y su impacto en la satisfacción y apropiación vital. En este marco, el artículo destaca las relaciones entre las prácticas de ocio y “las condiciones socioeconómicas y culturales y las posibilidades de acceso a espacios e instalaciones de ocio, que pueden interferir en la adherencia y/o cumplimiento de estas actividades en la vejez”.

El segundo artículo, titulado **“Entre o medo e a esperança: as emoções de profissionais da saúde brasileiros/as na linha de frente da Covid-19”**, reflexiona en torno a las emociones de los profesionales de la salud en la primera línea de la pandemia de Covid-19 en Brasil. Sus autoras, **Bitencourt, Silvana Maria (Brasil), Andrade- Batista, Cristiane (Brasil), Santos, Daniela Lacerda (Brasil), Vedovato- Giovanelli, Tatiana (Brasil), Almeida Peixoto, Lidiane (Brasil) y Sampaio- Felix- da Silva, Jéssyca (Brasil)**, analizan reportajes periodísticos durante el 20 y el 30 de abril de 2020. A través del análisis de la sociología de las emociones, del cuerpo y del cuidado, puntualizan en: 1) las dificultades de las mujeres para conciliar la vida productiva en hospitales y clínicas de salud con el cuidado de la familia; 2) los temores y miedos a la enfermedad y a la muerte de sí mismas y de otras personas conocidas, incluso colegas de trabajo; 3) así como elaboraciones sociales de la esperanza de curarse de la enfermedad y el elogio de rituales de curación de personas que superaron el Covid-19. En suma, el escrito ofrece posibilidades reflexivas de la labor sanitaria para “repensar tácticas y estrategias de formación que conduzcan no sólo al cuidado del otro, sino también a una cultura preventiva de autocuidado”.

“Presencias y ausencias intercorporales en el artivismo feminista: la performance de Las Mariposas A.U.Ge” es el tercer artículo de este número 42 de RELACES, escrito por **Lucio, Mayra (Argentina) y Zaldumbide, Rocío (Argentina)**. El trabajo analiza la performance de Las Mariposas A.U.Ge., del movimiento feminista en Argentina, el cual tensiona la temática de las desaparecidas en democracia para la explotación sexual. Enmarcado en la propuesta del Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance, las autoras centran la indagación desde el campo de la antropología del cuerpo, la performance y el artivismo, en diálogo con la perspectiva de género interseccional y con la esfera del activismo feminista (del que ambas forman parte). El escrito reflexiona en torno a los “modos de presencia” que permite a performers y espectadores “conectar con aquellas que no están, hacerlas presentes, poder recordarlas,

extrañarlas, buscarlas y, también, duelarlas”. Se trata de un tiempo ritual con potencialidad política para el cambio social a través de transformaciones culturales.

Motta Santos, Eduarda (Brasil) y Patiño, Rafael Andrés (Brasil), elaboran el cuarto artículo bajo el título **“Violência obstétrica, emoções e ações coletivas: experiências de integrantes do Fórum da Rede Cegonha”**. El trabajo centra la indagación en las experiencias de violencia obstétrica vividas por miembros del Foro Red Cigüeña en la región de Porto Seguro, Brasil. Desde una perspectiva teórica psicosocial de las emociones el estudio busca comprender las consecuencias subjetivas de este tipo de violencia. Para ello, se articula una estrategia metodológica cualitativa a partir del análisis de documentos (actas y videos de las reuniones del Foro) y de entrevistas con mujeres víctimas de violencia obstétrica. El escrito pone de manifiesto un conjunto de emociones negativas (tristeza, miedo, frustración, ira) alrededor de tales experiencias, problematizando los daños provocados a la integridad personal e, inclusive, pudiendo dejar secuelas traumáticas en las mujeres embarazadas y/o puérperas. Por último, destacan que estas situaciones vividas pueden activar redes colectivas de participación para el combate de la violencia obstétrica, en pos de resignificar aquellas emociones y en busca de una atención humanizada.

El quinto artículo **“Activismo gordx colectivo y discursos del amor propio como estrategias diferenciadas frente a las normas reguladoras de los cuerpos”**, es propuesto por **Calvete, Sofía Magdalena (Argentina), Larrán, María (Argentina) y Pizarro, Lara Valentina (Argentina)**. Las autoras presentan un estudio sobre los movimientos de activismo gordo, distinguiendo “entre los discursos del amor propio y las propuestas del activismo gordo colectivo”. A partir de analizar una serie de publicaciones de personalidades y grupos en torno a la diversidad corporal en Instagram, entre el período 2018-2020, las autoras sostienen que ambas expresiones plantean estrategias para subvertir los cánones opresivos y reguladores de belleza-cuerpo. No obstante, si se atiende a las especificidades de cada manifestación es posible diferenciarlos: el primer movimiento pondera una reafirmación individual de autoaceptación para aprender a amarse; mientras que el segundo articula un accionar colectivo que problematiza la dimensión social de la gordura. El artículo plantea, por tanto, que “la única solución posible es la lucha política junto con otrxs para una transformación de alcance social y estructural”.

“Do fechamento às aberturas: Uma fenomenologia do corpo nas práticas de cuidado de

um Centro de Convivência e Cultura (CECCO)”, es el sexto artículo escrito por **Breunig, Felipe Freddo (Brasil), Nóbrega, Terezinha Petrucia da (Brasil) y Mendes, Maria Isabel Brandão de Souza (Brasil)**. El trabajo reflexiona en torno a la relación entre el cuerpo y la salud mental a partir de las intervenciones realizadas por un Centro de Convivencia y Cultura (CECCO) en la ciudad brasileña de Natal. Con el objetivo de “comprender las experiencias vividas por los usuarios y el personal de este servicio, reflexionar sobre el cuerpo y la desinstitucionalización de las prácticas de atención a la salud mental”; plantan un abordaje fenomenológico desde la perspectiva de Merleau-Ponty. El escrito presenta una serie de experiencias articuladas en el CECCO (tanto de usuarios como del personal del mismo) sosteniendo la potencialidad de: a) un movimiento de apertura que busca la posibilidad de desmedicalizar el cuerpo, centrado el autocuidado como expresión de la posibilidad de experimentarlo desde sus sensaciones, movimientos, afectos y percepciones; b) experimentar a través de la creación artística, transgrediendo así los significados de peligrosidad e incapacidad de la experiencia del estigma; c) nuevas aperturas que posibilitan la resignificación de nociones relacionadas a la salud, creando nuevas perspectivas para el cuidado.

Scherto Gill (Reino Unido), presenta el último artículo titulado “**Ethics of Remembering**”. Centrando la atención en los legados de la brutalidad, los traumas y los efectos de la deshumanización que se mantienen vivos en la memoria colectiva de nuestras comunidades, la autora “explora el recuerdo más allá de la cognición y del lenguaje”. Desde una perspectiva normativa de la memoria colectiva comprende al recuerdo como algo encarnado y emocional; como lugar en que sensaciones y sentimientos pueden encapsular una serie de experiencias indecibles como la pérdida, el dolor y la injusticia. El escrito indaga “cómo el recuerdo de la brutalidad del pasado puede transmitir y reforzar nuestra identidad, nuestras orientaciones relacionales y nuestras acciones”. En otras palabras, reflexiona en torno a una ética del recuerdo con potencial transformador de la memoria colectiva que permite reafirmar e inspirar nuestra dignidad, bienestar y resiliencia (física, emocional, relacional y espiritual de la vida) para un mundo justo. La escucha consciente y el diálogo profundo se constituyen como pilares inescindibles que pueden propiciar lugares de reconocimiento mutuo.

Cierran este número 42 de RELACES dos reseñas. La primera de ellas se titula “**Nuevos senderos de la investigación social: huellas de la**

imperancia de estudiar emociones en la era digital” de **Mairano, Maria Victoria (Argentina)**. La autora nos brinda un recorrido del libro “**Emotions in a Digital World: Social Research 4.0**”, de Adrián Scribano, publicado en 2022 por Routledge. La segunda reseña, a cargo de **Betancor, Gabriela (Argentina)** lleva por nombre “**Moldeando el comer: políticas sociales, comedores y merenderos en pandemia**”. En esta oportunidad, la autora nos presenta el libro “**El Comer Intervenido: de continuidades y actualizaciones en Pandemia**”, de Andrea Dettano y Aldana Boragnio, publicado en 2022 por Estudios Sociológicos Editora.

Para finalizar, agradecemos a autores y a 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 Bibliográficas

Scribano, A. (2007). *Policromía Corporal. Cuerpos, Grafías y Sociedad (Comp.)* CEA – CONICET- Universidad Nacional de Córdoba: Jorge Sarmiento Editor.

Journeys of bodies/emotions: between experiences, dispositions and daily subjections

By Francisco Falconier

In the course of everyday life, our bodies and emotions are inscribed in schemes of perception, appreciation and valuation according to particular spaces and times. In the occurrence of the social, the constructions of meanings that we elaborate about the possible, the imminent, the distant and the prohibitive; lead us as subjects to occupy certain positions that express the political economy of the current morality (Scribano, 2007). The road we are traveling is marked by traces that indicate modes of sensitivities, practices and social representations in accordance with previously traced paths; that is to say, they indicate and put into words the domination that implies bodily control and emotional regulation.

The social world of the possible-desirable-sensible permeates our bodies as a set of social possibilities and limits that manifest the result of the differential distribution of bodily energies -conditions of systemic/corporeal existence- and social-conditions of movement and action- (Scribano, 2007). Directing attention to the game between proximities and distances that a society imposes on its bodies allows us to criticize the practices of subjection and risk opening new paths of autonomy. In this framework, the body image, body skin and body movement allow us to sketch three ways of tensing the current systems of domination, taking the body and emotions as a locus of conflict that refers to the constitutive dilemmas of social order.

In this sense, the body image expresses the process by which society values certain social ways of showing ourselves, of being in the eyes of the gaze with respect to us, to others and to the social Other. "The tension and processuality between the social parts of the body - the body there and the posture as a significant social structure - elaborate the textuality of the body image that every agent must construct and manage" (Scribano, 2007: 101). For its part, the skin body indicates the naturalized ways of feeling the world, in which the register of the sensitive constitutes social forms of seeing, smelling, hearing,

touching and tasting as points of reference for feelings and emotions. Finally, the body movement refers to the availabilities for doing. The management and disposition of one's own movement accounts for the permitted-prohibited routes and displacements that act by normalizing locations associated with certain expected-accepted corporealities (Scribano, 2007).

In this way, the writings proposed by the authors of this issue 42 of RELACES invite us to enter into investigative journeys that trace potential lines of analysis and interpretation to challenge the structures of dominant social relations. Particularly, the document exposes a set of themes linked to: the leisure experiences of the elderly, the emotions of health professionals during the Covid-19 pandemic, the plots between performance and feminist activism, obstetric violence, fat activism movements, the relationship between the body and mental health, and the transformative potential of the ethics of memory.

The organizational structure of this issue consists of seven articles and two reviews that, from different approaches, focus their inquiries from the reflection and problematization of/on bodies and emotions, seeking to stress everyday experiences, dispositions and subjections. The first article, **"Itinerários de lazer em idosos"**, is a work elaborated by **Maciel, Marcos Gonçalves (Brazil), Andrella, João Luiz (Brazil), Trapé, Átila Alexandre (Brazil) and Monteagudo, María Jesús Sánchez (Spain)**. From a qualitative and exploratory study approach, the proposal of the paper seeks to analyze the leisure experiences of older people throughout their lives, together with the incidence and influence of various factors during: a) childhood and adolescence; b) adulthood and; c) old age. The theoretical perspective adopted is based on leisure itineraries that make it possible to understand leisure experiences and their impact on life satisfaction and appropriation. Within this framework, the article highlights the relationships between leisure practices and "socioeconomic and

cultural conditions and the possibilities of access to leisure spaces and facilities, which may interfere in the adherence and/or fulfillment of these activities in old age".

The second article, entitled **"Entre o medo e a esperança: as emoções de profissionais da saúde brasileiros/as na linha de frente da Covid-19"**, reflects on the emotions of health professionals on the front line of the Covid-19 pandemic in Brazil. Its authors, **Bitencourt, Silvana Maria (Brazil), Andrade-Batista, Cristiane (Brazil), Santos, Daniela Lacerda (Brazil), Vedovato- Giovanelli, Tatiana (Brazil), Almeida Peixoto, Lidiane (Brazil) and Sampaio- Felix-da Silva, Jéssyca (Brazil)**, analyze journalistic reports during April 20 and 30, 2020. Through the analysis of the sociology of emotions, the body and care, they point out: 1) the difficulties of women to reconcile productive life in hospitals and health clinics with family care; 2) the fears and fears of illness and death of themselves and other people they know, including work colleagues; 3) as well as social elaborations of the hope of being cured of the disease and the praise of healing rituals of people who overcame Covid-19. In sum, the writing offers reflective possibilities for healthcare work to "rethink tactics and training strategies that lead not only to care for the other, but also to a preventive culture of self-care."

"Presencias y ausencias intercorporales en el artivismo feminista: la performance de Las Mariposas A.U.Ge" is the third article of this issue 42 of RELACES, written by **Lucio, Mayra (Argentina) and Zaldumbide, Rocío (Argentina)**. The paper analyzes the performance of Las Mariposas A.U.Ge., from the feminist movement in Argentina, which stresses the issue of the disappeared in democracy for sexual exploitation. Framed in the proposal of the Anthropology of the Body and Performance Team, the authors focus the inquiry from the field of anthropology of the body, performance and artivism, in dialogue with the intersectional gender perspective and with the sphere of feminist activism (of which both are part). The paper reflects on the "modes of presence" that allow performers and spectators to "connect with those who are not there, to make them present, to remember them, to miss them, to search for them and, also, to mourn them". It is a ritual time with political potential for social change through cultural transformations.

Motta Santos, Eduarda (Brazil) and Patiño, Rafael Andrés (Brazil), write the fourth article entitled **"Violência obstétrica, emoções e ações coletivas: experiências de integrantes do Fórum da Rede Cegonha"**. The work focuses on the experiences

of obstetric violence lived by members of the Stork Network Forum in the region of Porto Seguro, Brazil. From a psychosocial theoretical perspective of emotions, the study seeks to understand the subjective consequences of this type of violence. For this purpose, a qualitative methodological strategy is articulated based on the analysis of documents (minutes and videos of the Forum meetings) and interviews with women victims of obstetric violence. The paper highlights a set of negative emotions (sadness, fear, frustration, anger) surrounding such experiences, problematizing the damage caused to personal integrity and even leaving traumatic sequelae in pregnant and/or puerperal women. Finally, they emphasize that these experienced situations can activate collective networks of participation in the fight against obstetric violence, in order to re-signify those emotions and in search of humanized care.

The fifth article **"Activismo gordx colectivo y discursos del amor propio como estrategias diferenciadas frente a las normas reguladoras de los cuerpos"** is proposed by **Calvete, Sofía Magdalena (Argentina), Larrán, María (Argentina) and Pizarro, Lara Valentina (Argentina)**. The authors present a study on fat activism movements, distinguishing "between the discourses of self-love and the proposals of collective fat activism". From analyzing a series of publications of personalities and groups around body diversity on Instagram, between the period 2018-2020, the authors argue that both expressions pose strategies to subvert oppressive and regulatory canons of beauty-body. However, if we attend to the specificities of each manifestation it is possible to differentiate them: the first movement ponders an individual reaffirmation of self-acceptance to learn to love oneself; while the second articulates a collective action that problematizes the social dimension of fatness. The article therefore states that "the only possible solution is the political struggle together with others for a transformation of social and structural scope".

"Do fechamento às aberturas: Uma fenomenologia do corpo nas práticas de cuidado de um Centro de Convivência e Cultura (CECCO)", is the sixth article written by **Breunig, Felipe Freddo (Brazil), Nóbrega, Terezinha Petrucia da (Brazil) and Mendes, Maria Isabel Brandão de Souza (Brazil)**. The work reflects on the relationship between the body and mental health based on the interventions carried out by a Center for Coexistence and Culture (CECCO) in the Brazilian city of Natal. With the objective of "understanding the experiences lived by the users and the staff of this service, reflecting on the body and the

deinstitutionalization of mental health care practices", they propose a phenomenological approach from Merleau-Ponty's perspective. The paper presents a series of experiences articulated at CECCO (both from users and staff) sustaining the potentiality of: (a) a movement of openness that seeks the possibility of de-medicalizing the body, focusing on self-care as an expression of the possibility of experiencing it from its sensations, movements, affects and perceptions; (b) experimenting through artistic creation, thus transgressing the meanings of dangerousness and incapacity of the experience of stigma; (c) new openings that make possible the resignification of notions related to health, creating new perspectives for care.

Scherto Gill (United Kingdom), presents the last article entitled **"Ethics of Remembering"**. Focusing on the legacies of brutality, trauma and the effects of dehumanization that are kept alive in the collective memory of our communities, the author "explores remembering beyond cognition and language". From a normative perspective of collective memory, she understands memory as embodied and emotional; as a place where sensations and feelings can encapsulate a range of unspeakable experiences such as loss, pain and injustice. The paper explores "how the memory of past brutality can transmit and reinforce our identity, relational orientations, and actions". In other words, it reflects on an ethics of remembrance with transformative potential for collective memory to reaffirm and inspire our dignity, well-being and resilience (physical, emotional, relational and spiritual life) for a just world. Conscious listening and deep dialogue are inseparable pillars that can foster places of mutual recognition.

This 42nd issue of RELACES closes with two reviews. The first is entitled **"Nuevos senderos de la investigación social: huellas de la imperancia de estudiar emociones en la era digital"** by **Mairano, Maria Victoria (Argentina)**. The author gives us a tour of the book **"Emotions in a Digital World: Social Research 4.0"**, by Adrián Scribano, published in 2022 by Routledge. The second review, by **Betancor, Gabriela (Argentina)**, is entitled **"Moldeando el comer: políticas sociales, comedores y merenderos en pandemia"**. In this opportunity, the author presents the book **"El Comer Intervenido: de continuidades y actualizaciones en Pandemia"**, by Andera Dettano and Aldana Boragnio, published in 2022 by Estudios Sociológicos Editora.

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

We must reiterate that since issue 15 of RELACES we have begun to publish up to two articles in English per issue. As we have been reiterating for some time now: at RELACES, its Editorial Team and the Editorial Board as a whole, we believe it is necessary to retake each article of our journal as a node that allows us to continue the path of dialogue and scientific/academic exchange as a social and political task to achieve a freer and more autonomous society. It is in the above context that we would like to thank all those who trust us as a vehicle to instantiate such dialogue.

Bibliographical References

Scribano, A. (2007). *Policromía Corporal. Cuerpos, Grafías y Sociedad* (Comp.) CEA – CONICET- Universidad Nacional de Córdoba: Jorge Sarmiento Editor.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°42. Año 15. Agosto 2023- Noviembre 2023. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 10-22.

Itinerários de lazer em idosos

Leisure itineraries in the elderly

Maciel, Marcos Gonçalves*

Departamento de Ciências do Movimento Humano. Universidade do Estado de Minas Gerais, Unidade Ibirité, Brasil.
marcos.maciел@uemg.br

Andrella, João Luiz**

Escola de Educação Física e Esporte de Ribeirão Preto/ Universidade de São Paulo, Brasil.
joao.andrella@usp.br

Trapé, Átila Alexandre***

Escola de Educação Física e Esporte de Ribeirão Preto/ Universidade de São Paulo, Brasil.
atrape@usp.br

Monteagudo, María Jesús Sánchez****

Deusto Cities de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas/ Universidad de Deusto, Espanha.
mjmonteagudo@deusto.es

Resumo

O objetivo foi analisar as vivências de lazer praticadas por idosos ao longo da vida para conhecer possíveis relações entre as práticas de lazer atuais e passadas, assim como os fatores que influenciaram em cada etapa da vida. Pesquisa de caráter qualitativo e exploratório. A seleção da amostra foi intencional e não probabilística. Adotou-se a entrevista semiestruturada para a coleta dos dados. O número de participantes foi definido pela técnica de saturação de dados. Para a interpretação das informações empregou-se a técnica de análise de conteúdo e o Software Iramuteq. A amostra foi composta por 18 pessoas (10 mulheres e 8 homens), 70,5±5,1 anos. Como principais resultados identificou-se: 1) infância e adolescência: vivências de lazer do tipo não sistematizada; 2) vida adulta: houve maior restrição às atividades de lazer em virtude das obrigações sociais; 3) terceira idade: possibilidade de inserção às vivências de lazer em virtude de maior tempo livre decorrente da aposentadoria. Conclui-se que há uma continuidade das atividades de lazer realizadas nas fases anteriores do ciclo da vida, influenciada por múltiplos fatores como, condições socioeconômicas, culturais e possibilidades de acesso a espaços e equipamentos de lazer, podendo interferir na adesão e/ou aderência a essas atividades na terceira idade.

Palavras-chave: Atividade física; Características culturais; Fatores socioeconômicos; Participação Social; Saúde do Idoso.

Abstract

The objective was to analyze the leisure experiences practiced by the elderly throughout life to understand possible relationships between current and past leisure practices, as well as the factors that influenced each stage of life. This is a qualitative and exploratory research. The sample selection was intentional and non-probabilistic. A semi-structured interview was used for data collection. The number of participants was defined by the data saturation technique. To interpret the information, we used the content analysis technique and the Iramuteq software. The sample was composed of 18 people (10 women and 8 men), 70.5±5.1 years old. As main results we identified: 1) childhood and adolescence: non-systematized leisure experiences; 2) adulthood: there was a greater restriction to leisure activities due to social obligations; 3) elderly: possibility of inclusion to leisure experiences due to more free time because of retirement. We conclude that there is a continuity of leisure activities carried out in the previous phases of the life cycle, influenced by multiple factors such as socioeconomic and cultural conditions and possibilities of access to leisure spaces and equipment, which may interfere in the adherence and/or adherence to these activities in elderly.

Keywords: Physical activity; Cultural characteristics; Socioeconomic factors; Social Participation; Elderly Health.

* Doutor em Estudos do Lazer. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8357-491X>

** Especialista em Condicionamento Físico, Treinamento e Musculação com ênfase em Fisiologia e Patologia ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8447-6393>

*** Doutor em InterUnidades EE-EERP ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6487-8160>

**** Doutora em Ocio y Desarrollo Humano. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6725-5265>

Itinerários de lazer em idosos

Introdução

O lazer é reconhecido como direito social e importante meio de contribuição para o desenvolvimento humano, saúde, bem-estar e da qualidade de vida (Mansfield, 2020; World Leisure Organization, 2020). Portanto, é imprescindível fomentar políticas públicas e estratégias que possibilitem a sua vivência satisfatória ao longo de todo ciclo da vida. Neste sentido, é importante conhecer os itinerários de lazer (Monteagudo & Cuenca, 2012), ou seja, quais fatores atuam como barreiras e/ou facilitadores, e quais vivências de lazer são realizadas em cada fase da vida.

Desta forma, os itinerários de lazer estão associados à compreensão dos aspectos multifatoriais (sociodemográficos e econômicos, escolaridade, acesso a espaços e equipamentos de lazer, gênero, fatores culturais, geográficos, clima, dentre outros) e multidimensionais (aspectos intra e interpessoais, ambientais, físico, mental, social, espiritual) que contribuem para identificar as barreiras e/ou facilitadores ao lazer (Giraldi, 2014; Madariaga & Romera, 2016; Nuviala et al., 2016; Villar et al., 2017). Esses aspectos influenciam diretamente na adesão, aderência e/ou abandono das vivências do lazer.

Apesar de sua relevância, essa temática ainda não é adequadamente investigada, sobretudo, sendo raras são as pesquisas que contemplam os itinerários do lazer em pessoas idosas (Maciel & Monteagudo, 2021; Naman et al., 2017). Kleiber (2002) já ressaltava que os estudos envolvendo esse assunto, se concentrava aos períodos da infância e adolescência, principalmente, em relação às atividades físicas e/ou esportivas.

A investigação dessa temática ocorre por meio de uma abordagem retrospectiva das experiências vivenciadas pelas pessoas ao longo da vida. Por exemplo, pode-se adotar questionários estruturados (Monteagudo, 2014), ou semiestruturados (Naman et al., 2017), ou entrevistas em profundidade (Maciel

& Monteagudo, 2021), que buscam identificar quais vivências foram realizadas, desde a infância à idade atual da população alvo estudada, considerando o contexto sociocultural, as barreiras e facilitadores ao lazer. Por meio dos resultados é possível analisar as mudanças pessoais e coletivas em relação à apropriação do lazer; predizer determinados comportamentos e tendências em relação aos seus diferentes conteúdos; reforçar e/ou incentivar hábitos saudáveis que envolvem o lazer (Monteagudo & Cuenca, 2012).

Compreender os aspectos relacionados a essa temática poderá auxiliar na identificação da concepção e a função assumida pelo lazer em relação à saúde e a qualidade de vida dessa população. Desta forma, políticas públicas podem ser elaboradas e/ou aprimoradas visando uma democratização do acesso a espaços e equipamentos de lazer, incentivando um estilo de vida saudável e a promoção de experiências significativas que promovam o desenvolvimento pessoal.

Ao considerar os aspectos mencionados, a pergunta que orientou este trabalho foi: Como foram os itinerários de lazer de idosos e idosas na cidade de Bilbao/Espanha? Dessa forma, o objetivo deste trabalho foi analisar as vivências de lazer praticadas por idosos e idosas ao longo da vida para conhecer possíveis relações entre as práticas de lazer atuais e passadas, assim como os fatores que influenciaram em cada etapa da vida.

Métodos

Desenho

Trata-se de uma pesquisa do tipo qualitativa, transversal, descritiva e exploratória (Marconi & Lakatos, 2021). A coleta de dados foi realizada na cidade de Bilbao, País Basco/Espanha, em outubro de 2018.

Participantes

Participaram da pesquisa pessoas idosas, com idade de 60 anos ou mais, de ambos os sexos. Foram definidos dois grupos de participantes, fisicamente ativos e inativos. Foi classificado como fisicamente ativa, a pessoa que praticava uma atividade física-esportiva a pelo menos três meses, com um tempo de prática mínimo de 150 minutos por semana.

As pessoas fisicamente ativas participantes estavam matriculadas no programa de ginástica coletiva no complexo poliesportivo de Txurdinga, administrado pela Secretaria Municipal de Esportes de Bilbao. Por sua vez, as pessoas fisicamente inativas, eram membras das Associações de Aposentados, vinculados à Secretaria de Ação Social de Bilbao, ou indicadas por outros participantes da pesquisa que atendiam os critérios de inclusão estabelecidos.

Foi adotada a entrevista semiestruturada para a coleta de informações. Para definir o número de participantes, empregou-se a técnica de saturação de dados (Falqueto et al., 2019). Esta técnica estima uma amostragem entre 6 e 12 pessoas para se perceber a repetição de informações, podendo, assim, interromper a coleta (Thiry-Cherques, 2009). Ao considerar esse aspecto, a amostra final foi composta por 18 pessoas, 8 homens e 10 mulheres, com idade de $70,5 \pm 5,06$ anos; sendo 10 pessoas fisicamente ativas e oito fisicamente inativas.

Procedimentos

Foi realizado um estudo piloto com pessoas que apresentavam um perfil semelhante ao investigado. Para definir as vivências de atividades de lazer, foram definidas as seguintes categorias de faixas etárias: até 12 anos (infância); entre 13 e 19 anos (adolescência); entre 20 e 39 anos (idade adulta jovem); entre 40 e 59 anos (meia idade); 60 ou mais anos (terceira idade).

Após as análises iniciais, identificou-se a necessidade de adaptação do roteiro de perguntas, tendo em vista que deveriam contemplar os diferentes níveis de escolaridade dos participantes. Realizadas as adequações, as entrevistas ocorreram, sendo gravadas em áudio, e posteriormente transcritas para o Word®, visando a posterior organização e análise pelo software IRaMuTeQ (Interface de R pour les Analyses Multi dimensionnelles de Textes et de Questionnaires) (Camargo & Justo, 2013; Souza et al., 2018).

Instrumento

De acordo com as características da entrevista, adotou-se um questionário contendo: dados sociodemográficos e econômicos; identificação do perfil de prática ou não de atividade física; também foi utilizado um roteiro de entrevista semiestruturado. As perguntas chave realizadas foram: Quais vivências de lazer realizou ao longo de sua vida? Quais atividades físicas realizou ao longo de sua vida?

Análise de dados

Adotou-se a análise de conteúdo (Bardin, 2011), e o software IRaMuTeQ para a interpretação dos dados. A primeira técnica propõe o uso das unidades de contexto para identificar as mensagens dos discursos. Realizou-se a enumeração dessas unidades, o que permitiu quantificar as unidades de registro, ou seja, a frequência de ocorrência, estabelecendo as categorias de análise. Nessas categorias, classificou-se os vocábulos semelhantes para organização e interpretação das mensagens dos discursos.

Por sua vez, o IRaMuTeQ é baseado no ambiente estatístico do software R e na linguagem Python, e realiza análises lexicográficas clássicas, para verificação estatística de quantidade de evocações e formas. Inicialmente, gera-se a Classificação Hierárquica Descendente (CHD), que disponibiliza um dendograma com as classes de palavras.

A CHD visa obter classes de segmentos de texto (ST) que, ao mesmo tempo, apresentam vocabulário semelhante entre si e vocabulário diferente dos ST das outras classes, calculando distâncias e proximidades a partir de testes do qui-quadrado (χ^2) (Salviati, 2017). Ainda de acordo com essa autora, essa análise realizada é baseada na proximidade léxica e na ideia de que palavras usadas em contexto similar estão associadas ao mesmo padrão léxico e são parte de mundos mentais específicos ou sistemas de representação apresentados nos discursos.

Resultados

1. Análises pelo Iramuteq

Em relação aos resultados apresentados pela análise do IRaMuTeQ, o corpus geral foi composto por 18 textos, com 433 segmentos de texto (ST) e aproveitamento de 77,8%, sendo que o desejável é acima de 70% (Salviati, 2017). Das análises iniciais, surgiram 14.791 ocorrências (palavras, formas ou vocábulos), das quais 1.239, formaram seis classes

lexicais. A partir dos algoritmos utilizados pelo IRaMuTeQ, foi definida a CHD que apresentaram as classes lexicais com a associação entre os vocábulos mais representativos.

Definidas essas classes pelo software, o pesquisador nomeia cada classe de acordo com as características identificadas pelos vocábulos que a compuseram, tendo em vista o aporte teórico adotado no estudo. As classes geradas pela CHD nesta investigação foram definidas como: classe 1 “Atividades de lazer na infância”, classe 2 “Saúde”, classe 3 “Diferentes interesses de lazer”, classe 4 “Atividades físicas”, classe 5 “Atividades familiares”, classe 6 “Memórias das atividades de lazer na vida adulta”. A frequência dos ST variou de 52 a 66 ST, representando entre 15,2 e 19,6%.

As seis classes foram divididas pelo software em duas ramificações (A e B) do corpus total de análise. O subcorpus A, denominado “Saúde”, contempla a classe 2, saúde, referindo-se aos benefícios identificados pelo lazer e da prática da atividade física. O subcorpus B, intitulado “Itinerários de lazer”, apresenta um subcorpus definido pela classe 1, “Atividades de lazer na infância”, e outro subcorpus denominado de “Vida adulta” que apresenta dois subcorpus, formado pelas classes 3, “Diferentes interesses de lazer”, classe 4, “Atividades físicas”, classe 5, “Atividades familiares”, e a classe 6, “Memórias das atividades de lazer na vida adulta”.

Figura I. Classificação Hierárquica Descendente (CHD) Ver Anexo

Classificação Hierárquica Descendente (CHD)

Classe 1 – Atividades de lazer na infância

Esta classe contempla 16,9% (f = 57 ST) do corpus total analisado, sendo formada por vocábulos no intervalo entre $\chi^2 = 2,46$ (haver) e $\chi^2 = 115,62$ (criança). Dentre as palavras com maior χ^2 , destaca-se: criança ($\chi^2 = 115,62$), jogar ($\chi^2 = 94,65$), rua ($\chi^2 = 87,95$), brincar ($\chi^2 = 81,34$), bola ($\chi^2 = 66,42$), escola ($\chi^2 = 44,02$), pular corda ($\chi^2 = 30,01$), esconde-esconde ($\chi^2 = 19,89$) e Educação Física ($\chi^2 = 19,89$). Em seguida, são apresentados trechos das entrevistas que destacaram a importância e relação dessas palavras entre a infância e o lazer:

Quando pequeno, fazia brincadeiras de criança, jogava bolinha de gude, esconde-esconde (...); na escola, fazíamos algumas brincadeiras no recreio, nada mais (#17).

O esporte que era comum era o futebol. Gostava de jogar futebol no recreio da escola; também tinha uma aula de Educação Física por semana, onde jogávamos (#1).

Na minha época se brincava nas ruas dos bairros (...) não existiam os poliesportivos como hoje (#02).

Fazíamos brincadeiras de criança que também se brinca hoje. Depois da aula íamos para casa e jogávamos com os amigos em frente de casa (#11).

Classe 2 – Saúde

Esta classe representa 15,7% (f = 53 ST) do corpus total analisado, sendo formada por vocábulos no intervalo entre $\chi^2 = 2,61$ (ser) e $\chi^2 = 138,08$ (saúde). Exemplos de palavras com maior χ^2 : saúde ($\chi^2 = 138,08$), melhorar ($\chi^2 = 95,93$), atividade física ($\chi^2 = 39,27$), bem-estar ($\chi^2 = 35,39$), doença ($\chi^2 = 27,02$), agradável (20,81) e amizade ($\chi^2 = 16,22$). Nos trechos das entrevistas a seguir, são demonstrados discursos que estabeleceram uma associação das práticas de lazer com a saúde:

Fazer atividade física contribui para a minha saúde, me sinto ágil, não me canso; posso fazer qualquer coisa, me faz bem (#6).

A atividade física ajuda a melhorar o bem-estar. De fato, pessoas que têm a mesma idade que eu, estão piores que eu, pois a atividade física ajuda a melhorar física e mentalmente (#1).

(...) minha saúde só melhora, nunca piora. Acho agradável praticar uma atividade física, é divino. Gosto muito de estar com muitas pessoas (#4).

Classe 3 – Diferentes interesses de lazer

Esta classe contempla 15,43% (f = 52 ST) do corpus textual, apresentando um intervalo de palavras entre $\chi^2 = 3,97$ (estar) e $\chi^2 = 35,07$ (gosto). Dentre as palavras com maior χ^2 , destacam-se: gosto ($\chi^2 = 35,07$), pessoa ($\chi^2 = 33,50$), ver ($\chi^2 = 28,42$), jogar cartas ($\chi^2 = 22,28$), escrever ($\chi^2 = 22,19$), informática ($\chi^2 = 22,19$), conversar ($\chi^2 = 17,55$) e televisão ($\chi^2 = 16,22$). Em seguida, são apresentados trechos das entrevistas que relataram as diferentes possibilidades de lazer vivenciadas por esse grupo:

Lazer é fazer algo divertido, é ter entretenimento, é fazer algo que goste. Converso com as pessoas e me divirto. De lazer, faço ginástica, caminhada, danço, leio, eu gosto (#6).

Lazer é tudo que te enriquece como pessoa, que pode te enriquecer culturalmente, que pode te enriquecer fisicamente. Para mim, lazer é enriquecimento pessoal. Quando caminho, ouço os pássaros, vejo paisagens muito bonitas (#2).

Quando tenho tempo pela noite, ou no horário do almoço, vejo um pouco de televisão. Quando sobra um pouco mais tempo, vejo um filme (...), jogo cartas na Associação de Aposentados; mas, o que mais gosto de fazer é ver televisão (#14).

Hoje, gosto de ouvir rádio em inglês, ouço a BBC; o que mais gosto é ler e escrever, escrevo muito. Sei que as pessoas que leem o que escrevo, gostam muito (#13).

Classe 4 – Atividades físicas

Esta classe reúne 16,62% (f = 56 ST) do corpus total, sendo que o intervalo dos resultados do χ^2 varia entre $\chi^2 = 3,56$ (fazer) e $\chi^2 = 88,68$ (natação). Alguns dos vocábulos com maiores resultados nesta classe foram: natação ($\chi^2 = 88,68$), dança ($\chi^2 = 66,68$), atividades cardiovasculares ($\chi^2 = 30,65$), caminhada ($\chi^2 = 17,05$), aposentado ($\chi^2 = 17,50$), poliesportivo ($\chi^2 = 10,12$) e gosto ($\chi^2 = 9,69$). Exemplos dos discursos relatados que destacaram a importância dada às atividades físicas como vivências de lazer:

Temos quatro netas, elas vão à natação; os filhos vão à natação; isso já é comum entre nós. Todos vamos à natação (#11).

Faço ginástica quatro vezes por semana, e dança duas vezes por semana, 60 minutos por dia. Frequento o poliesportivo há 20 anos. É muito bom praticar atividade física, é muito bom para a saúde e para tudo (#4).

(...) prefiro caminhar acompanhada. Comecei a fazer caminhada desde que me aposentei há um ano. Quando não estava aposentada, não tinha tempo (#2).

(...) é agradável fazer atividade física, gosto de fazer (...), a que mais gosto é a dança, por que sou apaixonada com a dança; faço há 15 anos (#6).

Classe 5 – Atividades familiares

Esta classe contempla 15,73% (f = 53 ST) do corpus textual, sendo que as análises pelo χ^2 apresentaram um intervalo de palavras entre $\chi^2 = 2,16$ (festa) e $\chi^2 = 88,05$ (vida). Dentre as palavras com maior χ^2 , destacam-se: vida ($\chi^2 = 88,05$), filho(a)s ($\chi^2 = 55,67$), cuidar ($\chi^2 = 38,61$), trabalhar ($\chi^2 = 31,53$), casa ($\chi^2 = 21,98$), descansar ($\chi^2 = 10,73$) e ajudar (χ^2

= 5,96). Em seguida, são apresentados trechos das entrevistas que narraram as diferentes atividades realizadas na vida adulta que interferem na vivência do lazer:

Não fazia atividade física, porque tinha que estudar, trabalhar ou ajudar em casa na vida adulta. As coisas se complicam mais por que tenho duas filhas, e me dediquei exclusivamente ao trabalho de cuidar delas até que a menor tinha 10 anos, quando comecei a trabalhar fora (#11).

Na vida adulta, continuei a trabalhar para criar meus filhos, tive cinco (...) comecei a fazer atividade física há 30 anos, antes não podia, pois tinha que ajudar a minha mãe a trabalhar no açougue da família (#5).

Às vezes, tínhamos que trabalhar inclusive aos domingos. Quando não trabalhava, ia descansar. Nunca tive tempo para fazer atividade física na vida adulta (#15).

Classe 6 – Memórias das atividades de lazer

Esta classe diz respeito às lembranças de vivências de lazer, incluindo as favoráveis ou não à sua prática. Esta classe representa 19,58% (f = 58 ST) do corpus textual, sendo que os vocábulos compreenderam um intervalo entre $\chi^2 = 2,28$ (domingo) e $\chi^2 = 54,56$ (monte). Algumas palavras com maior resultado nesta classe são: monte ($\chi^2 = 54,56$), gostar ($\chi^2 = 30,91$), rio ($\chi^2 = 29,35$), levar ($\chi^2 = 20,39$), natureza ($\chi^2 = 16,62$), vinho ($\chi^2 = 15,76$) e fins de semana ($\chi^2 = 8,83$). Apresenta-se trechos das entrevistas que exemplificaram o sentido dessas palavras nos discursos:

Durante a semana não fazia nada de lazer. Aos fins de semana, saíamos à praia em família, íamos ao monte, gostava muito (#11).

O que mais gostava de fazer era tomar banho no rio. “Pulava de cabeça” de uma pedra no rio. Quando adulto, também não fazia atividade física, sempre trabalhando no campo, não tinha opções de lazer no povoado (#17).

(...) sempre que não ia trabalhar subia ao monte com os amigos, levávamos alguns sanduíches, uma garrafa de vinho e ficávamos conversando pela manhã (#15).

Com base na CHD, realizou-se uma Análise de Similitude (Figura 2). Essa análise baseia-se na teoria dos grafos, que representa a ligação entre palavras do corpus textual. A partir da co-ocorrência entre as palavras, essa análise apresenta a estrutura de

construção do texto e os temas de relativa importância em cada grupo de vocábulos associados entre si. Essa análise auxilia o pesquisador na identificação da estrutura da base de dados (corpus textual), distinguindo as partes comuns e as especificidades entre os vocábulos, além de permitir verificá-los em função das variáveis descritivas existentes.

Figura II. Análise de Similitude

Ver Anexo

A partir das perguntas chave, “Quais vivências de lazer realizou ao longo de sua vida?” e “Quais atividades físicas realizou ao longo de sua vida?”, por meio da Análise de Similitude, gerou-se uma figura que representa a conexão de seis diferentes formas geométricas que contém palavras agrupadas por similaridades em cada grupo. Cada figura congrega palavras associadas entre si. A forma geométrica maior e central, apresenta uma conexão com as demais. Destaca-se que quanto mais próximo do eixo da ramificação da forma geométrica central, maior é a representatividade de cada forma e das palavras que a compõe.

Em relação ao corpus textual, ao identificar a frequência das palavras usadas nos discursos, o termo, atividade física, assume a maior representatividade dentre os demais termos relacionados às vivências de lazer ao longo da vida. Como exemplos dos termos mais citados no corpus textual, tem-se: atividade física (n = 134), saúde (n = 111), gosto (n = 94), andar (n = 75), casa (n = 74), trabalhar (n = 71), lazer (n = 67), jogar (n = 65), bem-estar (n = 58) e monte (n = 52).

Por sua vez, a atividade física serve de referência para as outras relações das vivências de lazer ao longo da vida. Quanto mais próximo os demais termos estiverem da “atividade física”, maior é a relação estabelecida; vice-versa. Dessa forma, identifica-se o termo “agradável” logo abaixo do termo “atividade física”, representando uma forte relação entre eles. Por outro lado, quanto mais periféricamente os termos se encontrarem na forma geométrica, por exemplo, “divertir”, na parte inferior, denota uma menor relação entre eles. Isso se aplica às demais formas geométricas.

A Figura i, demonstra uma série de fatores que influenciam as vivências do lazer, bem como as interfaces construídas nessa associação. As influências podem agir de forma negativa, como barreiras, ou positivamente, como facilitadores, a depender do período e das condições proporcionadas ao longo da

vida.

Assim, a adesão e/ou aderência à atividade física é influenciada pelas questões que envolvem: obrigações sociais (trabalhar, estudar, estado civil, cuidar da família, tempo disponível); escolhas [andar como deslocamento ativo e/ou forma de lazer; condições oferecidas pelo local onde mora; período da vida (economicamente ativo ou aposentado, tempo livre), estado de saúde (sentir dores, estar doente), realizado individualmente ou em grupo]; objetivos (melhorar, valorizar a saúde; buscar o bem-estar, enriquecimento pessoal); diferentes possibilidades (gostar/subjetividades; dançar, jogar; correr; brincar); percepções e objetivos (ser saudável, dimensões de saúde/física/mental).

2. Itinerários de lazer

O Quadro 1, apresenta as categorias de faixas etárias analisadas e as respectivas vivências de lazer identificadas ao longo da vida, de acordo com o estilo de vida das pessoas participantes, isto é, fisicamente ativas ou inativas.

Quadro 1. Vivências de lazer ao longo da vida segundo o/as participantes.

Ver Anexo

Discussão

Este trabalho objetiva analisar as vivências de lazer praticadas por idosos e idosas ao longo da vida para conhecer possíveis relações entre as práticas de lazer atuais e passadas, assim como os fatores que influenciaram em cada etapa da vida. Para tanto, adotou-se a proposta teórica baseada nos itinerários de lazer. Para se estudar os itinerários de lazer de um determinado grupo, é imprescindível compreender as características sócio-históricas que interferem nas experiências de vidas das pessoas participantes da pesquisa.

Ao considerar o intervalo da idade da amostra deste estudo, 62 a 81 anos, tendo uma média de idade de 70 anos, equivale dizer que a pessoa mais velha nasceu em 1937, a mais nova em 1956, e o ano de referência da média de idade é 1948. No caso da sociedade espanhola, Maciel e Monteagudo (2021) destacam os fatos históricos como o pós-guerra civil (1936-1939), ditadura (1939-1975), e as consequências da Segunda Guerra Mundial. Esses aspectos influenciaram as oportunidades de vivências

de lazer de uma geração, principalmente, durante os períodos da infância e adolescência, mas, que também refletiram ao longo de toda a vida.

Segundo Díaz (2000), a sociedade espanhola na primeira metade do século XX era predominantemente rural, em transição para a industrialização. Neste sentido, era comum que os/as adolescentes se envolvessem em trabalhos nas fazendas (agricultura e/ou criação de animais) como forma de ajudar a família, o que poderia interferir nas oportunidades das vivências de lazer (Maciel & Monteagudo, 2021), pois não tinham tempo livre adequado para se dedicarem a essas vivências. Ainda, conforme esses últimos autores, identifica-se nesse período diversas barreiras estruturais decorrentes do contexto social, político, econômico e escolar, refletindo na falta de estímulos para a prática de atividades físicas, esportivas e de lazer, na escassez de iniciativas públicas sistematizadas.

Em síntese, no contexto histórico da amostra estudada, destaca-se uma sociedade espanhola predominantemente rural, em transição para o processo de industrialização, sob um governo ditatorial, com inúmeras barreiras sociais e econômicas, e ausência de políticas públicas que incentivavam as vivências de lazer.

A partir das análises dos dados fornecidos pelo IRaMuTeQ e o Quadro 1, durante o período da infância, identifica-se uma maior variedade de atividades não sistematizadas de lazer, caracterizadas pela ludicidade, brincadeiras, atividades externas (realizadas nas ruas, em meio à natureza) e pelo uso de brinquedos (bicicletas, bolas, patins). Essas atividades são típicas do universo infantil, que apresenta uma cultura própria, onde as crianças criam uma linguagem, sentidos e (re)significados únicos (Carvalho, 2009). De acordo com esse autor, esses aspectos são influenciados pelo período histórico, cultural e regional, manifestando-se nas diferentes formas de expressões, valores e apropriações dessas experiências.

Cuenca (2021) ressalta que as experiências de lazer são determinantes para o desenvolvimento na infância. Para o autor, nesse período da vida, o jogo não atua somente como meio de descanso e liberação física e mental, mas, também, como espaço de descobrimento, exercício de atitudes, fantasia, comunicação e relações interpessoais e sociais imprescindíveis. Para Leyra Fatou e Viñas (2014), as vivências de lazer na infância se configuram como importante elemento educativo e formador da identidade, nas tomadas de decisões e relações

com outros elementos formativos. Desse modo, uma infância equilibrada, perpassa pelas experiências do brincar e do lazer.

À época, pelas características das atividades elencadas pelo/as participantes, pode-se inferir que todas as crianças tinham um estilo de vida fisicamente ativo. Pois se envolviam em atividades de deslocamentos ativos, bem como em brincadeiras que dispendiam um maior gasto energético. Destaca-se a inexistência de relatos relacionados aos equipamentos eletroeletrônicos característicos da atualidade, que contribuem para o comportamento sedentário (Strain et al., 2020).

No período da adolescência, os/as participantes alegaram durante as entrevistas que, em geral, não tinham tempo para o lazer, pois tinham que ajudar nos afazeres domésticos e/ou no campo, já que vários viviam no contexto rural. Identificou-se a manutenção de certas atividades realizadas na infância (futebol, ir ao monte, brincadeiras), o surgimento de novas vivências (gastar mais tempo com amigos, frequentar bailes para dançar), e o de uma nova realidade, a inserção ao mundo do trabalho (seja formal e/ou informal). Para alguns, novas possibilidades de lazer são incorporadas, sobretudo, aos fins de semana, depois de cumprirem com as obrigações sociais (trabalho, estudo, afazeres domésticos). Percebe-se que as condições sociais e econômicas, local de moradia (área rural ou urbana) podem influenciar no acesso e o tipo das vivências do lazer.

Albertos, Osorio & Beltramo (2020) alegam que para um desenvolvimento positivo, o adolescente deve estabelecer um equilíbrio entre as tarefas do trabalho, tempo livre e lazer. Para esses autores, é necessário que o sistema social fomente valores, atitudes, conhecimentos e competências que possibilitem alternativas para o devido desfrute das vivências de lazer. Portanto, a ausência dessas atividades em virtude da exigência da inserção no mercado de trabalho pode ser uma barreira para o desenvolvimento pessoal tão importante nesse período da vida (Dias & Silva dos Santos, 2011).

Durante a fase adulta, conforme os dados demonstrados, identificou-se a mesma tendência apresentada na transição entre a infância e adolescência, ou seja, a mudança, manutenção e/ou abandono de algumas vivências de lazer. Ao considerar as respostas do/as participantes, uma atividade tradicionalmente bastante realizada na região de Bilbao é ir ao monte/serras, em virtude das características geológicas e belezas naturais da região.

As atividades sociais de estar com familiares e amigo/a(s), naturalmente, são incrementadas nesse ciclo da vida, como expressado pela exemplificação de atividades como ir ao cinema e à praia. Por outro lado, as atividades sistematizadas de lazer estão relacionadas às atividades físicas, como ginástica coletiva, natação, aulas de dança. Segundo o relato do/as participantes, isso foi possível devido ao menor tempo dedicado à criação do/a(s) filho/a(s).

Outros exemplos de atividades físicas realizadas, todavia, não sistematizadas, são o senderismo/trekking e o ciclismo. O perfil dessas atividades denota a preocupação com os cuidados à saúde, que podem aumentar à medida do avançar da idade, requerendo novos cuidados. No entanto, identifica-se um maior número de relatos da impossibilidade de se usufruir do lazer em razão da falta de tempo nesse ciclo da vida.

No ciclo de transição da fase da adolescência para a vida adulta, identifica-se transformações relacionadas ao desenvolvimento e consolidação da identidade pessoal e social do sujeito (Andrade, 2010). Na fase adulta, pode ocorrer a continuidade dos estudos, se assume e/ou aumenta as responsabilidades profissionais e/ou familiares, normalmente, constituindo-se uma nova família (cônjuge, filho/as), o que pode reduzir o tempo livre para as vivências do lazer.

Alves & Isayama (2006) destacam a importância do lazer como meio de promoção da melhoria da qualidade de vida na vida adulta, mas que, infelizmente, tende a ser reduzido em função das obrigações sociais que são priorizadas. Para além desse aspecto, dentre as modificações das vivências de lazer identificadas nessa transição, Pylro & Rosseti (2005), ao investigarem as vivências de lazer em um grupo de jovens adultos universitários capixabas (n = 213), com idade variando entre 21 e 40 anos, identificaram que as atividades preferidas foram namorar, estar com amigos, ir ao cinema, ouvir música e assistir TV; portanto, assumindo um comportamento predominantemente sedentário. Por sua vez, Naman et al. (2017) ao analisarem as vivências de lazer nas diferentes fases da vida de pessoas centenárias no Brasil (n = 6), constataram que as mais realizadas eram as artísticas, social e turística.

De acordo com os resultados do presente estudo, 11 pessoas eram fisicamente ativas na fase adulta, sendo que na terceira idade houve dois abandonos devido a problemas de saúde. Todavia, no início da terceira idade, uma pessoa que era fisicamente inativa aderiu à atividade física. Assim,

nesse período da vida, havia 10 pessoas fisicamente ativas.

Referente à adesão ou aderência à atividade física, Maciel & Monteagudo (2021) ao analisarem os itinerários de atividade físico-esportivas de pessoas idosas em Bilbao (n = 18), afirmam que o contexto sócio-histórico, as características culturais, econômicas, políticas, educativas e familiares da amostra, atuaram como importantes fatores determinantes. Esses autores destacam que tais aspectos influenciaram a configuração dos itinerários dessas atividades entre as pessoas participantes da amostra.

Em relação às vivências de lazer na terceira idade, houve uma adesão a diferentes vivências de lazer (turismo, leitura, informática, jogar cartas, atividades culturais diversas). Ao considerar esse fato, dois fatores devem ser destacados: a manutenção de hábitos de lazer em períodos anteriores contribuiu para a manutenção nessa nova fase da vida; a aposentadoria, aumentando o tempo livre, contribuiu para a adesão às vivências de atividades físicas.

Ressalta-se o importante papel que os ginásios poliesportivos administrados pelo governo municipal de Bilbao exercem para a adesão e/ou aderência da população local (Maciel et al., 2021). De acordo com esses autores, em 2018, a cidade oferecia 10 complexos poliesportivos em diferentes bairros da cidade, atendendo em 2017, um total de 134.011 pessoas inscritas em todas as unidades. Nessas instalações são oferecidas atividades físicas/lazer ao longo de todo o ano, atendendo pessoas de todas as faixas etárias, assim como pessoas com deficiência, por exemplo: 1) Aquáticas, 2) Realizadas nos salões ou pistas – fitness, lutas, quadra, 3) Esporte adaptado.

Esse fato demonstra a relevância que o desenvolvimento de políticas públicas de esporte e lazer exercem como meio de democratização e acesso da população a essas vivências (Puig-Barata & Camps-Povill, 2020). García Ferrando (2006) já apontava os resultados positivos apresentados pela política espanhola de modernização do sistema esportivo para promover o acesso a dessas atividades à população. Fato comprovado pelos resultados do presente estudo e pelo de Maciel et al. (2021), Maciel e Monteagudo (2021).

Outra importante ação a ser adotada é o desenvolvimento de estratégias de educação para o lazer ao longo da vida. Essas estratégias requerem a adoção de ações pedagógicas por meio de programas específicos visando promover a conscientização da importância do lazer e incentivar

mudanças comportamentais adotando um estilo de lazer saudável. Para tanto, é necessário promover competências e habilidades que associadas às oportunidades criadas e/ou oferecidas pela própria pessoa e pelo poder público, possibilite o acesso a diferentes vivências de lazer (Lyu et al., 2019; Parliamentary Assembly, 2005, 2009).

Entende-se que as análises realizadas contribuem para o avançar da temática discutida. No entanto, algumas limitações foram identificadas, tais como: a escolha intencional e o número reduzido da amostra; restringir a moradores de uma única cidade e no contexto urbano. Recomenda-se que para aprofundar o entendimento do assunto, esses aspectos devem ser considerados em novas pesquisas.

Considerações finais

O objetivo deste trabalho foi analisar as vivências de lazer praticadas por idosos e idosas ao longo da vida para conhecer possíveis relações entre as práticas de lazer atuais e passadas, assim como os fatores que influenciaram em cada etapa da vida. Para tanto, foi adotada a proposta teórica referente aos itinerários de lazer que tem como objetivo auxiliar na compreensão das vivências do lazer e o seu impacto na satisfação com a vida. Outra contribuição dessa proposta é refletir sobre o processo de construção dos comportamentos relacionados ao lazer, como as vivências de lazer influenciam na formação de hábitos de saúde associados à qualidade de vida, as interrelações existentes entre as barreiras e facilitadores ao longo do ciclo da vida que promovem mudanças na apropriação do lazer.

Ao considerar os resultados da amostra investigada, em geral, na infância identificou-se a predominância de vivências não sistematizadas de lazer, caracterizadas por jogos e brincadeiras típicas dessa fase, sobretudo, nas ruas e no recreio escolar. Na adolescência, essas vivências foram mudando de peculiaridades, onde o componente social, relacionamento com amigos, a redução do tempo dedicado ao lazer em virtude de se dedicar às tarefas de obrigações sociais como estudos e/ou trabalho (formal ou informal), assumem um maior protagonismo nessa fase. Nesse ciclo da vida constata-se a continuidade de vivências não sistematizadas, e um perfil de um comportamento sedentário.

Ao longo de toda a fase da vida adulta, as obrigações sociais (trabalho, estudo, família) contribuem para manter o perfil apontado na fase anterior. Todavia, durante essa fase, com o passar dos anos e uma maior estabilidade financeira, a

criação dos filhos, algumas pessoas começam a se dedicarem a atividades sistematizadas de lazer, sobretudo, aulas de ginástica, dança e natação. Por fim, a partir da terceira idade, com a aposentadoria, associado ao fato de ter criado os filhos, permite um maior tempo livre para se dedicar à manutenção e/ou experimentar novas vivências de lazer. Por outro lado, pessoas que não tiveram experiências com atividades físicas sistematizadas nas fases anteriores, mantêm um perfil de comportamento sedentário, e uma menor diversidade de vivências de lazer. Em síntese, percebe-se uma continuidade das atividades de lazer realizadas nas fases precedentes do ciclo da vida, influenciadas por múltiplos fatores como condições socioeconômicas, culturais e possibilidades de acesso a espaços e equipamentos de lazer, podendo interferir na adesão e/ou aderência a essas atividades na terceira idade.

Por meio das análises realizadas pelo software IRaMuTeQ, identificou-se seis classes de palavras e suas interfaces, de acordo com a representatividade no corpus textual. Essas classes formaram dois subcorpus, um referente à temática saúde e, outro, abrangendo os itinerários de lazer. No primeiro subcorpus, o termo, atividade física, assume uma relação direta com a melhoria e/ou manutenção da saúde, associada, sobretudo, nas fases da vida adulta e terceira idade. Por sua vez, no segundo subcorpus, identificou-se distintas condições relacionadas às vivências de lazer ao longo da vida, por exemplo, ter tempo livre, estudar, trabalhar e obrigações familiares. Essas classes estão interrelacionadas, no entanto, exercendo diferentes influências na percepção e nas vivências sobre o lazer ao longo do ciclo da vida. A partir da compreensão desses dados, pode-se elaborar políticas públicas que possibilitem a democratização do acesso ao lazer longo da vida, bem como ações educativas que despertem e/ou reforcem a consciência da importância do lazer como meio de desenvolvimento pessoal e melhoria da qualidade de vida.

Referências

- Albertos, A., Osorio, A., & Beltramo, C. (2020). Adolescentes y ocio: desarrollo positivo y transición hacia la vida adulta. *Educación y Educadores*, 23(2), 201–210. <https://doi.org/10.5294/edu.2020.23.2.3>.
- Alves, C., & Isayama, H. F. (2006). Considerações sobre o lazer na vida adulta. In N. C. Marcellino (Ed.), *Lazer e Recreação: Repertório de atividades por fases da vida* (pp. 111–115). Papirus.
- Andrade, C. (2010). Transição para a

idade adulta: Das condições sociais às implicações psicológicas. *Análise Psicológica*, 28(2), 255–267. <https://doi.org/10.14417/ap.279>.

Bardin, L. (2011). *Análise de conteúdo*. Edições 70.

Camargo, B. V., & Justo, A. M. (2013). IRAMUTEQ: Um software gratuito para análise de dados textuais. *Temas Em Psicologia*, 21(2), 513–518. <https://doi.org/10.9788/TP2013.2-16>.

Carvalho, L. D. (2009). Infância, brincadeira e cultura. *Horizontes - Revista Semestral Do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Em Educação Da Universidade São Francisco*, 27(2), 37–46.

Cuenca, M. C. (2021). Sentidos del ocio infantil y desarrollo. *TERRA: Revista de Desarrollo Local*, 8, 645. <https://doi.org/10.7203/terra.8.21006>.

Dias, G. P., & Silva dos Santos, M. (2011). Trabalho e lazer na infância e adolescência no século XXI: direito social ou inclusão excludente? *Motrivivência*, 0(36). <https://doi.org/10.5007/2175-8042.2011v23n36p291>.

Díaz, J. M. H. (2000). La escuela rural en la España del siglo XX. *Revista de Educación*, 1, 113–136.

Falqueto, J. M., Hoffmann, V. E., & Farias, J. S. (2019). Saturação Teórica em Pesquisas Qualitativas: Relato de uma Experiência de Aplicação em Estudo na Área de Administração. *Revista de Ciências Da Administração*, 1(3), 40–53. <https://doi.org/10.5007/2175-8077.2018v20n52p40>.

Giranldi, R. de C. (2014). Espaços de lazer para a terceira idade: sua análise por meio de diferentes vertentes. *Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia*, 17(3), 627–636. <https://doi.org/10.1590/1809-9823.2014.13086>.

Kleiber, D. (2002). La intervención para el desarrollo y la educación del ocio: Una perspectiva/visión a lo largo de la vida. In C. de la C. Ayuso (Ed.), *Educación del Ocio: Propuestas internacionales* (Vol. 23, pp. 1–219). Universidad de Deusto.

Leyra Fatou, B., & Viñas, A. M. B. (2014). Reflexiones etnográficas sobre el ocio infantil. *Revista Latinoamericana de Metodología de Las Ciencias Sociales*, 4(1), 1–22.

Lyu, J., Huang, H., & Hu, L. (2019). Leisure education and social capital: The case of university programmes for older adults in China. *Journal of Hospitality, Leisure, Sport & Tourism Education*, 25. <https://doi.org/10.1016/j.jhlste.2019.100207>.

Maciel, M. G., & Monteagudo, M. J. S. (2021).

Los itinerarios físico-deportivos de las personas mayores y sus factores determinantes. *Contextos Educativos*, 28, 149–166. <http://doi.org/10.18172/con.4941>.

Maciel, M. G., Vieira Junior, P. R., Moura, G. A., & Monteagudo, M. J. S. (2021). Análise das autoavaliações de saúde e do bem-estar subjetivos em pessoas idosas fisicamente ativas e inativas. In A. S. Cavalli, A. Q. A. da Silva, G. S. J. da Silva, M. F. de Oliveira Neto, N. P. Tavares, R. C. Arantes, S. M. C. Rocha, V. S. Araújo, & V. R. Q. de Araújo (Eds.), *Envelhecimento baseado em evidências: Tendências e Inovações* (1a, pp. 733–753). Realize Editora.

Madariaga, A., & Romera, S. (2016). Barreras percibidas entre los jóvenes para no participar en actividades de ocio. *Revista de Psicología Del Deporte*, 25(2), 21–26.

Mansfield, L. (2020). Leisure and health – critical commentary. *Annals of Leisure Research*. <https://doi.org/10.1080/11745398.2020.1767664>.

MARCONI, M. de A., & LAKATOS, E. M. (2021). *Fundamentos de Metodologia Científica* (9a). São Paulo: Editora Atlas.

Monteagudo, M. J. S. (2014). Factores Determinantes de la Adherencia Deportiva Juvenil: Aportaciones desde los Itinerarios de Ocio Deportivo. *Revista Subjetividades*, 14(1), 62–82. <https://doi.org/10.5020/23590777.14.1.62-82>.

Monteagudo, M. J., & Cuenca, M. (2012). Los itinerarios de ocio desde la investigación: tendencias, retos y aportaciones. *Pedagogía Social - Revista Interuniversitaria*, 20, 103–135. <https://www.redalyc.org/pdf/1350/135029101004.pdf>

Naman, M., Streit, I. A., Fortunato, A. R., Marinho, A., & Mazo, G. Z. (2017). O Lazer nas Diferentes Fases da Vida de Centenários. *LICERE - Revista Do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Em Estudos Do Lazer*, 20(1), 201–220. <https://doi.org/10.35699/1981-3171.2017.1593>.

Nuviala, A., Grao-Cruces, A., Teva-Villén, M. R., Pérez-Ordás, R., & Blanco-Luengo, D. (2016). Validez de constructo de la escala motivos de abandono de centros deportivos. *Revista Internacional de Medicina y Ciencias de La Actividad Física y Del Deporte*, 61(2016). <https://doi.org/10.15366/rimcafd2016.61.001>.

Parliamentary Assembly (2005). PACE - Recommendation 1717 (2005) - Education for leisure activities. Parliamentary Assembly. <https://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-EN>.

asp?fileid=17366&lang=en.

Parliamentary Assembly (2009). PACE - Doc. 11989 (2009) - Cultural education: the promotion of cultural knowledge, creativity and intercultural understanding through education. Parliamentary Assembly. <http://www.assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=12270&lang=en>.

Puig-Barata, N., & Camps-Povill, A. (2020). La participación deportiva en España pautas de estratificación y principales características. In N. Puig-Barata & A. Camps-Povill (Eds.). Secretaria General de Esport.

Pylro, S. C., & Rossetti, C. B. (2005). Atividades lúdicas, gênero e vida adulta. *PsicoUSF*, 10(1), 77–86. <https://doi.org/10.1590/S1413-82712005000100010>.

Salviati, M. E. (2017). Manual do Aplicativo Iramuteq. <http://www.iramuteq.org/documentation/fichiers/anexo-manual-do-aplicativo-iramuteq-par-maria-elisabeth-salviati>.

Souza, M. A. R. de, Wall, M. L., Thuler, A. C. de M. C., Lowen, I. M. V., & Peres, A. M. (2018). O uso do software IRAMUTEQ na análise de dados em pesquisas qualitativas. *Revista Da Escola de Enfermagem Da U S P*, 52, e03353. <https://doi.org/10.1590/S1980-220X2017015003353>.

Strain, T., et al. (2020). Levels of domain-specific physical activity at work, in the household, for travel and for leisure among 327 789 adults from 104 countries. *Br J Sports Med*, 54, 1488–1497. <https://doi.org/10.1136/bjsports-2020-102601>

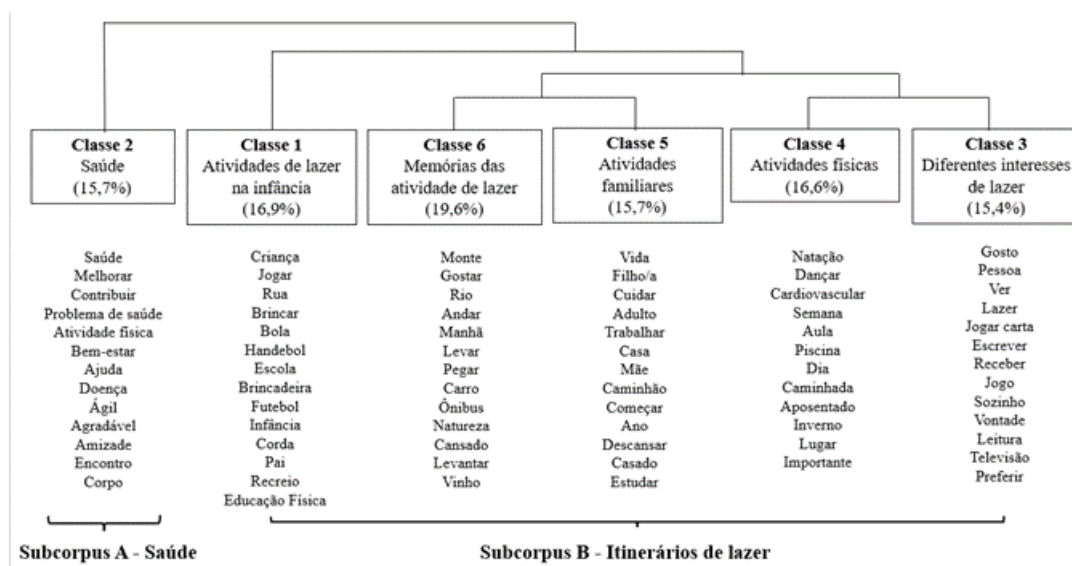
Thiry-Cherques, H. R. (2009). Saturação em pesquisa qualitativa: Estimativa empírica de dimensionamento. *Af-Revista PMKT*, 1(1), 20–28.

Villar, M. B. C., Crespo, L. V., & Martínez, E. M. N. (2017). El ocio de los jóvenes en España: Una aproximación a sus prácticas y barreras. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 12(1), 43–64. <https://doi.org/10.14198/OBETS2017.12.1.11>.

World Leisure Organization. (2020) WLO Charter for Leisure: Text – World Leisure Organization. <https://www.worldleisure.org/text-of-the-wlo-charter-for-leisure/>

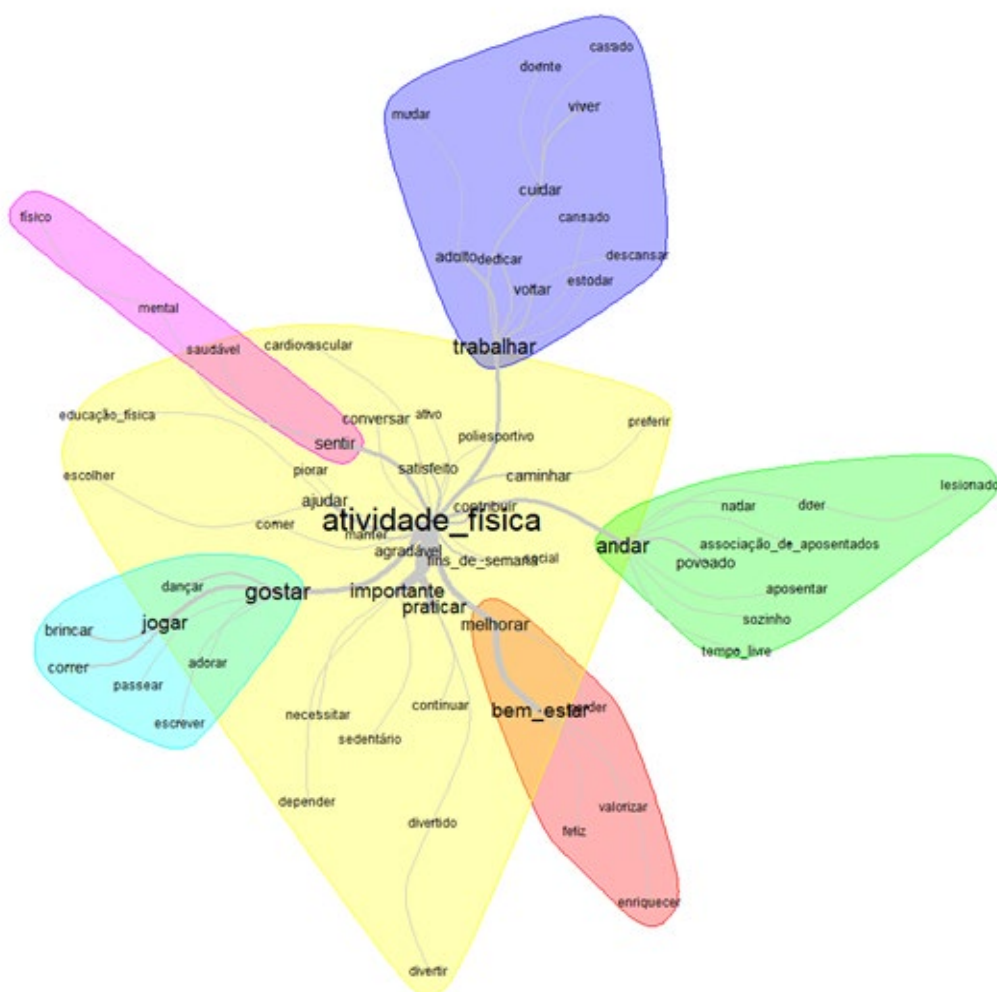
Anexo

Figura I. Classificação Hierárquica Descendente (CHD)



Fonte: Elaboração própria.

Figura II. Análise de Similitude



Fonte: Elaboração própria

Quadro 1. Vivências de lazer ao longo da vida segundo o/as participantes.

Estilo de vida	N	Idade	Sexo	Infância	Adolescência	Adulta	Terceira idade
Ativos	#1	69	M	Brincadeiras, patins, bicicleta	Ir ao monte, ficar com o(a)s amigo(a)/família	Ir ao monte, ficar com o(a)s amigo(a)s/família	Ginástica, caminhar, nadar
	#2	67	M	Brincadeiras, ir ao monte	Ficar com amigo(a)s, dançar	Ir ao monte, ginástica, dançar, nadar	Ginástica, dançar, piscina, ir ao monte
	#3	74	M	Brincadeiras, bicicleta	Ir ao monte, praia, ficar com o(a)s amigo(a)s/família	Ir ao monte, dançar, cinema	Ginástica, nadar, andar, excursão, ir ao monte
	#4	69	M	Brincadeiras	Dançar	Ir ao monte, ficar com o(a)s amigo(a)s/família	Ginástica, caminhar, dança, leitura
	#5	74	H	Brincadeiras, bicicleta, monte	Brincadeiras	Não fazia, não tinha tempo	Ginástica, cultivo de plantas
	#6	68	H	Brincadeiras, ir ao monte	Ir ao monte	Cinema, ficar com o(a)s amigo(a)s	Caminhar, dançar, ficar com o(a)s amigo(a)s, cinema
	#7	64	H	Brincadeiras, futebol	Futebol	Não fazia, não tinha tempo	Nadar, jogar cartas
	#8	70	H	Brincadeiras, futebol, cinema	Ficar com o(a)s amigo(a)s	Senderismo, ciclismo de estrada	Senderismo, caminhar, aulas de informática, ir ao cinema
	#9	64	M	Brincadeiras, patins	Ir ao monte	Atividades culturais e esportivas diversas	Cinema, palestras, atividades culturais e musicais
	#10	75	M	Brincadeiras, praia,	Ir ao monte	Ir ao monte, praia, ficar com o(a)s amigo(a)s/família	Viajar, ginástica
Inativos	#11	73	H	Leitura, desenhar	Leitura, tocar instrumento musical, xadrez, monte, cinema	Ir ao monte	Ler, escrever, ouvir rádio, filmes
	#12	76	M	Brincadeiras, correr pelo campo	Não fazia, não tinha tempo	Não fazia, não tinha tempo	TV, jogar cartas
	#13	67	M	Brincadeiras, bicicleta, ir ao monte	Não fazia, não tinha tempo	Ir ao monte, bicicleta, dançar, nadar	ONG, conversar, cinema
	#14	71	M	Brincadeiras	Ir ao monte	Ir à praia	Ópera, concertos, voluntariado
	#15	79	H	Brincadeiras, futebol	Futebol, dançar, nadar em rio	Ir ao monte	Viagem, curso de informática, jogar cartas, conversar com o(a)s amigos(a)s
	#16	68	H	Brincadeiras, futebol	Dançar	Não fazia, não tinha tempo	Conversar com os amigos, curso de informática
	#17	81	H	Brincadeiras, cinema	Ficar com o(a)s amigo(a)s, nadar no rio	Não fazia, não tinha tempo	Conversar com o(a)s amigos(a)s, jogar cartas, ir ao monte, assistir futebol
	#18	62	M	Brincadeiras, brincar de boneca	Ficar com o(a)s amigo(a)s	Ficar com o(a)s amigo(a)s	Ajudar as pessoas, ver tv, jogos no celular

Citado. Maciel, Marcos Gonçalves; Andrella, João Luiz; Trapé, Átila Alexandre y Monteagudo, María Jesús Sánchez (2023) "Itinerários de lazer em idosos" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°42. Año 15. Agosto 2023-Noviembre 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 10-22. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/528>

Plazos. Recibido: 19-7-2022 . Aceptado: 10-6-2023

Entre o medo e a esperança: as emoções de profissionais da saúde brasileiros/as na linha de frente da Covid-19.

Between fear and hope: the emotions of Brazilian health professionals on the front lines of Covid-19.

Bitencourt, Silvana Maria*

DUniversidade Federal de Mato Grosso, Brasil,
silvanasocipufmt@gmail.com

Andrade- Batista, Cristiane**

Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, Brasil.
cristiane.batista.andrade@gmail.com

Santos, Daniela Lacerda***

Faculdade de Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil.
enfdanielalacerda@gmail.com

Vedovato- Giovanelli, Tatiana****

Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-
Campinas). Campinas, SP, Brasil.
tatigiovedovato@gmail.com

Almeida Peixoto, Lidiane*****

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil.
lidianelpa@hotmail.com

Sampaio- Felix- da Silva, Jéssyca*****

Prefeitura do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
jessycafelix28@gmail.com

Resumo

A pesquisa tem por finalidade discutir as emoções de profissionais de saúde que estão nas atividades de linha de frente na pandemia da Covid-19 no Brasil. Por meio das análises da sociologia das emoções, do corpo e do care, a pesquisa analisa cerca de vinte reportagens jornalísticas (escritas e televisivas) do período de 20 a 30 de abril de 2020. Com o uso da análise de conteúdo temática, elencamos as categorias: ser mãe e profissional na pandemia; o cuidado na pandemia entre a morte e o medo de morrer; e o ter vencido a morte na pandemia: as esperanças. Como resultados, encontramos as dificuldades das mulheres em conciliar a vida produtiva nos hospitais e clínicas de saúde e o cuidado familiar. Foram encontrados os medos e receios do adoecimento e da morte de si e de outras pessoas conhecidas, incluindo colegas de trabalho, além das elaborações sociais da esperança da cura da doença e os enaltecimentos com rituais de cura de pessoas que venceram a Covid-19.

Palavras-chave: Saúde; Gênero; Cuidado; Pandemia.

Abstract

This research aims to discuss the emotions of health professionals in the frontline activities during the Covid-19 pandemic in Brazil. Throughout the analysis of sociology of emotions, and body and care. The research analyzes nearly twenty journalistic reports (written and television) from April 20 to 30, 2020. Resorting the analysis of thematic content, we reached the categories: being a mother and professional in the pandemic; the care in the pandemic between death and the fear of dying; and having conquered death in the pandemic: hopes. Results suggest women's difficulties in reconciling productive life in hospitals and health clinics and family care. Fears of the illness and death of themselves and other acquaintances were also found, including co-workers, in addition to the social elaborations of the hope of curing the disease and the praises with rituals of healing of people who overcame Covid-19.

Keywords: Health; Gender; Care; Pandemic.

* Doutora em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, Pós – Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires, ORCID: 0000-0002-3183-373X.

** Doutora e Pós – Doutora em Enfermagem pela Universidade Estadual de Campinas, ORCID: 0000-0003-1441-9171

*** Doutora em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, ORCID: 0000-0002-6318-0809.

**** Doutora e Pós- Doutora em Enfermagem pela Universidade Estadual de Campinas, ORCID: 0000-0001-8615-1317

***** Doutora em Enfermagem pela Escola de Enfermagem Anna Nery – Universidade Federal do Rio de Janeiro, ORCID: 0000-0003-4130-3086

***** Mestra em Saúde Pública pela Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca – Fundação Oswaldo Cruz, ORCID: 0000-0003-

Entre o medo e a esperança: as emoções de profissionais da saúde brasileiros/as na linha de frente da Covid-19.

Introdução

Os primeiros meses de 2021, após a Covid-19 completar um ano no cenário brasileiro, tem sido marcado por um aumento expressivo do número de óbitos, sendo que, no dia 26 de abril de 2021, o Brasil contabilizou 390,797 óbitos de brasileiros/as que perderam a vida devido a esta doença; já no início de abril esta doença bateu o recorde, pois foram registrados 4.195 óbitos em 24h (Conass, 2021).

O Brasil, que hoje é o epicentro desta pandemia, tem apresentado uma intensificação dos diversos problemas tanto de ordem de cunho político e econômico quanto emocional da população, problemas vinculados a uma realidade social que já estava presente desde março de 2020 (Caponi, 2020; Vedovato, Andrade, Santos, Bitencourt, Almeida, Sampaio, 2021; Bitencourt e Andrade, 2021).

Esta situação caótica do aumento do número de óbitos no cenário brasileiro tornou-se ainda preocupante quando pessoas vivenciam a morte de forma mais próxima, sendo a perda relacionada a parentes, amigos/as, conhecidos/as e, entre os/as profissionais da saúde, somam-se também perdas relacionadas aos pacientes e colegas de profissão. Neste contexto, pode-se verificar duas cenas que se tornaram emblemáticas por expressarem contradições das possibilidades de sentimentos a serem experimentados na pandemia da Covid-19. Uma destas cenas expressa a esperança no combate ao novo coronavírus, quando em janeiro de 2021 a enfermeira Mônica Calazans¹ do Estado de São Paulo foi a primeira pessoa vacinada no Brasil. Aquele dia trouxe a possibilidade de se pensar em uma nova realidade para lidar com a Covid-19, pois a esperança entrou em cena, a partir da ideia de que teríamos a

vacina para imunizar a população brasileira e logo nos livraríamos do coronavírus.

Contudo, vale a pena ressaltar que o governo brasileiro não teve um planejamento da aplicação eficaz da vacina, com a compra rápida quando oferecida pelos países produtores, assim como disseminou discursos que negavam a necessidade do uso da vacina para proteger a população do vírus (Caponi, 2020; Corrêa et al., 2020), não obstante o fato de o Programa Nacional de Imunização ser um dos mais reconhecidos pela sua eficiência. Além disso, apresentou um modo de se relacionar pouco diplomático com líderes de outros países, o que causou lentidão na compra de insumos para fazer a vacina no Brasil. Conforme Guilherme Loureiro Werneck, *“o Brasil perdeu muitas oportunidades de negociar vacinas e chega no ano de 2021 com apenas duas vacinas disponíveis”* (Jornal da USP, 2021). E, no atual contexto, podemos verificar que, no mês de abril de 2021, enquanto no Brasil a faixa etária de vacinação está ainda entre a população idosa (60-64 anos aproximadamente) na maioria de seus estados, em outros países os/as jovens já estão sendo vacinados/as, evidência que comprova a falta de uma política de saúde brasileira, ao nível nacional, pautada na vacina contra a covid-19.

Além disso, a aposta do governo brasileiro do uso de medicamentos como a cloroquina e a hidroxicloroquina para a cura e o tratamento precoce da Covid-19 disseminada pelo presidente Jair Bolsonaro, a partir de sua relação com o ex-presidente dos Estados Unidos, negligenciou ainda mais a gravidade da doença. Considera-se que o uso destas medicações apoiadas pelo governo não apresenta eficácia comprovada cientificamente de seu uso no tratamento da Covid-19, podendo desencadear nocivos efeitos colaterais e até da morte de pacientes (Corrêa, Vilarinho e Barroso, 2020).

Nesse sentido, emerge a necessidade de investimentos no trabalho dos/as cientistas

1 Primeira vacinada do país, a enfermeira Mônica Calazans ajuda a salvar vidas em SP. Disponível em: <Primeira vacinada do país, enfermeira Mônica Calazans ajuda a salvar vidas em SP | Governo do Estado de São Paulo (saopaulo.sp.gov.br)>. Data de acesso: 03/02/2021.

brasileiros/as para estudar sobre a doença. A outra cena emerge por meio da produção do medo generalizado produzido pelos efeitos do isolamento social, já previsto anteriormente por especialistas de saúde mental e demais especialistas em processos dolorosos de subjetivação perante as transformações das emoções e dos sentimentos que uma pandemia poderia causar na população (Lima, 2021).

Este isolamento vivenciado há mais de um ano pela pandemia e o acompanhamento diário dos quadros estatísticos publicados pela Organização Mundial de Saúde (OMS), Secretarias de Saúde dos municípios e Ministério da Saúde (MS) mostra que voltamos a vivenciar narrativas muito próximas ao cenário vivenciado pela população brasileira por meio da experiência da gripe espanhola (1918-1920). Mesmo sendo cenários políticos, econômicos e sociais diferentes, podemos perceber similitudes entre a Covid-19 e a gripe espanhola, pois ambas:

[] vitimaram milhares de pessoas, especialmente os setores mais pobres da população, houve suspensão de cerimônias fúnebres, adoção de isolamento social e paralisação de atividades produtivas. Nas duas, ocorreram intenso debate público sobre a doença, a morte, as formas de contaminação e as medidas governamentais adotadas (Kind e Cordeiro, 2020: 2).

Na pandemia da Covid-19, é notável que sentimentos de ansiedade, medo, angústia, estresse, que já assolavam parte da população (Lima, 2020), e doenças vinculadas ao sofrimento psíquico tornaram-se intensificadas nesta realidade (Lima, 2020; Humerez *et al.*, 2020; Dal'bosco *et al.*, 2020; Texeira *et al.*, 2020) de perdas sem possibilidades de rituais de despedida, bem como notícias sobre a chegada da nova variante do coronavírus no final de janeiro de 2021, no Estado do Amazonas, entre outras variantes detectadas em outros países. Estes fatos deixaram ainda mais atenta a OMS (G1, 2021) para os cuidados expressos em medidas protetivas (uso de máscara, limpeza e assepsia dos corpos e ambientes, distanciamento e isolamento social) para evitar mais pessoas contaminadas.

Nesse sentido, não se tem previsão de quando a pandemia da Covid-19 se findará, portanto, estudos já apontam que teremos problemas gerados pelas mudanças impostas pela pandemia e o cenário a *posteriori*, visto que ainda não se tem um diagnóstico e uma evidência de um prognóstico sobre “como será o amanhã?”

Não se pode deixar de considerar os avanços da ciência e da tecnologia que contribuíram para

o aumento da expectativa de vida e separaram a convivência de forma “racional” entre o mundo dos vivos e o dos mortos e daqueles/as considerados quase “mortos/as”, devido às doenças crônicas e degenerativas e os sinais corporais de finitude da vida que a velhice apresenta. Todavia esta separação era conduzida por meio de um ritual de despedida do corpo físico do morto, sendo que a preparação do ritual funeral organizado pela família contribui como uma forma de vivenciar um protocolo emocional, que funciona como um dever moral de reconhecer que o morto era importante e as pessoas sentirão saudades/falta sua. Desse modo, estes rituais na modernidade começaram a ser realizados com pouco choro, logo escândalos não eram bem-vistos, não fazendo parte da etiqueta, pois algumas emoções não se usam mais, contudo às mulheres, considerando a construção social da feminilidade, é permitido chorar (Elias, 2002).

Assim, falar sobre perdas, ou seja, mortes, tem sido um problema para os homens e as mulheres ocidentais, na medida em que, culturalmente, somos condicionados/as a ignorar esta realidade a partir da construção social das nossas emoções que nos separa do mundo dos mortos (Elias, 2002; Rodrigues, 2006) No contexto moderno pautado na ideia de ciência como conhecimento único e universal, não há condições de explicar para onde iremos depois da morte, pois, dizia Weber, a magia não toca mais as coisas neste contexto, “a ciência ‘livre de suas pressuposições, no sentido de uma rejeição dos laços religiosos, não conhece o milagre e a revelação. Se o fizesse, a ciência seria infiel a suas próprias pressuposições” (Weber, 1982: 102).

As cenas noticiadas no dia a dia da experiência brasileira sobre o colapso do sistema de saúde, bem como a construção das sepulturas por meio dos trabalhadores dos serviços funerários, trazem uma realidade que nem todos/as estão conseguindo vivenciar de forma tranquila e equilibrada. O aumento de doenças de cunho psicológico e psiquiátrico desencadeadas pela pandemia na população já tinha sido previsto por especialistas em saúde mental (Lima, 2020).

Este contexto tem exigido dos/as profissionais da saúde ainda mais controle emocional para lidar com a doença, criando táticas, a partir de seus conhecimentos, apesar das condições precárias de trabalho oferecidas nas unidades de saúde (Vedovato *et al.*, 2021), além do número significativo de mortes diárias dos/as pacientes. Estas podem gerar para muitos/as profissionais sentimentos vinculados à impotência diante do trabalho de “cuidar do outro”,

assim como o medo de se contaminar e contaminar membros de sua família de convivência.

Consideramos que, no contexto brasileiro, o trabalho em saúde é predominantemente feminino, como no caso da enfermagem, em que 85% é composto por mulheres (Silva e Machado, 2020), e, assim, as dinâmicas entre o trabalho profissional e o de cuidado familiar se intensificam no momento pandêmico, pois as ações de cuidado com a família ainda são destinadas às mulheres que vivem sob a pressão do cotidiano da linha de frente e a necessidade de cuidado com filhos e/ou familiares sob as suas responsabilidades (Bitencourt e Andrade, 2021).

Assim, consideramos que as dimensões das relações de gênero são cruciais nos estudos sobre as emoções de profissionais de saúde e a intensificação do trabalho na pandemia. Nesta abordagem, diversas cenas cotidianas configuram-se por meio de um cenário de permanente crise tanto no nível social quanto individual, considerando que as desigualdades sociais, assim como a pobreza, as violências e o racismo, têm se acentuado no contexto pandêmico brasileiro (Caponi, 2020; Santos et al., 2020; Kind e Cordeiro, 2020; Vedovato et al., 2021), o que faz com que todas as crises quando vivenciadas sejam materializadas a partir dos corpos/emoções (Scribano, 2013; Melucci, 2016) das pessoas nesta pandemia.

Vale a pena ressaltar que os/as profissionais da saúde são destaques entre os/as trabalhadores/as fundamentais nesta pandemia e mesmo os que estão em casa prestam inúmeros trabalhos à população, a fim de enfrentar a Covid-19. Suas atividades englobam desde teleconsultas a pessoas com os sintomas da Covid-19, a fim de ajudar a saúde física/mental da população, incluindo publicações de artigos científicos em revistas nacionais e internacionais de grande impacto, até informação à população por meio de *lives* sobre a doença. E estão, desde o início desta pandemia, trabalhando para a chegada da vacina no Brasil, mantendo diálogos em redes internacionais de cientistas para as pesquisas (Lima, 2020). Contudo, são aqueles/as que estão na linha de frente que hoje são os mais vulneráveis aos riscos da contaminação pelo novo coronavírus.

Nesse sentido, este artigo visa refletir as emoções vivenciadas pelos/as profissionais da saúde, buscando analisar quais sentimentos foram gerados nesta crise sanitária, avaliando que são eles/as que estão na linha de frente, portanto tem maior proximidade com a realidade da pandemia no Brasil. Trata-se de uma situação que permite elaborar uma

visão mais apurada do que é o cotidiano da doença no sistema de saúde hoje, além de necessitarem criar estratégias para encontrar ordem no *caos* desta pandemia. Porém, eles/as também estão mais expostos/as ao vírus, arriscando-se a fim de salvar vidas. Interessa-nos discutir os medos e as esperanças diante dos adoecimentos de si, de pessoas atendidas por eles/as e de colegas de profissão, assim como nos casos de morte intensificados na pandemia.

Aspectos Metodológicos

A metodologia do presente texto é do tipo qualitativa, com a utilização da técnica de análise de conteúdo a partir de Bardin (2006). No início da pandemia, as autoras coletaram 48 reportagens de mídias jornalísticas brasileiras *on line* do Jornal G1 (www.g1.com.br) e da UOL (www.uol.com.br). Usamos as reportagens escritas e as televisivas, cuja leitura prévia permitiu selecionar uma amostra de 20 reportagens para este artigo. Priorizamos depoimentos, entrevistas e relatos dos/as profissionais da saúde publicados nestes dois veículos de comunicação. Após a coleta, realizamos uma leitura atenta do material, a fim de encontrar achados correspondentes à temática das emoções.

Nesta primeira leitura, destacamos os termos que apareciam nos depoimentos dos/as profissionais com mais frequência, vinculados aos aspectos da subjetividade, portanto das emoções. Nesse caminho, encontramos temas vinculados às emoções para análise de conteúdo à luz do referencial da sociologia das emoções, dos estudos de gênero e feministas, assim como dos artigos contemporâneos sobre emoções na pandemia, especialmente entre os/as profissionais da saúde. Entre os temas, após leitura atenciosa, destacamos os seguintes: 1) Ser mãe e profissional na pandemia; 2) O cuidado na pandemia entre a morte e o medo de morrer; e 3) O ter vencido a morte na pandemia: as esperanças.

A ideia da realização desta pesquisa, por meio da análise de mídias jornalísticas *on line*, surgiu no contexto pandêmico em que as autoras estavam em isolamento social e, portanto, existia, neste período, a dificuldade de realizar uma pesquisa empírica com entrevistas, de modo que o uso dessas mídias proporcionaram uma aproximação das pesquisadoras com o objeto. Sendo assim, encaminhamos uma solicitação de dispensa ética (no. 06/2020 em 04 de maio de 2020) ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca da Fundação Oswaldo Cruz (Ministério da Saúde), visto que as notícias de jornais *on line* são destinadas ao

público e são de livre acesso.

Resultados e Discussão

1. Ser mãe e profissional na pandemia

A participação das mulheres profissionais da saúde nesta pandemia apresenta-se de forma bastante emblemática, preocupante e reverbera desigualdades de gênero pautadas no processo de divisão sexual do trabalho (Bitencourt e Andrade, 2021). Considerando que brasileiras ainda têm suas identidades de gênero moldadas a partir da ideologia da maternidade, a sua posição na família, estruturada a partir dos moldes patriarcais, quando são mães, leva-as a se sentirem responsabilizadas ou se autorresponsabilizarem pelo trabalho reprodutivo (Bitencourt, 2019).

Uma vez que o trabalho de cuidado tem sobrecarregado as mulheres e contribuído para acentuação do sentimento de culpa, a grande maioria das mulheres mães tende a se sentir assim, caso seus filhos adoçam, por sacrificar sua condição de ser somente mãe ao assumir ser profissional da saúde também. Nesse sentido, a mãe profissional da saúde tem um trabalho que a deixa mais exposta ao coronavírus, mais vulnerável a se contaminar com mais frequência, diferente de outras, que estão podendo fazer o isolamento social e acompanhar a aprendizagem dos filhos durante a pandemia (Charczuk, 2020). No caso das profissionais de saúde que se arriscam para salvar vidas, estas relataram, nas reportagens, que sentem medo de levar o vírus para casa e contaminar os filhos, conforme a fala:

[...] tive que me afastar e o medo tomou conta de mim. Medo de morrer, de deixar meus filhos pequenos e o maior medo: de ter transmitido para eles (Profissional de Saúde in Silveira, 2020a).

Nós saímos todos os dias para trabalhar, para cuidar da família dos outros e deixamos em casa nossa família. E no momento em que a gente mais precisa de um abraço, de um carinho da família, a gente não tem. Eu, por exemplo, deixo em casa as coisas, duas filhas. E, assim como eu, a grande maioria dos profissionais do hospital regional. Eu chego aqui, tenho que focar no trabalho, contudo eu estou com a cabeça nos meus familiares também. O lado ruim de tudo isso, nós, profissionais da área da saúde, temos que manter uma certa distância daqueles que amamos. Nesse momento, eu me vi tendo que tomar uma grande decisão, que era não só cuidar da minha família, mas poder estar junto com a minha equipe, para poder ajudar a todos os pacientes que procurarem nosso serviço. Saio da minha casa todos os dias, com a missão de ser

apoio a todas as necessidades daqueles que estão na linha de frente. (Profissional de saúde in Globo Play, 2020a).

Além do medo de contaminar os filhos, muitas mulheres já contaminadas pelo coronavírus comentam que sentem dificuldades para fazer a quarentena, especialmente quando os filhos são pequenos e não entendem o que está acontecendo. As crianças têm apresentado dificuldades para lidar com a pandemia, devido ao isolamento social e distanciamento, que fez com que seus cotidianos fossem alterados, pois as escolas fecharam e as pessoas que elas tendem a ter mais contatos nesta pandemia têm sido a família (Charczuk, 2020). De acordo com o depoimento da profissional da saúde, podemos perceber como esta condição da mulher mãe, que está com Covid-19, pode ter efeitos negativos sobre as emoções das crianças, pois elas não compreendem o que está acontecendo e tendem a ficar confusas em relação a este novo modo de “cuidar do outro” e de si que a pandemia trouxe. Ou seja, “quem ama não abraça, não põe em risco a sua saúde e a saúde do outro”, conforme o relato de uma profissional da saúde:

Tenho filho de 3 anos que amanhã completa 4. É muito difícil, ele chora o tempo todo na porta. ‘Mamãe não me ama mais, não mamãe’. Aí eu falo que é por conta do coronavírus, tem que ficar longe. mas é muito difícil, muito complicado (Profissional de saúde in Diniz, 2020)

O trabalho de reprodução social tem sido objeto de estudos, sobretudo nas pesquisas advindas do feminismo marxista, que o considera um trabalho de pouca valorização social e destinado, sobretudo, às mulheres de classes sociais populares e médias. Nesse sentido, o cuidado é aprendido através do processo de socialização das mulheres e, portanto, ele não tem nada de natural, já que, por meio dele, houve o desenvolvimento do capitalismo na sociedade contemporânea, graças ao trabalho de muitas mulheres na dinâmica do espaço privado (Federici, 2019). Assim, consideramos que, no contexto pandêmico, ao analisarmos o trabalho dessas profissionais de linha de frente, os atributos da maternidade e do cuidado com familiares devam ser considerados, de modo a refletir sobre as emoções que perpassam a dinâmica do trabalho em hospitais e clínicas, mas também com a esfera privada e suas intensificações, devido ao aumento das demandas de trabalho (Bitencourt e Andrade, 2021).

2. O cuidado na pandemia: entre o medo de morrer e a morte.

As atividades de cuidado na esfera privada,

ou seja, aquelas realizadas nas instituições de saúde, contam com profissionais de diferentes formações e trajetórias no mercado de trabalho. No Brasil, assim como em outros lugares do mundo, a pandemia tem sido enfrentada por psicólogos, médicos, enfermeiros, técnicos e auxiliares de enfermagem, fisioterapeutas, nutricionistas, dentre outros, que têm exercido o cuidado em saúde para que ocorram prevenção e controle da doença, assim como nas atividades intensivas com as pessoas em condições graves da Covid-19.

O saber lidar com o processo de adoecimento e morte no cuidado é aprendido na formação profissional, mas sobretudo no cotidiano das atividades, já que este impõe a necessidade da construção de saberes tácitos para agir diante das dificuldades e desafios que o trabalho apresenta (Andrade, 2015). Nesse sentido, os estudos sobre o trabalho de cuidado apontam as emoções como centralidade nas relações entre os profissionais e as pessoas cuidadas, que vão desde o seu controle para não chorar ou manifestar a compaixão até as expressões de raiva, dissabores, alegrias e contentamentos (Soares, 2012; Molinier, 2013, Andrade, 2015).

Desse modo, este novo modo de “cuidar do outro e de si” que a pandemia tem exigido, especialmente a partir da necessidade de distanciamento social entre as pessoas, tem se apresentado não só como um novo protocolo de cuidado, mas também como uma possibilidade de as pessoas criarem novas táticas para se relacionar e cuidar do corpo/emoções a partir do uso das novas tecnologias que incluem cursos virtuais, aulas de exercícios e terapia virtual, que, neste contexto, vão se configurando em novas linguagens, códigos, portanto expressividades para “sobreviver” a uma realidade que parecia muito distante de todos nós (Charczuk, 2020; Filho e Tritany, 2020).

Considera-se, neste contexto de pandemia, que os abraços não são aconselhados, sendo o não tocar, o não abraçar uma medida preventiva para combater a contaminação do coronavírus altamente infeccioso. Segundo um relato de um profissional da saúde, a ausência do contato físico contribui para o cuidado de sua família:

Além da saudade da família, faz falta um simples ato de carinho. Há quanto tempo você não dá um abraço em uma pessoa? Conforme relato: Há cerca de 40 dias. Minha filha, meus pais, meus amigos, meus pacientes e você não se dá conta disso né? Como é importante o abraço” (médico).

“Obviamente sentindo falta dos meus familiares né? mas esse serviço está sendo fundamental para todo profissional de saúde né? se eu não amasse a minha família eu estaria em casa agora, eu não estaria protegendo a minha mãe, não estaria protegendo os meus irmãos. Então, realmente é uma atitude de amor mesmo me afastar aqui. (Profissional de saúde in G1, 2020a)

Considerando os riscos aos quais estão expostos os/as profissionais da saúde por meio do trabalho que fazem, estes têm convivido com o medo diário de serem contaminados/as, este medo aparece como um dos fatores que têm produzido muito estresse entre eles/as, pois a contaminação pode desencadear os sintomas da doença, desde febre até dificuldades respiratórias e, em alguns casos, mortes, como eles/as têm acompanhado durante seus cotidianos nas unidades de saúde:

Porque a gente está na linha de frente. Então, está dando a cara a tapa, com maior risco de contaminação, somos nós, em estar 24 horas no leito do paciente (Profissional de saúde in G1, 2020a).

Eu estou vivendo constantemente com medo, medo de ficar doente. Eu tenho vários amigos que estão assim, muito desgaste, muito estresse, tão grande, e já desenvolvendo até, para se dizer, uma síndrome do pânico (Profissional de saúde in G1, 2020a)

Mesmo a morte fazendo parte do cotidiano dos/as profissionais da saúde, que trabalham em unidades de terapia intensiva, muitos/as deles/as há anos, na pandemia esta intensificação do número de óbitos diários registrados nas unidades de saúde tem produzido uma experiência com a morte e com os mortos que podem constar até mesmo entre seus colegas de profissão, conhecidos ou familiares. Pode ser esta uma experiência traumática que reflete a vivência em contextos pandêmicos, situações que já tinham sido anunciadas na história da saúde pública (Kind e Cordeiro, 2020; Schwarcz, 2020). Os/as profissionais vivenciam ininterruptamente a morte de pacientes, situações que se repetem entre eles quando a Covid-19 anuncia a incerteza entre a vida e a morte para quem se contamina. Considerando que os relatos narrados entre eles/as são frequentes, falam geralmente sobre aquela pessoa que chegou com problemas aparentemente leves, mas que, em pouco tempo, seu quadro agravou-se, muitas vezes, precisando ser intubado e morrendo sem despedidas.

Sobre a morte, Elias (2001) destaca a separação que se tornou evidente entre o mundo

dos vivos e dos mortos na modernidade, analisando que, antes do século XIX no Ocidente, os mortos eram tratados de forma mais próxima, sem sentimentos de estranheza ou repulsão pelos vivos, de modo que estes eram quem arrumava os corpos de seus familiares mortos para os rituais fúnebres. Assim, quando ocorreu de forma mais intensa essa separação entre vivos e mortos, a morte se racionaliza a partir da compra de serviços funerários, portanto começa-se a ter uma nova construção social dos sentimentos sobre quais deles deveriam ser vivenciados quando perdemos alguém, considerando que a morte só se apresenta como um problema para os vivos, ou seja, entre os entes que ficam (Elias, 2001).

Partindo da ideia de produção dos sentimentos e manifestação das emoções quando a pessoa morre na pandemia da Covid-19, há uma realidade que extrapola a falta de controle por meio do empilhamento de corpos em hospitais, aumento do espaço físico nos necrotérios, cemitérios com escavações diárias para enterrar corpos e, somando-se a isto, um cenário em que muitas crianças estão ficando órfãos na pandemia. Considera-se que vivenciamos agora uma situação mais intensa da Covid-19 no Brasil, se compararmos o aumento do número de óbitos e contaminados de 2020 a 2021, pois houve uma elevação significativa de pacientes jovens internados e muitos que têm ido a óbito sem apresentar quadro de comorbidades.

O cenário na saúde pública brasileira é bastante favorável a criar quadros de ansiedade entre seus profissionais (Dal'bosco et al., 2020) sobre o que está por vir, pois a experiência é lidar com uma doença que não se tem previsão de como ela irá se desenvolver nos corpos dos pacientes, conforme o relato da enfermeira:

Mas desta vez está sendo diferente. Porque os pacientes entram conversando, mas com falta de ar. E, em muito pouco tempo, pioram e morrem. Não temos o menor tipo de controle em relação aos pacientes e isso nos assusta muito (Profissional de saúde in Teixeira, 2020).

Além desta confiança/segurança abalada, vinculada a ideia de controle que o conhecimento científico trouxe para a saúde pública na emergência da modernidade (Giddens, 1991; Elias, 2001), prevendo assim a eficiência de sistemas peritos para lidar com as doenças por meio do conhecimento científico e tecnológico, a Covid-19 retoma traumas já vivenciados historicamente pela população e a ideia de incerteza instaura-se neste contexto (Schwarcz, 2020).

Entretanto, para combater a pandemia, as pesquisas científicas apresentam-se como de extrema importância e necessidade para enfrentarmos este momento, mesmo que o negacionismo e o discurso neoliberal pautado no interesse econômico e político tenham levado a desresponsabilizar o governo sobre o que está acontecendo (Caponi, 2020).

A fala de uma enfermeira que trabalha na linha de frente da Covid-19 revela como, nesta situação dramática, não há a quem recorrer. O controle emocional e os sentimentos que extrapolam em um contexto de crise conduzem estes/as profissionais a terem que fugir de seus processos subjetivos para trabalhar, pois sua presença neste cenário intensifica-se mais, uma vez que “quem cuida não tem sido cuidado”.

Estamos todos com crise de ansiedade e pânico, somos pessoas experientes, que lidam com óbitos com frequência. E quem cuida da gente? Ninguém. A batalha é diária tentando controlar nossa saúde mental” (Profissional de Saúde in Teixeira, 2020).

Além do sentimento de ansiedade confirmado, a partir de diversos relatos analisados dos/as profissionais da saúde na pandemia, o medo generalizado nas vivências cotidianas, ou seja, como serão os próximos dias nesta pandemia, somam-se às experiências de serem identificados como possíveis transmissores do vírus, portanto alvo de estigmas e exclusões quando estão fora da unidade de saúde (Lima, 2020). O relato desta mulher profissional da saúde é emblemático para pensarmos nestas produções de sofrimentos que vêm de todos os lados, refletindo nos corpos/emoções dos/as profissionais da saúde (Scribano, 2013):

Estou ansiosa, com muito medo. Eu recebi um recado no para-brisa do meu carro: mude daqui, você vai contaminar todo o condomínio. Sinto que não entram no elevador se eu estou. Sinto um aperto no peito, choro todo dia (Profissional de saúde in G1, 2020a).

Os/as profissionais da saúde, além de estarem com esta intensa produção de sentimentos como ansiedade, estresse, medo, angústia na pandemia da Covid-19, sentimentos que comprometem diretamente o seu quadro de saúde mental, ainda precisam lidar com o medo e a insegurança das pessoas cuidadas. Quem é formado na área da saúde tende a ter subsídios para o cuidado de doenças e para presenciar a morte de pessoas que não têm vínculo de parentesco/consanguíneo. Contudo, a incerteza que a pandemia gerou trouxe a narrativa de morte de forma mais dramática, pois elas estão sendo vistas em

muitas situações e recebendo o rótulo de “heroínas” (Scribano e De Sena, 2020; Bitencourt e Andrade, 2021). Esta menção de heroínas pode também gerar ainda mais o sentimento de impotência em curar a dor do outro, não apenas dos/as portadores da Covid-19, mas de seus familiares, o que pode ser visto na fala da profissional:

Tirei a hora do meu descanso para chorar. Era uma madrugada, e eu só conseguia pensar naquele paciente que segurou a minha mão e implorou para não morrer. Quase todos pedem a mesma coisa. Esse paciente não resistiu, mas a imagem dele querendo viver não sai da minha cabeça. Tentamos ser porta-vozes da esperança, dizer que vai ficar tudo bem, que logo estarão em casa. Pessoas que não entraram tão mal vão para o tubo e morrem, de um dia para o outro. E para os que entram mal, a gente já sabe qual vai ser a sentença. Para mim, só resta engolir o medo, o choro, o cansaço e as dores, Ana Carla, enfermeira de hospital público no Rio. (Profissional de Saúde in Teixeira, 2020).

Assim, as pressões e a intensificação das atividades de cuidado convergem na necessidade de ser alguém que poderia contribuir para salvar a vida e gerar esperança neste contexto de morte. Quando falamos de esperança neste texto, trazemos a ideia de contribuição necessária e insubstituível de que cientistas, médicos/as, enfermeiros/as e todos/as estão trabalhando para garantir o controle da pandemia.

São pacientes assustados, pacientes inseguros, pacientes solitários. A gente percebe que se assustam até com a nossa aparência. Nós precisamos usar uma paramentação grosseira, bastante impactante, que não consegue revelar nosso rosto e isso gera realmente um certo receio nesses pacientes que já trazem consigo muito medo (Profissional de saúde in Silveira, 2020b)

O sofrimento gerado neste contexto da Covid-19 também pode ser um catalisador para efetivar uma ação positiva diante da pandemia (Dejours, 1992), que os/as profissionais da saúde estão criando quando informam, com seus conhecimentos, à população que é para “ficar em casa”. Esse apelo expressa o cotidiano e a sobrecarga de trabalho que os órgãos de saúde como a OMS e Ministério da Saúde já previam no contexto pandêmico. O cuidado por meio das medidas protetivas seria uma forma de cuidar de si e dos outros, pois não há leitos e Unidades de Terapia Intensiva (UTI) para todos/as, conforme o depoimento da profissional da saúde: “O medo é

até positivo no sentido de um autocuidado, ou seja, eu entendo a gravidade da situação, mas posso me proteger disso. O que eu tenho que fazer então para eu poder me proteger da situação, que é um risco para a minha saúde?” (Profissional de saúde in G1, 2020a). Nesse sentido, o medo pode ser positivo, pois ele pode gerar atenção para o cuidado, o que tem sido central nesta pandemia.

Contudo, a condição de ter vencido a Covid-19, ou seja, ter se recuperado desta doença, não quer dizer que algumas pessoas não terão sequelas depois, como problemas cardiovasculares (Askin et al, 2020) e pulmonares (Lessa et al., 2021), entre outras consequências, algo que pode ser difícil para as pessoas que “venceram a Covid-19” apagar de suas memórias corporais: a experiência de ter tido esta doença ainda misteriosa para a ciência, se considerarmos como o vírus atua de modo diferente e imprevisível em cada ser humano. De acordo com a profissional de saúde, percebemos a necessidade do autocuidado desta classe trabalhadora:

Tem que investir principalmente no acompanhamento psicológico. Quando acabar a pandemia, todos vão estar gozando de plena saúde e nós vamos estar exaustos, depressivos, ansiosos porque deixamos a família para enfrentar essa pressão. Uma pandemia que eu nunca vi na minha geração e estou na frente da batalha. Quem cuida precisa se cuidar (Profissional de Saúde in Silveira, 2020a)

Nesse sentido, os/as profissionais da saúde apontam as doenças psicológicas, que afetam o seu bem-estar emocional, colocando-os/as em necessidade de serem assistidos/as, pois os resultados de tudo que estão vivendo podem ser desastrosos, no que tange não apenas à contaminação pelo vírus e suas vivências da doença, mas a ter que lidar com o controle emocional. A convivência diária com mortes que a doença tem provocado e o medo de contaminar a família tendem a intensificar os problemas de ordem emocional e psíquica, bem como têm feito muitos profissionais se utilizarem de psicoativos para curar as dores emocionais (Roudinesco, 2000), que, com um tratamento terapêutico a longo prazo, poderia gerar um auto entendimento do estresse, da ansiedade generalizada e do medo, como os sentimentos mais frequentes nesta realidade social, conforme os depoimentos a seguir:

Muitos profissionais relatam que hoje estão usando mais medicamentos como ansiolíticos antidepressivos, não é? Medicamentos que induzem o sono (professora universitária in G1,

2020a).

A queixa de insônia tem sido recorrente, por vezes, eu vejo pessoas chorando no trabalho. Uma pessoa, por exemplo, que está triste, ela fica menos atenta. Uma pessoa que está cansada, ela também fica menos atenta. Tem uma dificuldade de tomar as melhores decisões, têm o risco de adoecimento em saúde mental (Psiquiatra in G1, 2020a).

As emoções são expressas no corpo, como a sensação de taquicardia e tremores corporais e, assim, os sentimentos e as sensações manifestadas precisam ser controlados por eles/as, pois necessitam continuar no trabalho da linha de frente para salvar vidas:

O hospital em que trabalho me dá todo o suporte e material de proteção, e mesmo assim a gente sente. Já estava há 30 dias fazendo plantão, até que tive o pior dia de todos. Acordei com taquicardia e trêmula, mas consegui me acalmar e fui trabalhar. Durante o plantão, esses sintomas voltaram ainda piores, o corpo inteiro tremia, suava frio e o peito apertado chegava a doer, mas precisava continuar. No final da tarde, tive outra crise de ansiedade. Nunca senti nada parecido na minha vida, não conseguia controlar, fiquei assustada com o que estava sentindo. Não está sendo fácil para nenhum de nós da área da saúde, diariamente vendo pacientes sendo internados, confirmar a Covid, e ver o agravamento. Diariamente, vendo colegas apresentar sintomas e se afastar, vendo outros partirem. Orando a Deus por mim, pelos meus e por todos, pedindo que essa fase ruim acabe o quanto antes ou vamos pifar de verdade (Profissional de saúde in Teixeira, 2020).

As sensações como a falta de controle sobre o processo de adoecimento, o cuidado de pessoas e o medo de enlouquecer, conforme o depoimento da profissional de saúde, “pedindo que essa fase ruim acabe o quanto antes ou vamos pifar de verdade”, são expressos no corpo (Melucci, 2016). Ou seja, corpos que gritam, reclamam e choram, logo expressam emoções incontrolláveis e sensibilidades que não foram condicionadas, enquanto profissionais, para vivenciar a intensificação do processo de adoecimento e morte diante da pandemia.

Nesse sentido, programas de atendimento psicológico *online* para prevenir problemas de saúde mental têm sido desenvolvidos por órgãos de saúde (Lima, 2020). Profissionais da área da psicologia também se apresentam na formação de redes de solidariedade para ajudar a todos/as que estão nesta situação de adoecimento e sofrimento:

muitas pessoas precisam de amparo, em meio às preocupações e incertezas que a pandemia pode provocar. O que a gente percebe é que há uma questão coletiva de ansiedade. Por mais que esteja todo mundo em um mesmo barco, cada um vai sofrer por motivos diferentes (Psicóloga in Freire e Grael, 2020).

O cuidado com as questões de saúde mental dessas profissionais, logo uma “luz no fim do túnel”, traz a tentativa de conhecimento sobre o que está acontecendo não apenas no plano institucional, mas nas microrrelações e no plano subjetivo, que trabalham a necessidade do sujeito de compreender o seu contexto, ou seja, os porquês da existência. Dessa forma, as alternativas de autoconhecimento apresentam-se nesta pandemia por meio do discurso da resiliência, ou seja, abordagens terapêuticas que se destinam a contribuir para as pessoas saberem lidar com momentos difíceis gerados pela vida na pandemia, portanto contempla-se a ideia de o/a profissional ter o “controle” sobre suas emoções para continuar a trabalhar.

3.O ter vencido a morte na pandemia: esperanças.

Sobre profissionais da saúde que “venceram a Covid-19”, também podemos perceber um discurso positivo e otimista em relação à superação social da crise sanitária. Segundo o relato de um médico psiquiatra que teve a doença, é necessário estar ciente de outros períodos históricos que a humanidade já atravessou:

Nós passamos por outras pandemias, nós vamos passar por esta e eu acredito agora, mais do que nunca, que a gente esteja cada vez mais próximo de uma cura pra isso, não é? Então todo esse desespero, toda essa angústia vai ser em vão, não é? Então por isso eu acredito muito que essa equalização da questão emocional vai servir bastante para que a gente possa transmitir para outras pessoas que a gente consegue (Médico psiquiatra InG1, 2020c).

Através do depoimento desse médico, podemos perceber uma perspectiva durkheimiana, no qual o social se sobrepõe ao indivíduo, sendo a morte um fato social normal, pois, nos pressupostos durkheimianos, os indivíduos se vão e a sociedade fica (Durkheim, 2007). Também vale a pena ressaltar a dificuldade de perceber criticamente os problemas de ordem social e política que foram acentuados nas pandemias (Kind e Cordeiro, 2020) e, no caso da Covid-19, as violências que os profissionais da

saúde vivenciam diante da estrutura que lhes é disponibilizada para trabalhar no sistema público (Vedovato et al., 2021), o corte de investimento em saúde nos últimos anos, o negacionismo e a perseguição aos/as cientistas brasileiros/as².

É também afirmado, a partir de relatos analisados, os efeitos positivos para a cura da Covid-19. Há o desenvolvimento da empatia por parte do profissional da saúde para ajudar as pessoas que estão internadas nos hospitais, pois o tempo prolongado que essas pessoas ficam nos hospitais tendem a gerar sentimentos de gratidão das pessoas em relação ao serviço prestado pelos profissionais, assim como uma espécie de “apego” quando a luta é pela vida. Conforme o relato a seguir, podemos perceber como o trabalho de cuidado é fundamental e gerador de sentimentos positivos para os pacientes com Covid-19:

Edna ficou três semanas no hospital, sendo dez dias na UTI, antes de voltar para casa. No período em que ficou internada, a interação com outras pessoas parece ter sido fundamental no processo de cura: “Fui conhecendo as pessoas, sou uma pessoa de fácil comunicação. Ali a gente fica muito solitário, então com todo mundo que entrava, eu puxava conversa e sempre tinha aquela força, aquela empatia. Quando eu estava no pior momento, eu tive esse apoio da equipe. Não só os médicos, mas os auxiliares de enfermagem que entram para dar o banho, para fazer todos os cuidados na gente. Nesse momento, é como a gente vê a importância do trabalho dessas pessoas” (paciente hospitalizada in Silveira, 2020b).

É impossível não se emocionar com cada paciente recuperado ou mesmo quando um paciente vai a óbito. O envolvimento é total, é absoluto (profissional de saúde in Silveira, 2020b).

Além desse “envolvimento que é total e absoluto”, como expõe o relato anterior com os pacientes, também podemos constatar que, em meio ao medo, há esperanças. Os rituais de comemoração das pessoas que venceram a Covid-19 trazem uma possibilidade de esperança que se contrasta com todo o medo generalizado que tomou o cenário brasileiro no último ano desde que a pandemia se instalou em seu território. O ritual dos recuperados simboliza que “a vida continua” apesar da Covid-19, ou seja, no meio da doença e das mortes, há a possibilidade de curas.

2 Recente artigo publicado na revista Science trata desta questão de o atual governo brasileiro de Jair Bolsonaro construir um ambiente hostil para os cientistas, assim como atacá-los. Para mais informações, ver: SCOBAR, H. (2021).

Nesses rituais dos recuperados da Covid-19, os/as profissionais da saúde e os familiares encontram-se nos *halls* dos hospitais, geralmente com balões brancos simbolizando a esperança, a resistência humana diante desta doença, de modo que o/a recuperado/a chega de cadeira de rodas para ser conduzido ao veículo da família, está com uma folha na mão escrito seu nome completo e “eu venci a Covid-19”. Os dizeres do cartaz do paciente certamente carrega no plano simbólico a mensagem de que alguém estava em uma guerra diante da vida e da morte e resistiu, a vida venceu a morte. Conforme o relato da enfermeira acima, podemos constatar a sensação de conforto e alegria diante dos/as pacientes recuperados/as da Covid-19. Nesse sentido, sentimentos e emoções vão sendo moldados e atravessados pela ideia de luta pela vida, que faz parte da formação em saúde.

Os/as profissionais, diante deste cenário de Pandemia, dizem sentir conforto com os pacientes recuperados, conforme relatado na mídia jornalística: “Ela já se despediu de colegas e pacientes que não resistiram à doença, mas também viveu momentos de alegria a cada alta médica que presenciou” (Uol, 2020).

Sendo assim, ficam evidenciadas as ligações afetivas como um processo social (Elias, 2001; 2009), em que os profissionais de saúde aprendem coletivamente sobre como lidar com os adoecimentos e as mortes. Vivem emoções que são permeadas pelos sofrimentos de ver a morte de outros e dos riscos para si, mas que, ao longo desta pesquisa, verificamos que a elaboração do ter esperanças é uma das estratégias de permanência no cotidiano de trabalho, apesar das dificuldades expressas pelas condições de trabalho nem sempre favoráveis para o cuidado em saúde, tal como apontada pela pesquisa de Vedovato et al. (2021).

Considerações finais

O presente texto buscou trazer uma análise dos sentimentos e das emoções gerados na pandemia da Covid-19, a partir da experiência do/a profissional de saúde da linha de frente no cenário brasileiro. Neste a ansiedade, o medo, o estresse e as doenças de cunho emocional e psíquico como a depressão apareceram, conseqüentemente, o uso de psicofármacos para continuar trabalhando pela necessidade de sobrevivência, garantindo, assim, o controle das emoções para estes/as profissionais. Contudo, esta experiência traumática poderá gerar problemas emocionais e psíquicos a longo prazo,

pois camuflar os sentimentos, a fim de racionalizar o tempo para trabalhar, comprova a falta de programas destinados ao autocuidado destes/as profissionais e de políticas públicas para a promoção de sua saúde.

A morte que ronda este cenário produz o medo de morrer, assim como a esperança de ter vencido a Covid-19, que traz o sentimento de alegria e satisfação por estarem na linha de frente. A cura da Covid-19, comemorada com rituais produzidos para aqueles que venceram a doença, pode ser interpretada como profissionais portadores de um corpo que resistiu a uma “tragédia”.

A dicotomia e a complexidade que marcam este cenário trazem o cotidiano destes/as profissionais e a necessidade de se pensar em programas e políticas públicas eficientes para o acompanhamento de cuidado terapêutico comprometido em trabalhar as emoções que marcam esta tragédia que a humanidade vivencia atualmente.

A vida nunca mais será como antes, sendo que toda crise ocorre para fazer transformações tanto no plano social quanto individual. Assim, os corpos/emoções destes/as profissionais moldados pela pandemia poderão trazer a possibilidade reflexiva para as futuras gerações que escolhem trabalhar na área da saúde. Ou seja, pensar em táticas e estratégias para uma formação que conduza não apenas ao cuidado do outro, mas uma cultura preventiva para o cuidado de si.

Referências bibliográficas

ASKIN, L., TANRIVERDI, O., ASKIN, H. S. (2020) “O Efeito da doença de Coronavírus 2019 nas doenças cardiovasculares”. *Arq Bras Cardiol.* 114(5), p. 817-822.

ANDRADE, C. B. (2015). *O trabalho de cuidar e educar: Gênero, saber e poder* (1º ed). Appris.

BARDIN, L. (2016). *Análise de conteúdo*. 3ª. ed. Edições 70.

BITENCOURT, S. M. (2019). “A Maternidade para um cuidado de si: desafios para a construção da equidade de gênero”. *Estudos de Sociologia*. v. 24, p. 261-281.

BITENCOURT, S. M, ANDRADE, C. B. (2021) “Trabalhadoras da saúde face à pandemia: por uma análise sociológica do trabalho de cuidado”. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 26, p. 1013-1022.

CAPONI, S. (2020) “Covid-19 no Brasil: entre o negacionismo e a razão neoliberal”. *Estudos Avançados*. 34 (99), p. 209-223.

CHARCZUK, S. B. (2020). “Sustentar a Transferência no Ensino Remoto: docência em tempos de pandemia”. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 45, n. 4,

e109145.

CONASS (2021). Conselho Nacional de Secretários de Saúde. Painel Conass Covid-19. Disponível em: <https://www.conass.org.br/painelconasscovid19/>.

CORRÊA, M. C. D. V., VILARINHO, L., BARROSO, W. B. G. (2020). “Controvérsias em torno do uso experimental da cloroquina / hidroxiclороquina contra a Covid-19: “no magic bullet””. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 30(2), p. 1-21.

DAL’BOSCO, E. D., FLORIANO, L. S. M., SKUPIEN, S. V., ARCARO, G.; MARTINS, A. R., ANSELMO, A. C. C. (2020). “Saúde mental da enfermagem no enfrentamento da COVID-19 em um hospital universitário regional”. *Rev Bras Enferm.* 73, p. 1-7.

DEJOURS, C. (1993). *Travail: usure mentale*. De la psychopathologie du travail à la psychodynamique du travail. Paris: Bayard Editions.

DINIZ, A. (2020). Número de profissionais da área de saúde que testaram positivo para Covid-19 cresce no Maranhão. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2020/04/22/numero-de-profissionais-da-area-de-saude-que-testaram-positivo-para-covid-19-cresce-no-maranhao.ghtml>. Acesso em: 13 abr. 2021.

DURKHEIM, E. (2007). “O que é fato social?” in Durkheim, E. *As regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, p. 1-13.

ELIAS, N. (2001). *A solidão dos moribundos, seguido a arte de envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.

(_____) (2009). “Sobre os seres humanos e suas emoções: um ensaio sob a perspectiva da sociologia dos processos” in GEBARA, A.; WOUTERS, C. *O controle das emoções*. João Pessoa: Editora Universitária: UFPB, p. 19-46.

FEDERICI, S. (2019). *O ponto zero da revolução: Trabalho doméstico, reprodução e luta feminista* (1º ed). Elefante.

FILHO, A. B. C., TRITANY, E. F. (2020). Covid-19: importância das novas tecnologias para a prática de atividades físicas como estratégia de saúde pública. *Cad. Saúde Pública*. 36(5), p. 1-5.

FREIRE, F.; GRAEL, F. (2020). RJ tem 6 mortes e mais de 1,8 mil profissionais da saúde afastados pela Covid-19: “Levou um pedaço nosso”, diz filha de vítima. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/04/21/rj-tem-ao-menos-4-mortes-e-mais-de-18-mil-profissionais-da-saude-afastados-pela-covid-19-levou-um-pedaco-nosso-diz-filha-de-vitima.ghtml>. Acesso em: 1 mar. 2021.

GIDDENS, A (1991). *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP.

HUMEREZ, D. C., OHL, R. I. B., SILVA, M. N. C. (2020). “Saúde dos profissionais de enfermagem do Brasil no contexto da pandemia Covid-19: ação do conselho

federal de enfermagem". *Cogitare e Enferm.* 25, p. 1-10.

KIND, L., CORDEIRO, R. (2020). "Narrativas sobre a morte: a gripe espanhola e a Covid-19 no Brasil". *Psicologia e Sociedade*. 32, p. 1-19.

LESSA, A. C., MACHADO, E. C., MALAFAIA, L., SOUZA, R. M. (2021). "Cor pulmonale Pós Covid-19: um relato de caso". *Brazilian Journal of Development*, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 16556-16562

LIMA, R. C. (2020). "Distanciamento e isolamento sociais pela Covid-19 no Brasil: impactos na saúde mental". *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 30(2), p. 1-10.

MELUCCI, A. (2016). *Cuerpos extraños*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos.

MOLINIER, P. (2013). *O trabalho e a psique: Uma introdução à psicodinâmica do trabalho* (1a.). Paralelo 15.

SANTOS, M. P. A., NERY, J. S., GOES, E. F., SILVA, A., SANTOS, A. B. S., BATISTA, L. E., ARAÚJO, E. M. (2020). "População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde". *Estudos Avançados*. 34 (99), p. 225-243.

SCRIBANO, A. (2013). "Sociologia de los Cuerpos/ Emociones". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*. 10(4), p. 93-113.

SCRIBANO, A. e DE SENA A. (2020). "The new heroes: applause and sensibilities in the era of the Covid-19". *Culture Studi Soc.* 5(1):273-285.

SOARES, A. (2012). "As emoções do care" in H. S. HIRATA, N. A. GUIMARÃES, & A. FONTES (Orgs.), *Cuidado e cuidadoras: As várias faces do trabalho do care* (p. 44-59). Atlas.

RODRIGUES, J. C. (2006). *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

ROUDINESCO, E. (2000). *Por que a psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SCHWARCZ, L. M. (2020). *A bailarina da morte: a gripe espanhola no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

SILVA, M. C. N., MACHADO, M. H. (2020). "Sistema de Saúde e Trabalho: desafios para a Enfermagem no Brasil". *Ciência & Saúde Coletiva*, [S. l.], v. 25, n. 1, p. 7-13.

VEDOVATO, T. G., ANDRADE, C. B., SANTOS, D. L., BITENCOURT, S. M., ALMEIDA, L. P., SAMPAIO, J. F. S. (2021). "Health workers and COVID-19: Flailing working conditions?" *Revista Brasileira de Saúde Ocupacional*, 46, e1. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2317-6369000028520>. Acesso em: 13 abr. 2021.

WEBER, M. (1982). "A ciência como vocação" in WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, p. 154-183.

Fuentes

G1. (2020a.). Profissionais de saúde lidam com medo e pressão no combate ao coronavírus. Fuentes. G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2020/04/26/profissionais-de-saude-lidam-com-medo-e-pressao-no-combate-ao-coronavirus.ghtml>. Acesso em: 27 fev. 2021.

G1. (2020b). Profissionais da saúde que tiveram Covid-19 relatam desafios na rotina: "medo muito grande". G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-carlos-regiao/noticia/2020/04/30/profissionais-da-saude-que-tiveram-covid-19-relatam-desafios-na-rotina-medo-muito-grande.ghtml>. Acesso em: 13 abr. 2021.

G1. (2020c). Psiquiatra que está com Covid-19 conta como está lidando com a solidão da quarentena. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/8496068/>. Acesso em: 13 abr. 2021.

G1 (2021). Variantes do coronavírus: o que se sabe até agora. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2021/01/04/nova-variante-do-coronavirus-o-que-se-sabe-ate-agora-em-5-perguntas-e-respostas.ghtml>

GLOBO PLAY. (2020a). Fronteira Notícias 1ª Edição. Profissionais da saúde falam sobre como é estar na linha de frente no combate a Covid-19. Fuentes 2020a. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/8504244/>. Acesso em: 13 abr. 2021.

(_____) (2020b) Profissional da saúde se recupera de Covid-19 e recebe alta de hospital em Caxias do Sul. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/8498465/>. Acesso em: 13 abr. 2021.

(_____) (2020c). Secretário de Saúde fala sobre aumento do número de profissionais infectados pela Covid-19. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/8497764/>. Acesso em: 13 abr. 2021.

SCOBAR, H. (2021). A hostile environment.' Brazilian scientists face rising attacks from Bolsonaro's regime. Fuentes. Disponível em: <https://www.sciencemag.org/news/2021/04/hostile-environment-brazilian-scientists-face-rising-attacks-bolsonaro-s-regime>. Acesso em: 13 abr. 2021.

SILVEIRA, M. (2020a). Profissionais de saúde infectados pela Covid-19 relatam dificuldades e desafios na pandemia. Fuentes. G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2020/04/28/profissionais-de-saude-infectados-pela-covid-19-relatam-dificuldades-e-desafios-na-pandemia.ghtml>. Acesso em: 27 fev. 2021.

SILVEIRA, M. (2020b). Humanização auxilia profissionais de saúde e pacientes com Covid-19. Fuentes. G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2020/04/24/humanizacao->

auxilia-profissionais-de-saude-e-pacientes-com-covid-19-em-pernambuco.ghml. Acesso em: 13 abr. 2021.

TEIXEIRA, P. (2020). A cada 11 minutos, um profissional de enfermagem que trabalha no tratamento contra a Covid-19 busca atendimento psicológico. Fuent.es. G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/04/24/a-cada-11-minutos-um-profissional-de-enfermagem-que-trabalha-no-tratamento-contra-a-covid-19-busca-atendimento-psicologico.ghml>. Acesso em: 27 fev. 2021.

Uol. (2020). Coronavírus: Enfermeira conta momentos de dor e alegria na luta contra doença - TV Jornal. Fuent.es. Disponível em: <https://vjornal.ne10.uol.com.br/tv-jornal-meio-dia/2020/04/30/coronavirus-enfermeira-counta-momentos-de-dor-e-alegria-na-luta-contra-doenca-187881>. Acesso em: 13 abr. 2021.

Citado. Bitencourt, Silvana Maria; Andrade- Batista, Cristiane; Santos, Daniela Lacerda; Vedovato- Giovanelli, Tatiana; Almeida Peixoto, Lidiane y Sampaio- Felix- da Silva, Jéssyca (2023) "Entre o medo e a esperança: as emoções de profissionais da saúde brasileiros/as na linha de frente da Covid-19." en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°42. Año 15. Agosto 2023-Noviembre 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 23-35. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/446>

Plazos. Recibido: 09-05-2021. Aceptado: 13-07-2022

Presencias y ausencias intercorporales en el activismo feminista: la performance de Las Mariposas A.U.Ge

Intercorporeal presences and absences in feminist activism: the performance of Las Mariposas A.U.Ge

Lucio, Mayra*

Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance. Argentina
mayra.lucio@gmail.com

Rocío B. Zaldumbide**

Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance. Argentina
rociobzaldumbide@gmail.com

Resumen

El presente trabajo se enmarca dentro de la articulación interdisciplinaria propuesta por el Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance, analiza una performance del movimiento feminista en Argentina, Las Mariposas A.U.Ge., que problematiza la temática de las desaparecidas en democracia para la explotación sexual, a partir de actuaciones realizadas en espacios públicos. El marco teórico está conformado por el campo de la antropología del cuerpo, la performance y el activismo, desde donde se problematizan los vínculos entre arte, política y corporalidad. Este dialoga, asimismo, con la perspectiva de género interseccional y con la esfera propia del activismo feminista del que ambas autoras forman parte, lo que les permite complejizar la relación artista-espectadora. En cuanto a la problemática social abordada, en las últimas décadas sobrevivientes de prostitución han visibilizado las violencias padecidas, exigiendo políticas de reparación por parte del Estado nacional. Paralelamente, organizaciones de familiares de las desaparecidas confluyeron en articulación con propuestas performáticas hacia el año 2015. Las acciones de visibilización de las desaparecidas en democracia traen consigo la problemática de representación del cuerpo ausente. A partir del caso de Las Mariposas A.U.Ge., cabe preguntarnos qué cuerpos están presentes para visibilizar/dar lugar a los cuerpos ausentes de las desaparecidas.

Palabras clave: Activismo; Performance; Feminismo; Las Mariposas A.U.Ge.; Corporalidad

Abstract

The present work is framed within the interdisciplinary articulation proposed by the Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance, it analyzes a performance of the feminist movement in Argentina, Las Mariposas A.U.Ge. which problematizes the theme of the disappeared in democracy for sexual exploitation, based on actions carried out in public spaces. The theoretical framework is made up of the field of anthropology of the body, performance and activism, that tackle the links between art, politics and corporality. It also dialogues with the intersectional gender perspective and with the sphere of feminist activism of which both authors are part, which allows them to address the artist-spectator relationship. Regarding the social issue highlighted, in recent decades survivors of prostitution have made visible the violence suffered, demanding reparation policies by the national State. At the same time, organizations of relatives of the disappeared converged in articulation with performative proposals towards the year 2015. The actions of visibility of the disappeared in democracy bring the problem of representation of the absent body. From the case of Las Mariposas A.U.Ge., it is worth asking what bodies are present to make visible/give place to the absent bodies of the disappeared.

Keywords: Activism; Performance; Feminism; Las Mariposas A.U.Ge.; Corporality

*Licenciada en Ciencias Antropológicas; becaria doctoral en Antropología Social (UBA), con financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Pertenencia institucional: Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance (fuente de financiamiento: UBACYT 20020190100238BA), Red de investigación de y desde los cuerpos. mayra.lucio@gmail.com / ORCID: 0000-0002-1997-9285.

** Licenciada en Artes Combinadas; lugar de trabajo: Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Pertenencia institucional: Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance (fuente de financiamiento: UBACYT 20020190100238BA), Red de investigación de y desde los cuerpos. rociobzaldumbide@gmail.com / ORCID: 0000-0002-0536-6007.

Presencias y ausencias intercorporales en el activismo feminista: la performance de Las Mariposas A.U.Ge

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos reflexionar acerca de una práctica performática en el contexto feminista actual, basada en la referencia a cuerpos ausentes debido a su desaparición sistemática por las redes de trata para la explotación sexual en nuestro país. Las acciones de visibilización de las desaparecidas en democracia traen consigo la problemática de representación del cuerpo ausente. A partir de ello, procuraremos indagar en los procesos sensorio-emotivos, tanto individuales como colectivos, involucrados en esta construcción de la presencia de las desaparecidas. Siguiendo a Silvia Citro (2014), nos referimos a los distintos lenguajes estéticos conjugados con determinadas prácticas corporales y espectros de emociones en contextos rituales, o entendidos como tales en este caso, ya que hablamos de una performance en un contexto urbano occidental. En particular, indagaremos en las emociones vinculadas a la bronca y el dolor a partir de la toma de contacto de casos concretos de jóvenes desaparecidas para ser prostituidas, cuyos familiares han iniciado procesos de visibilización.

En relación a la forma en que hemos desarrollado esta indagación, es importante decir que la escritura y pensamiento de este escrito tiene un carácter interdisciplinario, ya que una de nosotras viene de la formación en artes y la otra en antropología social. Se enmarca dentro de nuestra pertenencia al Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance de la Universidad de Buenos Aires, de amplia trayectoria en cuanto a estudios de la corporalidad en Argentina. Asimismo, como parte de una posición descolonial, la apuesta epistemológica tanto para la producción, como para la transmisión de conocimiento está fuertemente inspirada en paradigmas no occidentales que plantean una mirada holista o integral del cuerpo-mente y de este en relación con el mundo, lo cual confluye con aportes filosóficos que también plantean un no dualismo

entre lo corporal y lo mental. En otras palabras, se plantea una mirada que comprende la mente y el cuerpo como mutuamente implicados, algo que a nivel metodológico nos invita a involucrarnos participativamente en las prácticas corporales que investigamos (por ejemplo, aprendiendo técnicas dancísticas, o actuando en instancias artísticas y performáticas, entre otras formas de actividad participativa). De esta manera, se propone una actitud afectante con aquello que se investiga, y también cierta porosidad en relación a las distintas esferas de la vida que desdibujan sus tabiques para ofrecer algunos cruces interesantes. En este caso, hablamos de la hibridación entre academia y activismo, en la medida en que al tiempo que formamos parte del mencionado equipo de investigación, ambas autoras venimos de larga trayectoria dentro del movimiento feminista argentino. En particular, aunque con distintos recorridos, tanto una como otra hemos venido acompañando a sobrevivientes de prostitución, trata, explotación sexual o a sus familiares: una de nosotras forma parte de un colectivo performático, Las Mariposas A.U.Ge, y la otra proviene de un espacio autogestivo (grupo Maleza) y participa actualmente de una red feminista llamada La Raquel. Ambos espacios se enmarcan dentro del feminismo autónomo y recientemente han confluído en acciones conjuntas, principalmente en la última marcha del 8M en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2022). A partir de esta experiencia nos preguntamos: ¿Qué aporta lo performático como herramienta para la visibilización y causas feministas? ¿Cómo entendemos, entonces, el activismo desde experiencias concretas de nuestro territorio?

Escribimos desde una perspectiva multisituada, plagada de experiencias de territorio y recuperada desde nuestros estudios sobre el cuerpo y el arte. Ofrecemos un marco teórico que ensambla las vertientes del arte, la antropología y la perspectiva de género, desde un feminismo territorial y abolicionista compartido. A partir del caso de Las Mariposas A.U.Ge.

nos preguntamos qué cuerpos están presentes para visibilizar/dar lugar a los cuerpos ausentes de las desaparecidas. Nuestra intención es indagar en los procesos intersubjetivos que se dan en las performers y analizar las representaciones y contenido sensorio-emotivo que se pone en juego en cada performance. Proponemos un análisis reflexivo que aborde el diálogo entre artista-espectadora, valiéndonos de que una de las autoras forma parte de este espacio artista y la otra asistió como espectadora; contamos, además, con materiales audiovisuales y fotográficos registrados por nosotras. El presente trabajo se estructura, entonces, en una primera instancia de abordaje al tema, y luego se recupera desde el marco teórico mencionado para, finalmente, someterlo a la problematización y análisis buscados.

1. Breves caracterizaciones en torno a la trata y la prostitución

Investigaciones feministas han abordado las situaciones que comporta la problemática de la explotación sexual a nivel mundial, revelando los variados contextos y formas en los que se tienden las redes de la trata (Cacho, 2010; Jeffreys, 2011). Un término cuyo sentido viene siendo acuñado localmente es el de “sistema prostituyente” (Campaña Abolicionista Nacional, 2017; Collantes, 2019; Lucio, 2021); este permite, a través de la idea de sistema, poner en relación distintos ejes y esferas que desde perspectivas fragmentarias se mantienen separados; en primer lugar, observa la interseccionalidad entre las distintas estructuras de opresión, siendo que el racismo y la pobreza se encuentran fuertemente asociadas a la prostitución como fenómeno social (INADI, 2016; Campaña Abolicionista Nacional, 2017; Collantes, 2019; Lucio, 2021). Por otra parte, la idea de sistema permite vincular las distintas instancias y modalidades de la prostitución, con los grados de coacción que puede involucrar, según haya o no presencia de terceras personas, y entendiendo, desde la perspectiva interseccional de clase y antirracista, que la primera coacción es aquella impulsada por la pobreza y sus distintas situaciones de desesperación por sobrevivir. Esta ha caracterizado políticamente a la prostitución como “destino obligatorio” para la gran mayoría de quienes se encuentran hoy en prostitución (Collantes, 2019; Lucio, 2021). Estas caracterizaciones permiten lidiar con la falsa oposición entre trata y prostitución autónoma, al reconocer que no se trata de conceptos ni de experiencias iguales, pero sí de instancias que están fuertemente asociadas.

La visibilización de la trata y la explotación sexual dentro del movimiento feminista argentino ha cobrado relevancia, especialmente a partir de los

últimos quince años. Casos emblemáticos como el de Marita Verón¹, han sensibilizado a la sociedad y se transformaron en foco de atención a nivel legislativo, siendo la Ley de Trata de personas su máxima expresión (N° 26.842). Dicha Ley se inscribe dentro de un marco legal abolicionista internacional, que tiene su principal referencia en la Convención para la Represión de la Trata de Personas y Explotación de la Prostitución Ajena, elaborada por la ONU en el año 1949². A partir de este marco legal, la perspectiva abolicionista plantea considerar la prostitución y la trata como parte de una misma problemática. Ahora bien, aún cuando el plano legal tiene, como sabemos, suma relevancia para los *modernos* Estados-Nación en relación a las políticas contra las violencias, para algunos activismos de territorio no conforma la vía fundamental de pensamiento y acción feminista. En este marco, nuestro objetivo aquí es poder dar cuenta de una acción política que comprendemos como performance artista, partiendo de una posición que encuentra en el arte, la contracultura y la educación las herramientas principales para la transformación de este sistema de opresión y su cultura prostituyente. Atenderemos al contexto de la performance propuesta para el análisis como parte de las estrategias que se enmarcan como herramientas políticas de transformación.

En las últimas décadas, sobrevivientes de prostitución y explotación sexual se han organizado para visibilizar las violencias padecidas en dichos contextos y exigir políticas de reparación al Estado nacional. Con los años, muchas han podido escribir sus memorias personales y colectivas que dan cuenta de un proceso histórico continuado desde los años noventa contra la represión policial y el reclamo progresivo de políticas públicas de DD.HH. (Collantes, 2019). Especialmente, a partir de la crisis social y económica del 2001 y el enorme proceso de movilización social que esta despertó, muchas organizaciones de sobrevivientes han articulado con activistas del feminismo autónomo, formando un movimiento social heterogéneo de posición

1 Marita Verón, una joven tucumana que en el año 2002 fue captada por las redes proxenetas y continúa desaparecida hasta el día de hoy. La periodista Sibila Camps (2013) ha dado cuenta de su historia y del proceso judicial que primero absolvió y luego condenó a muchos de los principales responsables, sin que ello haya podido contribuir a la verdad, es decir, a la información certera sobre lo que hicieron con Marita, si sigue viva al día de hoy y dónde está. Su madre, Susana Trimarco, continúa su búsqueda desde su Fundación “María de los Ángeles”, que ha permitido rescatar muchas víctimas de trata al momento.

2 Este tratado fue ratificado por nuestro país en el año 1957, marco que le permitió reformular lo que con anterioridad se consideraba un problema “sanitario”, con un claro estigma moral y criminalizante (INADI, 2016).

expresamente abolicionista³. Paralelamente, se conformaron organizaciones de familiares de las desaparecidas en democracia por trata sexual que confluyeron como tales en articulación con propuestas performáticas hacia el año 2015, con la expansión del feminismo a nivel masivo, fenómeno conocido como Ni Una Menos.

2. Historia de Las Mariposas A.U.Ge.

Las Mariposas A.U.Ge. (Acción Urbana de Género) nace en 2014 a partir de la iniciativa de Blanca Rizzo (coreógrafa, bailarina y docente) en vínculo con familiares y amigos en búsqueda de mujeres desaparecidas en democracia, quienes hoy se denominan Madres Contra la Trata, Madres Víctimas de Trata y otras personas independientes. El 8 de marzo del 2014 se realizó una gran performance en el Obelisco con más de cincuenta participantes. Al finalizar, una sobreviviente de trata y la madre de una joven captada y asesinada por redes proxenetas, entre otras referentes, comentaron junto a les performers sobre la problemática abordada, suceso que luego daría lugar a la colectiva artística Las Mariposas A.U.Ge. Desde entonces, se comenzó a convocar ya no en nombre propio, sino como grupo y se delimitó la temática a visibilizar.

El 16 de marzo del 2015 al cumplirse los 10 años de la desaparición de Florencia Penacchi y frente al pedido de sus amigas para evitar que la causa “se cajoneara” (es decir, se desestimara informalmente dejándola frenada en alguna instancia burocrática), se realizó una acción masiva organizada por Las Mariposas AUGe. Ahí más de 300 personas vestidas de rojo con un cartel en el pecho con la fotografía de Florencia y en la espalda otro que enunciaba “Todxs somos Flor”, se congregaron desde las diferentes estaciones de subte. Confluyeron en el Obelisco para trasladarse con presencia performática a la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires, donde estudiaba Flor, y concluyó con un Festival

3 Fue pionera la Asociación de Mujeres Argentinas por los Derechos Humanos (AMADH), que luego articularía con la Campaña “Ninguna Mujer Más Víctima de las Redes de Prostitución”, Feministas Autoconvocadas (entre las que se encontraban Lohana Berkins y Diana Sacayán), Desobediencia y Felicidad, Maleza, Asociación Nacional Abolicionista. A partir del 2015, surgirían Abolisueltas, La Ría, Flama, Furia Trava y la RED: Se Trata de NO + TRATA, integrada por Madres Víctimas de Trata y Las Mariposas A.U.Ge., Semana: Se Trata de NO + TRATA. Nuestra mención es una síntesis del sector que hemos habitado, sin desconocer que han habido modificaciones a nivel grupal y político; asimismo, durante la pandemia (2020-2022) han surgido nuevas redes (como La Raquel), articulaciones (como la aquí referida entre Mariposas y La Raquel) y también fracturas (como la grieta que generan los sectores trans excluyentes).

en la Plaza Tribunales (C.A.B.A.). Desde entonces, Las Mariposas A.U.Ge. acciona cada 3 de junio en la marcha Ni Una Menos, el 8 de marzo en el Paro Internacional Feminista, el 24 de marzo en el Día de la Memoria y el 25 de noviembre en el día contra la violencia de género. A su vez, tiene una agenda de acción propia, desde el 2016 participa y coorganiza en la Semana: Se Trata de NO + TRATA y un viernes al mes realiza las Rondas contra la trata.

3. Marco teórico: desde la antropología del cuerpo, las artes y el activismo

Como adelantamos en la introducción, el marco teórico se conforma desde la perspectiva de género y activismo feminista y su triangulación con, por un lado, los desarrollos teóricos de la antropología del cuerpo y, por otro, aquellos del activismo y los vínculos entre arte y política. En particular, encuadramos nuestra perspectiva de género con el aporte ineludible de las feministas radicales de la segunda ola para caracterizar el patriarcado como estructura sociohistórica de opresión, la fenomenología feminista (Martín Alcoff, 1999) para recuperar la experiencia desde lo corporal como fundamentos epistémico-políticos, y el feminismo descolonial (Lugones, 2011) para dar lugar a una mirada interseccional como la aquí presente. Nos detendremos en la triangulación mencionada que aborda los estudios de la corporalidad, las artes y el activismo.

Los estudios de antropología del cuerpo encuadran nuestra perspectiva, ya que a partir de este campo de conocimiento hemos podido contar con herramientas conceptuales y metodológicas. Ya desde las investigaciones tempranas del antropólogo Marcel Mauss (1936), podemos hablar de “técnicas corporales”, ejercicios, códigos y prácticas culturales que dan cuenta del carácter socialmente construido del cuerpo. Más adelante, numerosos estudios surgirían para la década de los años 70, cuando se empezó a atender a líneas de investigación antes relegadas en la teoría social como es el cuerpo, la danza y las emociones. Ello fue posible a partir de cuestionar a la tradición racionalista propia de Occidente, que separó al cuerpo de la mente, dejando al cuerpo del lado de objeto instrumental y solo tomaba en cuenta los aspectos discursivos y simbólicos propios de lo mental. Esta dicotomización a favor del racionalismo occidental con pretensiones de universalidad se vio interpelada por el estudio antropológico de otras sociedades, encontrando que hay formas holistas de relacionar al cuerpo con la mente (Leenhardt, 1961;

Lambek, 2010). Ello posibilitó la particularización de modos de afectación y percepción, su gestualidad, así como sus técnicas de movimiento corporal cotidianas, rituales y estéticas. Asimismo, desde la filosofía occidental, la fenomenología existencial de Merleau Ponty ha contribuido sustancialmente a conceptualizaciones que ponen en valor el cuerpo en relación al conocimiento en ciencias sociales, paradigma no dualista del cuerpo-mente que, a su vez, encontró correspondencia en teorías provenientes de las neurociencias (Citro, 2009, 2014; Lucio, 2022). Esta perspectiva transdisciplinaria epistémica, metodológica y política pone en valor la dimensión corporal de la vida social, entendiendo que el cuerpo no es solo un soporte para la representación, sino que también es productor y transformador de sentidos (Citro, 2009). Así, una herramienta fundamental a nivel metodológico, es el involucrarnos en aquello que investigamos desde el cuerpo propio, haciendo lugar a la producción de conocimiento de manera encarnada y relacional.

En relación al arte podemos decir que tradicionalmente se ha constituido como una obra objeto, que ingresa en el mercado en forma de mercancía y propone al espectador un acercamiento únicamente contemplativo, ya que entendía que el arte es una esfera separada de la vida, algo que Peter Bürger (1987) denomina arte autónomo burgués. El *arte por el arte* surge frente a la institucionalización del ámbito artístico, a partir de su separación de la esfera religiosa y de la esfera del poder. Así, con el surgimiento del sujeto burgués, el arte adquiere su autonomía definiendo sus materiales expresivos propios. De ese modo, fue fundamental para la legitimación de cada uno la separación entre disciplinas artísticas, que fueron resaltando los límites entre una y otra. En contraste, en el siglo XX surgieron movimientos artísticos de vanguardia como el dadaísmo y el surrealismo que propusieron reunir las esferas del arte y la vida. Ello provocó la abolición de la institución arte, saliendo de los museos y ámbitos institucionales de exhibición de obra y ocupando otros espacios sociales, como bares o la calle misma. Estas obras dejan de ser objetos-mercancía, comienzan a trabajar con la finitud, al no permitir la conservación y venta; rompe con la idea del artista como genio creador, ya que habilitan el trabajo con elementos de la vida cotidiana como los *ready made* y, de ese modo, también supera la oposición productor-receptor. Además, las obras comienzan a desafiar los límites entre disciplinas, tomando materiales de varias de ellas en una misma acción. Particularmente, podemos ver en las veladas dadaístas que la presentación no se agota en el texto poético, sino que tuvieron una

propuesta performática trabajando con el efecto sorpresa. Estas formas de expresión artística fueron retomadas por los movimientos sociales de 1960-1970, como propone Longoni (2010), a partir de la construcción de una vanguardia política. La unión arte-vida en este caso estaría atravesada por la inclusión de la política, del uso de estrategias vanguardistas para generar una transformación social, como el *Tucumán Arde* (1968).

Para poder poner en palabras los cambios en el ámbito artístico se da un desarrollo teórico sobre la performance, surgida desde la antropología para trasladarse a las prácticas estéticas, cuando los límites entre persona-personaje y arte-vida, se vuelven porosos. Turner (2008) utiliza el concepto de *performance* para analizar desde el paradigma de la “teatralidad” los procesos rituales. Focalizó en la dimensión estética de la vida política a partir de utilizar el arte dramático como herramienta para el estudio etnográfico y sostuvo que los conflictos sociales se estructuran como *dramas*, similares al teatro clásico. Por su parte, Schechner (1985) siguió esta línea en un sentido inverso, al enriquecer con etnografía su estudio sobre las artes escénicas, creando el primer departamento universitario de estudios performáticos en Nueva York.

Como reseña Citro (2013), el surgimiento del término performance tiene orígenes multisituados, tanto geográficamente como en su esfera de conocimiento, ya que se inscribe en ámbitos académicos y en ámbitos del arte, fundamentalmente a partir de las vanguardias de los años sesenta. En línea con Schechner, esta autora caracteriza la performance bajo dos modalidades, performance como *práctica artística* y como *campo de estudio*, caracterización que no opaca, sin embargo, que podamos encontrar ciertos rasgos comunes: la hibridez de lenguajes (estéticos en un caso, académicos en otro) y la indeterminación (un sentido inacabado asociado a la ejecución temporal y sus márgenes de improvisación). La autora encuentra un tercer aspecto común, el de las “prácticas de subjetivación”, referida a las huellas que deja la performance, tanto en quienes la ejecutan como en quienes asisten a la misma como espectadores. Volveremos sobre este punto. Otro aspecto común es el de “unir el arte con la vida” (Citro, 2013: 147), retomando el planteo que sostiene que el arte no es una esfera separada de la vida. Estas caracterizaciones han dado lugar al paradigma epistémico y metodológico del que hemos dado cuenta al inicio, el cual permite el diálogo entre lo político y lo académico, lo artístico y lo antropológico, el rol de performer y el de espectadora, el juego del

adentro y el afuera, y fundamentalmente, el rol activo del cuerpo como productor de sentidos (Citro, 2009). Esto último nos lleva a otra dimensión observada por Citro (2013), en relación al acortamiento de las distancias entre los procesos de creación/producción y recepción, en la medida en que estos pueden colectivizarse.

Finalmente, recuperamos la caracterización de *performance como un acto vivo* que transmite una memoria cultural, planteada por Diana Taylor (2005). La performance sería el medio de transferencia de saberes corporizados, un repertorio de gestos y palabras habladas, necesarios para la supervivencia de tradiciones culturales. Así, centrada en la memoria, la *performance* resulta el espacio predilecto para poner en escena los dramas sociales y colectivos. Desde ese campo, analiza las rondas de Madres de Plaza de Mayo, caracterizadas como performance que transmiten la memoria colectiva. Esta se caracteriza por su movimiento circular alrededor de la Pirámide de Mayo de la Plaza de Mayo, lo que expone la transgresión a la imposibilidad de reunirse, impuesta por la última dictadura eclesiástico-cívico-militar argentina (1976-1983), y su oposición al movimiento recto propio de los militares. Sostiene que, como un rito, la ronda de las Madres genera una distancia estética que permite canalizar el dolor y fuerza a los espectadores, a responder completando el significado de la acción, operando de manera simultánea a nivel emocional, psicológico y político. De esta manera, su interpretación central propone que les desaparecidos de la dictadura *se hacen presentes* a través de la performance.

A partir de las trayectorias relevadas en diálogo con los activismos han surgido conceptos como *arte activista*, *activismo artístico*, *artivismo*. En relación a la noción de *arte activista*, Felshin (2001) lo define como un modo de poner en escena a quienes no tienen voz, democratizando el discurso; sería una intervención social directa, que vincula el arte y la política. Se caracteriza por ser procesual (en sus métodos y en su forma), temporal, desarrollarse en paralelo a las crisis sociales y suceder en espacios públicos, por emplear las técnicas de los medios de comunicación dominantes para contraponerse y plantear métodos colaborativos, suele incluir al público, estimula la conciencia de los participantes y es afectivo. Siguiendo a Felshin, la Red de conceptualismos del Sur (Expósito, Vidal y Vindel, 2012) lo estudian desde el contexto latinoamericano y construyen el concepto de *activismo artístico*; así, ponen en primer plano la política, tema central de las acciones. Entienden que el activismo artístico es un

recurso puntual que forma parte de un proyecto más grande de transformación social, política y subjetiva; antepone la acción social y niegan su separación del arte, problematizando la autonomía del arte y la institucionalidad del mismo. La principal finalidad de estos autores es sociopolítica, al buscar producir mecanismos de subjetivación alternativos y, de esta manera utilizan al arte para producir antagonismos, ampliar el margen de *lo posible*. En esta línea, López Cuenca (2018) reconoce características diferenciales del activismo artístico latinoamericano del siglo XXI: son los propios movimientos sociales quienes en sus demandas recurren a estrategias de experimentación artística. Así es que los activismos artísticos actuales operan transversalmente, en demandas asumibles más allá de una identidad cultural, a partir de una problemática común.

En relación al término *artivismo*, aquí tomado como central para pensar las performance feministas locales, muchos autores han dado cuenta de su sentido principal, que vincula arte y política (Delgado, 2013, Baigorri, 2013; Ortega Centella, 2015; Sarasúa y Cabrera, 2020). Mientras que algunos destacan su origen en las redes virtuales posibilitadas por la internet (Baigorri, 2013), autores como Delgado (2013) definen *artivismo* como la forma de arte militante actual. Esta se caracteriza por suceder en plazas y calles, buscando interpelar las dinámicas socioeconómicas globales de manera directa; realizado por artistas y no artistas, borra los límites entre autor y obra al trabajar con la corporalidad, combinando la denuncia, lenguajes novedosos y una propuesta política de transformación de la realidad. En esta línea, Ortega Centella (2015) caracteriza al artivismo por su función política, de protesta social, la cual se impone por sobre la función estética y contemplativa. En particular, el arte se ofrece como forma de visibilizar la desigualdad social: “Como arte que utiliza narrativas de carácter social se aproxima al espectador durante el proceso creativo, haciéndolo a su vez partícipe, gracias a la concienciación colectiva frente a las situaciones de riesgo e injusticia social, y nutriéndose del uso de la estrategia de resistencia como medio de hacer visibles los traumas del propio “cuerpo social” situado en el plano de la invisibilidad y el silencio” (Ortega Centella, 2015: 104). Asimismo, reviste particular importancia la recuperación de distintas acciones feministas clasificadas como *artivismo feminista*, como aquellas investigadas por Sarasúa y Cabrera (2020) en la región de Cuyo, Argentina, y también, se ha relevado el espectro sonoro de performances feministas de Buenos Aires como parte de un “*artivismo (trans)feminista*” (Polti, 2021).

4. Elementos performáticos y artistas, una genealogía posible de los feminismos

Se vuelve necesario recuperar algunos antecedentes de la lucha feminista en sus distintos momentos y geografías que hoy podríamos clasificar como "performances artísticas", ya que este movimiento ha elaborado sus propias formas de acción política, como la toma del espacio público en manifestaciones callejeras a través de creativas intervenciones. De la primera ola feminista, destacamos a una organización del movimiento de las sufragistas inglesas de principios de siglo XX, la *Women's Social and Political Union* (WSPU). Esta fundó su manifestación en torno a originales formas de acción directa, desde graffitis callejeros a intervenciones públicas visuales y sonoras, que incluyeron elementos creativos y el cambio de género:

Practicaron una inédita ocupación propagandística de la calle, inventiva y original: con propaganda lanzada desde zeppelines, escritura en el pavimento, paseos colectivos con paraguas o pamelas escritas con lemas, concentraciones con tambores o estandartes y mostradores de información callejeros. Pero también irrumpieron en locales públicos y teatros, interrumpiendo proyecciones cinematográficas, ballet, conciertos y otros espectáculos. (...) sobre todo, boicotearon aquellos actos políticos (públicos) a los que se les prohibía asistir, así que comenzaron a irrumpir en el hemicycle del Parlamento o en reuniones partidistas. Lo hicieron disfrazadas de hombres, descendiendo de cuerdas desde el techo, camufladas en alfombras que se desenrollaban en un pasillo o usando sus trajes de prisioneras, desplegando pancartas o gritando eslóganes (González Hernández, 2009: 71).

En nuestras latitudes, las sufragistas argentinas no harían menor despliegue: inspiradas por las experiencias de sus compañeras a nivel internacional, organizaron un simulacro de votación, el 7 de marzo de 1920. Este simulacro buscaba no solo visibilizar el reclamo, sino también oficializar el Partido Feminista Nacional, liderado por Julieta Lanteri, objetivo que resultó infructuoso pero que, sin embargo, incidió unos años más tarde en una modificación de la legislación, al otorgarle derechos civiles a las mujeres mayores de edad (Lanteri y Lanteri, 2018).

La segunda ola feminista de los años sesenta se apropiaría aún más de este lenguaje, en una de las primeras manifestaciones del año 1968 en EEUU,

conocida como "No más Miss América", vuelta ícono por su "basurero de la libertad", al cual se arrojaron y quemaron corpiños y accesorios asociados al mandato de belleza hegemónica (Bordo, 2001). Ya en los años ochenta, un grupo de acción anónima conocido como las *Guerrilla Girls*, aparecían en eventos con máscaras de gorila señalando que las mujeres en el arte eran solo tomadas como objeto y no eran consideradas como sujeto artista, siendo evidencia la cantidad de "musas inspiradoras" posando desnudas en cuadros en contraste con la ínfima cantidad de autoras artistas plásticas (Ortega y Centella, 2015).

A partir del regreso de la democracia en Argentina, el feminismo comenzó a organizarse como movimiento social; las marchas feministas se han ido conformando como un espacio de expresión performática, especialmente a partir del 2001 y el crecimiento exponencial de la participación de los encuentros políticos a nivel nacional (llamado Encuentro Nacional de Mujeres, recientemente reformulado de manera de recuperar su carácter plurinacional y sexualmente diverso). Una expresión de estos encuentros que se volvió característica en las marchas implica los cuerpos de manifestantes con sus torsos desnudos inscriptos con reclamos (como el aborto legal, un derecho recientemente conquistado) y con marcas de visibilidad lésbica y bisexual; su momento "clásico" está conformado en torno al "escrache a la catedral" (del que no toda la marcha participa): el momento en que se pasa por la catedral de la ciudad y las activistas se manifiestan con cantos y besos colectivos.

Al pensar el arte que visibiliza el sistema prostituyente recuperamos el proceso creativo de la artista argentina Valeria Salum, quien ha investigado el período reglamentarista de 1875 a 1936 en Argentina. En su investigación por todo el país, buscó archivos (documentos sanitarios, municipales y policiales), como los "Registros de Prostitutas", que contenían datos que describían a las mujeres prostituidas (fotografías, rasgos, nombre, edad, nacionalidad, fecha de entrada y salida del prostíbulo). A partir de ello, Salum identificó que la ruta de la explotación sexual de las mujeres se superponía al de las líneas ferroviarias y que la mayoría de las prostitutas eran argentinas, desmitificando la extranjerización de la prostitución. Plasmó sus conclusiones en obras, como instalaciones, bordado de piezas textiles, libros de artista y fotografías (Salum, 2019). Otra expresión significativa dentro de lo que podemos clasificar como *artivismo abolicionista* es la de Jimini Hignett, una artista plástica que vive en los Países Bajos y ha sido "acompañante de crisis" de mujeres rescatadas

por las redes de trata en Holanda. Esta experiencia la ha llevado a una propuesta desde el arte con las sobrevivientes basado en la confección de máscaras personales, como parte de un proceso resiliente de reencontrarse con ellas mismas, para luego ser fotografiadas y publicadas en un libro (Hignett, 2013).

5. Nuestra problematización: conectando con la ausencia

En este análisis reflexivo planteamos el diálogo entre artista-espectadora, después de haber compartido desde estos roles la marcha del 8M del 2022. En este sentido, a nivel metodológico, se plantearon dos roles desde los cuales abordamos la producción del material experiencial: una de nosotras participó de la performance mientras que la otra participó como espectadora y filmó toda la actividad. Para la movilización se organizó una marcha conjunta entre sectores feministas abolicionistas afines, la Asociación de Mujeres Argentinas por los Derechos Humanos (AMADH), la Red de Emergencia Feminista La Raquel, y Las Mariposas A.U.Ge., que actuaron la performance nombrada *Mariposas de Tiza*. La performance en sí duró unos veinte minutos aproximadamente, el mismo se inició con los golpes de tambor de una de las performers, igual vestida que el resto pero con un claro rol de conducción y marcación de los tiempos. Se plantearon distintos momentos de desplazamiento, silencios, preguntas acerca de la ausencia de las miles de pibas desaparecidas, algunas de ellas reflejadas en imágenes, fotografías en que se las sigue buscando o recordando (ya que algunas han sido encontradas asesinadas). La participación de la performance *Mariposas de Tiza* nos lleva a preguntarnos ¿cómo construimos la representación de las que no están? ¿Cómo hacer presentes a las desaparecidas con nuestros cuerpos? ¿Qué vulnerabilidades o privilegios nos atraviesan de distintas maneras a quienes nos animamos a la performance, así como a quienes la recibimos como espectadoras? ¿Quiénes están pero, eventualmente, podrían desaparecer? En otra línea de inquietudes, surge desde el desafío dramático: ¿cómo tramitamos la rabia y la angustia a nivel personal a partir de la toma de conciencia y el contacto con las historias y les familiares? Muchas preguntas se abren y consideramos que las respuestas deben buscarse en la experiencia colectiva misma.

Encontramos algunos elementos característicos que se prestan al análisis: 1) *la construcción del cuerpo performático* plantea algunos signos evocativos: toda la vestimenta es de color rojo

y todas usan un cartel de alguna chica desaparecida, 2) *el movimiento y acción de las performers* involucra un desplazamiento circular, el uso del tambor como sonoridad característica, y el dibujo de siluetas de tiza sobre el asfalto de la calle 3) *la participación de espectadoras-familiares-sobrevivientes*, como propuesta de borramiento del adentro/afuera, artista/espectadora 4) *el abrazo colectivo*, antes y después de la performance, como forma de contención de todo aquello que sucede.



En primer lugar, *el cuerpo performático* se construye a partir de la vestimenta y el uso del objeto cartel. La ropa completamente de color rojo liso colabora con la fusión de las identidades individuales en una grupalidad. Permite distanciarse de la propia identidad, ya que vestir todo el cuerpo con el llamativo color rojo no es una costumbre o moda que se implemente por fuera de la performance en la vida cotidiana. Los carteles por su parte, visibilizan a una mujer desaparecida por las redes de trata a partir de una foto, su nombre, edad, lugar donde fue vista por última vez y una frase alusiva. En esta instancia, encontramos que se superponen dos cuerpos: el de la performer y el de la desaparecida, donde el vestuario hace de base para la incorporación de las identidades conmemorativas de los carteles. Para ello, en los ensayos y entradas minutos antes de la actuación, las performers realizan un entrenamiento para estar en un estado de presencia que posibilite el “vaciar” de la identidad individual para dar lugar a la identidad de la mujer en el cartel que se lleva colgado al cuello. En un primer momento, se realiza una relajación con el fin de generar un espacio separado del cotidiano que propicia un modo de estar extracotidiano. Entendemos que el vestuario y el cartel de las desaparecidas usado por las performers permite la preparación de cada una para atravesar la acción.

En segundo lugar, el movimiento y acción de las performers parte de un movimiento circular y de una sonoridad basada en el uso del tambor, caja o cencerro, además de las voces de las participantes. Por medio de instrumentos de percusión se realiza un pulso que remite a los pasos o el sonido del corazón, marca y/o sigue el ritmo de los movimientos de las performers y los pasos de un cuadro a otro. Además, el sonido percusivo, al ser una onda expansiva que no puede evadirse de percibir, es el que primero llama la atención a las personas alrededor, espectadores y transeúntes. De ese modo, construye un clima que se diferencia, ya que en las manifestaciones sociales si bien hay elementos de percusión se tocan con otros ritmos: predispone atencionalmente a las performers y les espectadores-participantes. El desplazamiento circular genera por un lado, un clima de ritualidad donde el tiempo rompe la lógica lineal para entrar en una circularidad pasado-presente-futuro. Este movimiento contrasta con uno lineal, maquinal, que irrumpe a través de distintos movimientos por niveles arriba-abajo, donde las performers, caen/son empujadas y se levantan, recuperadas, para volver a entrar en la circularidad. En este marco, la acción de dibujar con tiza siluetas en el suelo forma parte del momento de caída (de ausencia o muerte), a partir de marcar el contorno de los cuerpos de las performers,

quienes al levantarse del suelo dejan la huella de las ausentes. Al mismo tiempo, son ellas en su actuar la marca viva de la ausencia.

En tercer lugar, en las acciones de Las Mariposas A.U.Ge. participan las performers, familiares de desaparecidas y mujeres y travestis sobrevivientes de trata y prostitución, así como espectadores circunstanciales. En *Mariposas de Tiza*, la performance tuvo la particularidad de que se sumara una activista abolicionista sobreviviente que continúa en prostitución, se involucró como todas a gritar, saltar, y decir la frase que se repite: “estamos acá porque ellas no están”. Así también, otra compañera sobreviviente en situación de prostitución tomó el megáfono ofrecido por el grupo y comenzó expresar a viva voz reclamos históricos básicos para una vida sin violencias, “¡que no nos maltraten psicológicamente! ¡que no nos golpeen! ¡la prostitución no es un trabajo!”, entre otras exclamaciones. Mientras, alrededor de ella, las performers continuaron con su desplazamiento circular. A modo de autoobservación, nos conmovió especialmente conocer la dura biografía de cada performer, información que *hacia afuera* quizás les espectadores no tenían, pero nosotras como activistas lo sabíamos. Se presenta así una suerte de borramiento de los límites entre el adentro/afuera de la performance y, a la vez, entre artista/espectadora, con diferentes formas de implicancia. En este sentido, es relevante mencionar que las participantes de Las Mariposas A.U.Ge. no son profesionales de la danza, el teatro o el arte en general, no tienen necesariamente cuerpos entrenados para ello, sino que justamente trabajan desde sus propias posibilidades, algo que contribuye a pensar esta porosidad entre los roles público/performance.

En cuarto lugar, la performance culmina con un abrazo circular que, entendemos, recupera el desplazamiento característico que Las Mariposas A.U.Ge. plantean en su actuación. En este proceso, tanto al inicio como al cierre de la performance, el abrazo circular entre todas, imposibilita que se vean los rostros. Este abrazo permite el cambio de *su modo de estar*, tanto para “dejar” la propia identidad individual y de esta manera hacerle lugar a las ausentes, como para recuperarla. Además, la circularidad del abrazo es interpretada como dispositivo de autocuidado que permite la contención emocional. Como muchas veces aparece el llanto, el abrazo posibilita que la emocionalidad se exprese, sabiendo que ese desborde puede ser contenido grupalmente. Por lo general, el abrazo también es compartido por familiares, amigos y otros activistas que acompañan el accionar, lo que refuerza el marco

afectivo y de sentido buscado.

En otra línea, el movimiento y forma circulares de la performance nos lleva a analizarla como ritualidad: siguiendo a Turner (2008), consideramos que esta puede verse como ritual feminista en la medida en que esta abre un tiempo diferenciado en el tiempo ordinario y el grado de conciencia social y política despertada puede pensarse en términos de eficacia ritual, algo que le ocurre a las performers y a muchos de los espectadores a través de una movilización emocional, afectante y política. En esta línea, tomamos el concepto de “irrupción sensorio-emotiva”, que refiere a una modulación afectiva que tiene un poder de “sacudimiento” a partir de movimientos corporales, sonoridades y referencias simbólicas (indexicales, metonímicas o icónicas) que despiertan emociones intensas, asociadas al placer o al dolor (Citro, 2014)⁴. La emoción del dolor resulta central para motorizar la acción. Hay una frase que utiliza el grupo para impulsar lo que van a actuar: “la indignación que no moviliza, enferma”. Siguiendo este sentido que ellas le dan, al ser conscientes del enojo y la tristeza individual a causa de conocer la existencia del sistema prostituyente y sus consecuencias sociales, deciden colectivizar esa emoción y que sea el motor para la acción grupal. Entendiendo que la misma movilización emocional podría dificultar la acción, es parte de un gesto político el darle lugar.

En tanto que las inscripciones sensorio-emotivas vinculadas al placer (como en las danzas rituales) han sido asociadas a formas de docilidad social (Citro, 2014), hemos indagado en una particular *indocilidad* asociada a la experiencia de dolor y bronca. Ello se vuelve posible en la medida en que el espectro del dolor es parte de un motor emotivo que conlleva procesos de desnaturalización y un despertar político acerca de un tema, la explotación sexual en este caso. Así, la performance de Las Mariposas A.U.Ge., a través de la irrupción sensorio emotiva, despierta emociones que acompañan los mensajes expresados discursivamente, las vías mediante las cuales se construyen los signos indexicales entre lo ausente y lo presente. Las performers con los carteles colgados en sus cuerpos, pierden su rostro personal para encarnar aquellos de las desaparecidas. A través de los hilos vinculantes intercorporales, entre imágenes de quienes no están y los cuerpos que las evocan, se construye el pasaje de la ausencia a la presencia. Como “práctica de subjetivación” (Citro, 2013), la

4 Como aclara Citro (2014), para que la eficacia (política) de este ritual tenga efecto, a través de lo sensorio-emotivo, es preciso que los espectadores participen en alguna medida de una comunidad de sentidos, no es por sí misma transformadora.

performance deja la marca de la ausencia y construye una memoria que sostiene y fortalece el reclamo político. Estas performances tienen, por tanto, un gran poder de evocación: traen a las desaparecidas, por un lapso de tiempo, con nosotres.

A modo de cierre

El presente trabajo implicó un proceso dialógico de construcción de una mirada conjunta, tanto para la escritura como para la reflexión y el análisis. Este buscar confluir entre nosotras, a su vez, resonó con aquello que quisimos abordar, la performance de las Mariposas A.U.Ge: encontramos que el acople de cuerpos performáticos puede leerse como unidad, una suerte de *cuerpo colectivo*. Esta constitución grupal, a través del conjunto de movimientos, voces, cuidados y contención, propicia lo que a nivel individual no sería fácil realizar: una performance activista sobre las desaparecidas para la explotación sexual. Es a partir de ello que entendemos que el poder de evocación de Las Mariposas A.U.Ge., a partir de comportar elementos visuales, sonoros y afectantes, produce micro-transformaciones. Especialmente, encontramos que esta “dramatización viva” de las desaparecidas, a partir de la presencia corporal de las performers, su vestuario y uso de carteles, plantea *modos de presencia*. Nos permite a performers y espectadores circunstanciales abrir un tiempo ritual para conectar con aquellas que no están, hacerlas presentes, poder recordarlas, extrañarlas, buscarlas y, también, duelarlas.

En relación a la conciencia social y política pasible de ser despertada, nos encontramos con la movilización emocional, afectante y política como principal motor causal de la “eficacia ritual”. El lenguaje artístico y actuante como vehículo de emociones junto a mensajes políticos: vemos cómo las acciones activistas son una nueva forma de hacer política en la actualidad, apela a los cambios sociales por medio de transformaciones culturales. Nos interesa mencionar la importancia de estas herramientas, herederas de experiencias de la militancia de DD.HH local, cuyas estrategias vinculan el arte y la política, forman parte de procesos de visibilización y lucha social. En este sentido, las Madres de la Plaza tienen mucho en común con esas otras Madres que buscan a sus hijas desaparecidas en democracia. El activismo se ofrece como cauce cultural de las transformaciones sociales, una valiosa herramienta de lucha.

El trabajo presentado forma parte de una búsqueda grupal que tenemos como equipo de investigación, el producir conocimiento con

herramientas y metodologías provenientes de distintos campos y lenguajes, que recientemente se ha dado en llamar *performance-investigación*, fórmula conceptual gestada desde el equipo de investigación al que pertenecemos (Citro et al., 2018). Así, como forma de aproximación, hemos apostado a diseñar un problema y un abordaje metodológico que entrecruza esferas y roles e involucra tanto las artes como la antropología, tanto la academia como el activismo feminista. Aquí, el movimiento y permeabilidad del adentro-afuera se ofrece como metáfora para pensar las formas de problematizar, conocer y analizar. Al ser este un trabajo preliminar, nos queda por delante el desafío de continuar por estas vías exploratorias.

En relación al tema elegido, restan aún más estudios desde la academia capaces de hacer cuerpo este tema tan sensible políticamente, en relación a *las ausentes* en democracia. No es menor la dificultad política y emocional que despiertan las desapariciones, al haber atravesado y marcado a fuego la historia de nuestro país. El movimiento desde el arte quizás sea una llave posible para encontrarse cara a cara con lo ausente.

Bibliografía

- Baigorry, L. (2003) Recapitulando: modelos de activismo (1994-2003). *Artnodes*, (3), 27-37. <http://www.uoc.edu/artnodes/esp/art/baigorry0803/baigorry0803.html>
- Bürger, P. (1987). *Teoría de la vanguardia*. Península.
- Bordo, S. (2001). El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo. *Revista de estudios de género La ventana*, (14), 7-80.
- Cacho, L. (2010). *Esclavas del poder*. Debate.
- Campaña Abolicionista Nacional (comp.). (2017). *Prostitución y trata: Herramientas de lucha abolicionista*. Librería de Mujeres editoras.
- Camps, S. (2013). *La red: La trama oculta del caso Marita Verón*. Planeta.
- Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Biblos.
- _____ (2013). La performance como arte y como campo académico (O de los encuentros y desencuentros de una extraña y vanguardista pareja newyorquina que ha querido expandirse por el mundo...). En Del Mármol, M. Magri, G. Mora, S., Provenzano, M, Sáez, M. Verdenelli, J. (comps.) Ni adentro ni afuera. Articulaciones entre teoría y práctica en la escena del arte (págs 143-152). Ecart, Club Hem.
- _____ (2014). Hacia una perspectiva interdisciplinaria sobre la eficacia ritual: Corporalidad, emoción y goce. En: Ari Pedro Oro y Marcelo Tadvald (Orgs.), *Circuitos religiosos: pluralismo e interculturalidad = Circuitos religiosos: pluralismo e interculturalidad* (141-168). Cirkula. Formato: EBOOK
- Citro, S. y Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance. (2018). La performance-investigación participativa como estrategia metodológica para la re-existencia colectiva, *II Encuentro Nacional de investigación-creación sobre el cuerpo "El Giro Corporal"*.
- Collantes, G. (2019). *Nuestros cuerpos no se reglamentan: Relatos de organización y lucha desde la prostitución*. Editorial Marat.
- Delgado, M. (2013). Artivismo y pospolítica. Sobre la estetización de las luchas sociales en contextos urbanos. En *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, vol. 2 (no. 18), 68-80.
- Expósito, M., Vidal, A. y Vindel, J. (2012). Activismo artístico. En R. C. Sur, *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina (220-232)*. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Felshin, N. (2001). ¿Pero esto es arte? El espíritu del arte como activismo. En P. C. Blanco, *Arte crítico, esfera pública y acción directa* (págs. 73-93). Ediciones Universidad de Salamanca.
- González Hernández, M.J. (2009). Las sufragistas británicas y la conquista del espacio público. *ARENAL*, 1 (16), 53-84.
- Hignett, J. (2013). *Mulier Sacer*. The How to go on series.
- Jeffreys, S. (2011). La industria de la vagina. Paidós.
- INADI. (2016). Prostitución y Racismo: Los cruces de la Discriminación.
- Martín Alcoff, L. (1999). Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. *Mora*, (5), UBA.
- Mauss, M. (1979 [1936]). *Sociología y Antropología*. Tecnos.
- Lambek, M. (2010 [1998]). Cuerpo y mente en la mente, cuerpo y mente en el cuerpo. Algunas intervenciones antropológicas en una larga conversación En Citro, Silvia (coord.) *Cuerpo Plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (págs 105-125). Biblos.
- Lanteri, A. L. y Lanteri, M. S. (2018). 'Los derechos no se mendigan'. Notas sobre Julieta Lanteri y el sufragismo femenino argentino en la primeras décadas del siglo XX. *Legado*, 13 (12), 99-111.
- Leenhardt, M. (1961 [1947]). *Do Kamo*. Eudeba.
- Longoni, A. (2010) Arte y Política. Políticas visuales del movimiento de derechos humanos

desde la última dictadura: fotos, siluetas y escraches. *Aletheia*, 1, (1), 1-23.

López Cuenca, A. (2018). ¿Pero esto qué es? del arte activista al activismo artístico en América latina 1968-2018. *El Ornitorrinco Tachado. Revista de Artes Visuales*.

Lucio, M. (2021). *Desobedientes: Aportes al debate feminista sobre prostitución/ trabajo sexual*. Editorial Marat.

_____. (2022). De proyecciones somáticas a proyecciones políticas. Modelos corporal-cognitivos y la perspectiva de género: algunas exploraciones. En Hilderman Cardona Rodas y Nora Margarita Vargas Zuluaga (coords.), *Experiencias performáticas: cuerpo, género y subjetividad* (págs. 27-54). Sello Editorial de la Universidad de Medellín.

Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6 (2), 105-119.

Ortega Centella. (2015). El artivismo como una acción estratégica de nuevas narrativas artístico políticas. *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, 10 (15), 100-111.

Polti, V. (2021). Escucha performativa y artivismo (trans) feminista: Las tesis y sus resonancias sono-corpo-políticas. *Estudios Curatoriales*, (13), 61-72.

Salum, V. (2019). Arte e Historia como recursos de lucha abolicionista. *XIV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y IX Congreso Iberoamericano de Estudios de Género* –Mar del Plata, julio 29- agosto 1.

Sarasúa y Cabrera. (2020). Artivismo feminista en la región Cuyo, República Argentina. Las modalidades de expresión artístico-políticas y el modo de circulación en Internet. *Hipertext.net: Revista Académica sobre Documentación Digital y Comunicación Interactiva*, (20), 69-85. DOI: 10.31009/hipertext.net.2020.i20.06

Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Libros del Rojas.

Taylor, D. (2005). Hacia una Definición de 'Performances'. *El Picadero*, 1 (15), 3-5.

Turner, V. (2008 [1980]). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI editores.

Citado. Lucio, Mayra y Zaldumbide, Rocío (2023) "Presencias y ausencias intercorporales en el artivismo feminista: la performance de Las Mariposas A.U.Ge" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°42. Año 15. Agosto 2023-Noviembre 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 36-47. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/529>

Plazos. Recibido: 20-07-22 . Aceptado: 14-06-2023

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°42. Año 15. Agosto 2023- Noviembre 2023. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 48-61.

Violência obstétrica, emoções e ações coletivas: experiências de integrantes do Fórum da Rede Cegonha

Obstetric violence, emotions and collective actions: experiences of members of the Cegonha Network Forum

Motta Santos, Eduarda*

Núcleo Regional de Saúde Extremo Sul/Base Eunápolis, Brasil
eduardams@hotmail.com

Patiño, Rafael Andrés**

Universidade Federal do Sul da Bahia, Brasil.
rafaelpatino@ufsb.edu.br

Resumo

Neste trabalho analisamos as emoções subjacentes às experiências de violência obstétrica vividas pelas integrantes do Fórum da Rede Cegonha, da região de Porto Seguro, no Brasil. A pesquisa assume uma perspectiva teórica psicossocial das emoções, para compreender as consequências subjetivas da violência obstétrica. O estudo de caso qualitativo foi a estratégia metodológica orientadora. Os instrumentos de produção de informação articularam uma análise documental de atas e vídeos das reuniões do Fórum da Rede Cegonha, assim como entrevistas com cinco mulheres que dele participam e sofreram violência obstétrica. A violência obstétrica se caracteriza por variadas formas de desrespeito que ferem a integridade pessoal das gestantes e/ou puérperas, provocando emoções negativas como tristeza, medo, frustração, revolta, dentre outras. Tais experiências podem deixar consequências traumáticas, mas também fornecem a base motivacional para o envolvimento em ações coletivas de luta contra a violência obstétrica. Finalmente, aponta-se que a participação em movimentos sociais favorece a resignificação dessas emoções.

Palavras-chave: Fórum da Rede Cegonha; Violência obstétrica; Emoções; Parto e gestação; Ações coletivas.

Abstract

This work aims to analyze the emotions underlying the experiences of obstetric violence lived by the members of the Cegonha Network Forum, in the Porto Seguro region, in Brazil. The research takes a psychosocial perspective of emotions to understand the subjective consequences of obstetric violence. The qualitative case study was the guiding methodological strategy. The information production instruments articulated a documentary analysis of minutes and videos of the meetings of the Cegonha Network Forum and interviews with five women who participate in it and who suffered obstetric violence. Obstetric violence is characterized by various forms of disrespect that harm the personal integrity of pregnant and/or postpartum women, causing negative emotions such as sadness, fear, frustration, revolt, among others. Such experiences can leave traumatic consequences, but they also provide the motivational basis for engaging in collective actions to fight obstetric violence. Finally, it is pointed out that participation in social movements favors the resignification of these emotions.

Keywords: Cegonha Network Forum; Obstetric violence; Emotions; Childbirth and pregnancy; Collective actions.

* Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). Especialista em Saúde Coletiva pela UFSB; em Gestão da Saúde pelo Hospital Sírio Libanês e em Saúde mental pela USP-RP. Graduada em Terapia Ocupacional pela Faculdade Bahiana de Medicina e Saúde Pública e em Serviço Social pela Universidade Católica de Salvador. Servidora pública do estado da Bahia, atuando no Núcleo Regional de Saúde Extremo Sul/Base Eunápolis. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-3703-0609>

** Professor da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). Graduado em Psicologia pela Universidad de Antioquia, Colômbia e Doutor em Psicologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Concluiu Pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Lidera o grupo de pesquisa Estudos Interdisciplinares sobre Subjetividade, Relações de Poder e Violência e é docente do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade (PPGES) da

Violência obstétrica, emoções e ações coletivas: experiências de integrantes do Fórum da Rede Cegonha

Introdução

Esse artigo se origina da dissertação "Formas de menosprezo na violência obstétrica: as vozes das participantes do Fórum da Rede Cegonha da Região de Porto Seguro" (Motta, 2021), integrada a projeto contemplado pela Chamada No. 28/2018 Universal Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). No presente texto, nos concentramos em analisar as emoções subjacentes à experiência de violência obstétrica das mulheres participantes do Fórum Rede Cegonha e a sua relação com a participação em ações coletivas de luta pelos direitos das gestantes e pela mudança das práticas que produzem feridas, não apenas físicas, mas também psíquicas, nas mulheres vítimas.

Para analisar as emoções oriundas da violência obstétrica este trabalho se inicia descrevendo os percursos históricos que favoreceram sua origem, assim como a compreensão do termo em si, que gera polêmica até nos dias atuais. Posteriormente, introduzimos nossa compressão teórica das emoções como processos complexos. Na última parte do artigo, analisamos a dimensão emocional da gestação e do parto na experiência de mulheres que sofreram violência obstétrica, indagando como tal experiência pode ser motivadora da participação em movimentos sociais orientados a mudar as práticas de cuidado no âmbito da gestação e do parto.

A pesquisa se dá no contexto dos Fóruns Regionais da Rede Cegonha da região de Porto Seguro, Bahia, lugares de participação pública estimulados no Brasil pela Portaria nº 1.459, de 24 de junho de 2011, do Ministério da Saúde. Essa iniciativa, tem como finalidade a construção de espaços coletivos plurais, heterogêneos e múltiplos para a participação cidadã

na construção de um novo modelo de atenção ao parto e ao nascimento, mediante o acompanhamento e contribuição na implementação da Rede Cegonha nas regiões de saúde (Ministério da Saúde, 2017a). Todavia, na região de saúde de Porto Seguro, somente em agosto de 2018 ocorreu a implementação do I Fórum Regional, impulsionado pelo grupo de trabalho de construção do Plano Regional e pela área técnica de saúde da mulher do Estado. A Região do extremo sul da Bahia está composta por oito municípios, sendo dois de médio porte e seis de pequeno porte; nela há escassez de médicos e enfermeiros especialistas e uma centralização dos partos nos hospitais de médio porte, levando a uma superlotação que favorece a violência obstétrica.

Percursos históricos para o surgimento da Violência Obstétrica e dos movimentos de resistência

Até o século XVIII, o parto era um atributo do universo feminino, de modo que mulheres ajudavam outras mulheres (mães, parteiras, aparadeiras, por exemplo) com saberes e práticas transmitidos de geração em geração e advindos da experiência e das práticas cotidianas. No entanto, mudanças nas mentalidades e práticas sociais durante a modernidade, juntamente com a incorporação da obstetrícia no campo da medicina, contribuíram para a construção social do feminino como um corpo frágil e indefeso (Brenes, 1991).

Com o avanço das tecnologias médicas para o parto, no século XVIII, e a consolidação da instituição hospitalar como o espaço adequado para intervenções médicas, a dor presente no parto e o corpo das gestantes passaram a ser objetos de tais intervenções e foi se constituindo a representação dominante do parto como um momento de risco para

a vida da mulher e do bebê. Nesse processo, o parto deixou de ser um evento natural e passou a ser um evento tecnocrático, necessitando ser controlado, instrumentalizado e homogeneizado por médicos homens, que assumiram o saber/poder sobre os corpos femininos, em nome do progresso.

Toda essa transformação do processo de parir conduziu a mulher para uma posição de fragilidade e submissão em relação à equipe médica na instituição hospitalar. Nesse cenário, surgiram, na década de 1950, nos Estados Unidos e na Europa, as primeiras denúncias de violência obstétrica, que ecoaram no mundo, mobilizando organizações de grupos feministas em luta pelo direito das mulheres e pelo resgate do protagonismo feminino no parto.

Esses movimentos denunciaram a violência obstétrica, lutando pelo reconhecimento social dessa forma de menosprezo, que muitas vezes era desconsiderada ou tratada como um procedimento médico. Na passagem do século XX para o XXI, os novos meios de comunicação e as redes sociais possibilitaram que as vozes das mulheres que sofreram esse tipo de violência encontrassem espaço e visibilidade, incentivando coletivos de mulheres de outros países, como o Brasil, a lutarem pelo parto humanizado e combaterem a violência obstétrica.

A denominação violência obstétrica é polêmica, sendo o termo por vezes substituído por outros, como violência institucional, maus tratos no parto e violência de gênero. Neste trabalho, optamos por nomear e tratar a violência obstétrica como tal, já que ela é assim descrita pelas mulheres na relação com a equipe responsável pelo acompanhamento da gestação e/ou no processo do parto. O conceito de violência obstétrica encontra-se inserido no sistema jurídico de alguns países, à exemplo da Venezuela, que a tipifica como:

Qualquer conduta, ato ou omissão, por profissional de saúde, tanto público, quanto privado, que diretamente ou indiretamente leva a apropriação do corpo e dos processos reprodutivos das mulheres por profissional de saúde que e se expressa por meio de relações desumanizadoras, de abuso de medicalização e de patologização dos processos naturais, resultando em perda de autonomia e capacidade de decidir livremente sobre seu corpo e sexualidade, impactando negativamente na qualidade de vida das mulheres. (Tesser, 2015: 3)

Essa noção de violência obstétrica instituída pela Venezuela é utilizada integral ou parcialmente por diversos pesquisadores brasileiros, tais como Diniz

et al. (2015); Zanardo et al. (2017); D'Oliveira; Diniz & Schraiber (2002); e Lansky et al. (2019). Algumas dessas conceituações focam mais nas agressões sofridas pela mulher no momento do parto, dentre elas o uso excessivo de medicamentos e intervenções não consentidas ou desnecessárias, não baseadas em evidências científicas, tais como: a raspagem dos pelos pubianos, episiotomia de rotina, realização de enema, indução do trabalho de parto e a proibição do direito ao acompanhante escolhido pela mulher durante o trabalho de parto (Diniz, 2009; D'Oliveira; Diniz & Schraiber, 2002; Leal et al., 2014); outras são mais abrangentes, envolvendo todos os processos que por ventura envolvam um sofrimento desnecessário imposto por um profissional de saúde, desde o início da gestação até o pós-parto.

Além dessas definições, existem também as abordagens que tipificam e classificam as distintas formas que toma o fenômeno: negligência (omissão do atendimento), violência psicológica (tratamento hostil, ameaças, gritos e humilhação intencional), violência física (negar o alívio da dor quando há indicação técnica) e violência sexual (assédio sexual e estupro). Bowser e Hill (2010), nesse sentido, definem 7 categorias de violência obstétrica, a saber: abuso físico; imposição de intervenções não consentidas ou intervenções aceitas com base em informações parciais ou distorcidas; cuidado indigno e abuso verbal; discriminação baseada em certos atributos; abandono negligência ou recusa de assistência e detenção nos serviços, correlacionando-as com os tipos de direitos não respeitados e citando exemplos. Essa forma de categorizar a violência obstétrica abrange as principais formas de desrespeito e abuso nas instituições de saúde.

A violência obstétrica é uma violência de gênero que, segundo Cunha (2014), só pode ser compreendida como relação de poder e expressão de uma ordem patriarcal geradora de violência tanto na inter-relação dos sexos, quanto na relação do indivíduo com a sociedade, pois este se encontra preso às determinações de seu gênero na construção de suas relações sociais e de sua identidade. As práticas de dominação nos distintos lugares do social, incluindo as relações que se estabelecem nas práticas médicas está intrinsecamente ligadas as relações de gênero construídas social e historicamente.

Os modos pelos quais a violência acontece e as mulheres que afeta, estão condicionados também por outros marcadores sociais, além do gênero. Pesquisas apontam que os relatos de violência obstétrica são mais comuns em mulheres solteiras, negras e pobres (Lansky et al., 2019) e que as discriminações

vividas por essas pessoas no cotidiano da sociedade se reproduzem nas instituições de saúde. Esse indicativo denota a importância da adoção de uma perspectiva interseccional para a compreensão do fenômeno, o que não se trata de uma simples soma ou comparação entre características ou condições sociais, como nos alerta Collins (2019), mas da análise de como condições estruturais que atravessam os corpos afetam a subjetividade. Gestar e parir para uma mulher negra de classe baixa de São Paulo é uma experiência radicalmente diferente daquela vivenciada por uma mulher indígena da zona rural da Bahia ou por mulher branca e de classe alta de Brasília. Não só a gestação e o parto, mas também a possibilidade de planejamento sexual e reprodutivo estão intrinsicamente marcados por condicionantes históricos, sociais, raciais e a relação entre indivíduo e Estado.

No Brasil, embora já houvesse estudos e pesquisas que abordassem o tema, a pesquisa intitulada “Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado” (Venturini & Godinho, 2013) “contribuiu de forma inédita para a visibilidade do tema da violência obstétrica, despertando surpreendente interesse da grande mídia” (Diniz et al., 2015: 378). O referido trabalho apontou que uma entre quatro mulheres sofreu violência obstétrica, dado que expressa a relevância de se analisar a ocorrência do fenômeno na saúde pública no Brasil.

Nesse contexto, impulsionada por pressões do controle social de movimentos feministas, se instaura a política brasileira vigente, denominada Rede Cegonha, descrita na Portaria de Consolidação nº3/2017, que visa organizar a rede materno-infantil, garantindo às mulheres “[...] o direito ao planejamento sexual e reprodutivo e a uma atenção humanizada durante a gravidez, o parto e puerpério. As crianças também são garantidas pelo direito ao nascimento seguro e ao crescimento e desenvolvimento saudável” (Brasil, 2017a). Essa rede de cuidados é organizada por quatro componentes: pré-parto; parto e nascimento; puerpério e atenção à saúde integral da criança; e sistema logístico (transporte e regulação). Além disso, tem como diretrizes o respeito à diversidade cultural, étnica e racial; a participação e mobilização social; e a promoção da saúde e da equidade.

Um dos dispositivos utilizados pela Rede Cegonha para efetivação da mudança de modelo de cuidado materno-infantil é o fórum regional denominado Fórum Perinatal ou da Rede Cegonha, que se constitui como grupo interinstitucional e multiprofissional, com o objetivo de discutir e debater sobre a atenção perinatal às mães e crianças,

colocando em evidência os problemas da linha do cuidado materno e infantil em cada região de saúde (Bahia, 2016).

Localizado no extremo sul da Bahia, na região de saúde de Porto Seguro, que abarca os municípios de Porto Seguro, Eunápolis, Santa Cruz de Cabrália, Belmonte, Itagimirim, Itapebi, Itabela e Guaratinga, o Fórum da Rede Cegonha onde foi realizado o presente trabalho, iniciou as suas atividades em 2018, com encontros mensais, reunindo diversos atores que ali representavam gestores da atenção básica e hospitalar, vigilância epidemiológica, coletivo de mulheres e a Universidade da região. A cada encontro se discutiam temas ligados às principais questões da assistência materno-infantil e um dos pontos que vinha surgindo de modo recorrente nos Fóruns era a violência obstétrica, aparecendo ora como uma demanda a ser discutida e enfrentada, ora a partir do depoimento das participantes do Fórum, que compartilhavam as suas experiências.

Procedimentos metodológicos

Trata-se de um estudo exploratório de natureza qualitativa, no qual escolhemos o estudo de caso como estratégia de pesquisa. Os instrumentos utilizados foram a observação participante, a análise documental das atas e apresentações dos Fóruns Regionais da Rede Cegonha da região de Porto Seguro, Bahia, realizados entre agosto de 2018 e junho de 2020, totalizando 15 encontros, e de um vídeo elaborado por mulheres da região; além de cinco entrevistas semiestruturadas realizadas por meio do Google Meet com mulheres participantes do Fórum que haviam sofrido violência obstétrica.

Os encontros do Fórum Regional são mensais e contaram com a presença dos seguintes representantes: Área Técnica de Saúde da Mulher, Diretoria de Atenção Básica, Núcleo Regional Extremo Sul e Base Regional Eunápolis vinculados à Secretaria de Saúde do Estado da Bahia (SESAB); Conselho Estadual de Secretários Municipais de Saúde (COSEMS); prefeitos; gestores municipais dos oito municípios que compõem a região, representados por secretários de saúde, membros da Atenção Básica, hospitalar, regulação e vigilância epidemiológica; representante indígena; diretores e equipe profissional dos hospitais; profissionais de saúde; controle social (Coletivo Parto Seguro); Conselho de Saúde; e a Universidade Federal do Sul da Bahia. As temáticas e os encaminhamentos dos encontros do Fórum são esforços coletivos de enfrentamento aos entraves técnicos, organizacionais, estruturais ou culturais, fatores que impedem que

a gestante tenha a garantia do direito ao parto seguro e humanizado previsto na política da Rede Cegonha. O Fórum regional possibilitou acima de tudo o encontro e diálogo entre diferentes níveis de atenção à gestante (Unidade de Saúde da Família, ambulatório especializado e hospital) entre si e destes com as mulheres locais, que tiveram a oportunidade de relatar as violências sofridas e reivindicar o direito a um parto seguro e humanizado.

Aimersão de uma das pesquisadoras no campo atuando como coordenadora do Fórum, possibilitou uma escuta sensível dos aspectos emocionais provenientes dos discursos ocorridos nos encontros, assim como a identificação de relações entre as ocorrências de violência com situações estruturais e organizacionais do sistema de saúde regional. Flick (2015) aponta a importância dos investigadores como parte do processo da pesquisa, ressaltando que a presença, experiência e reflexividade destes formam parte do campo estudado. Neste caso, o duplo papel, como pesquisadora e como coordenadora do Fórum, abriu a possibilidade de compreender melhor os lugares, motivações e demandas das integrantes do fórum, produzindo mobilizações no próprio posicionamento como mulher e gestora pública.

O campo do estudo delimitado nos encontros mensais dos participantes do fórum regional, se constituiu num espaço com diversos atores, papéis e tensões. Agregar ritmos, compreensões políticas, e atravessamentos pessoais no fórum foi uma tarefa complexa e desafiante, que exige negociação e diálogo.

Já que a pesquisa foi desenvolvida durante a pandemia, o convite às participantes foi feito em um grupo de whatsapp do Fórum, perguntando quem tinha interesse de participar da pesquisa sobre violência obstétrica. Visando preservar a identidade das entrevistadas, foi atribuído, a cada uma, um codinome associado a cidades que tivessem alguma relação com elas: Ipiaú, Rio de Janeiro 1, Rio de Janeiro 2, Gandu e Ipirá.

Outro dado significativo é que quatro delas são enfermeiras (Ipiaú, Rio de Janeiro 1, Rio de Janeiro 2 e Ipirá, sendo que uma delas trabalha na gestão estadual, outra na gestão municipal, outra na Universidade, esta última também atuando como doula e empresária e se apresentando no Fórum como controle social. A participante que não é enfermeira (Gandu), por sua vez, foi professora de ensino infantil e atualmente trabalha como diarista e doula.

Rio de Janeiro 2, Ipirá, Ipiaú e Gandu estão entre 39-49 anos e Rio de Janeiro 1 está entre 29-

39 anos e se considera branca; enquanto Rio de Janeiro 2, Ipirá, Ipiaú se declaram pardas, e Gandu se reconhece como negra; essas informações são importantes, porque a classe social e a raça interferem na experiência da violência obstétrica. Quatro delas concluíram um curso de nível superior e têm renda mensal acima de quatro salários mínimos, enquanto Gandu possui o nível médio e tem renda mensal entre um e dois salários mínimos.

Quanto ao número de filhos, Rio de Janeiro 1 possui um filho, Ipirá e Ipiaú possuem dois filhos e Rio de Janeiro 2 e Gandu possuem três filhos. Três das participantes tiveram parto cesáreo, já Rio de Janeiro 2 e Gandu tiveram os dois tipos de parto, cesáreo e normal. Sendo que Gandu, Rio de Janeiro 1 e Ipirá foram atendidas exclusivamente em hospitais públicos, Ipiaú exclusivamente em hospital privado e Rio de Janeiro 2 passou pela experiência em ambos os hospitais. Todas relataram terem sofrido violência obstétrica em um ou mais partos.

A respeito dos tipos de violência, Gandu relata ter sofrido abuso físico e discriminação baseada em certos atributos e as demais indicam a imposição de intervenção não consentida. Além disso, com a exceção de Rio de Janeiro 1, todas as outras tiveram o direito ao acompanhante negado. As participantes ocupam no Fórum as posições de gestora estadual, gestora municipal e três delas se identificam com o controle social.

Para análise do material discursivo produzido no trabalho de campo, o estudo tomou como referência teórica os tipos de violência obstétrica de Bowser e Hill (2010) e a teoria do reconhecimento intersubjetivo de Axel Honneth (2003) para analisar as experiências de menosprezo relatadas pelas participantes. Com essas duas referências teóricas como pano de fundo, as entrevistas foram codificadas com base na proposta de Gibbs (2009) de análise de narrativas, já que essa proposta considera explicitamente a dimensão emocional das narrativas das participantes, elemento central dentro do presente trabalho, considerando que se está tratando de experiências de violência. As atas das reuniões, por sua vez, foram analisadas tomando como referência a categorização temática de Bardin (2011).

As emoções como processos corporais, subjetivos e sociais complexos

A herança cartesiana, que fundamentou a ideia da construção do conhecimento válido, separou a razão e as emoções em elementos distintos,

considerando essas últimas como fontes de engano, que deveriam ser submetidas ao domínio e ao controle da razão. Sob essa perspectiva dominante, o estudo da subjetividade e das emoções foi longamente negligenciado durante grande parte da modernidade e, como objeto de pesquisa, quase sempre foi desprezada a sua dimensão cultural e social. Ao mesmo tempo, sua compreensão se fragmentou em distintas disciplinas, frequentemente sem diálogo entre si.

As duas últimas décadas marcaram uma mudança no estudo das emoções denominada Virada Afetiva, caracterizada por um esforço interdisciplinar para compreender o seu funcionamento e o seu papel na vida social, cultural e subjetiva. Pesquisadores contemporâneos discordam da dualidade razão/emoção e enfatizam que é importante compreender o lugar da emoção na razão, já que a primeira tem um papel fundamental na vida humana, condicionando nossas decisões e ações (Clarke, Hoggett & Thompson, 2006). Os autores assentem que existem emoções universais, mas elas são sempre mediadas por contextos sociais particulares. As emoções, assim, constituem nossos desejos e satisfações, permeando as nossas ideias, identidades e interesses, como complementa Jasper (1998).

Segundo Cantillo & Canal (2017), Aristóteles já reconhecia a dimensão física da emoção, mas a associava também a crenças e juízos: *“la creencia de que hemos sido objeto de un agravio inmerecido, por ejemplo, excita nuestra ira (Aristóteles, 1990: 1378a30)”* (p.51). Aristóteles reconhece, deste modo, a importância das emoções na compreensão moral, como o despertar do sentimento de compaixão ao nos depararmos com o sofrimento alheio de uma dor sem merecimento.

As abordagens contemporâneas questionam a ideia de que as emoções são apenas processos individuais, pertencentes à esfera privada, mas enfatizam a sua dimensão social porque são dirigidas, construídas e configuradas em relação com os outros. Nesse sentido:

As emoções e os afetos são o lado da ação carregado de energia no qual se entende que essa energia implica, simultaneamente, cognição, afeto, avaliação, motivação e o corpo. Longe de serem pré-sociais ou pré-culturais, os afetos são significados sociais e relações sociais inseparavelmente comprimidos e essa é a explicação que lhes confere sua capacidade de energizar a ação. (Illouz, 2011: 9)

Uma das teorias contemporâneas que amplia

a compreensão das emoções, segundo Cantillo & Canal (2017), é a teoria cognitiva avaliadora de Nussbaum, que toma como base a relevância das crenças para a formação das emoções. A autora defende que entre “a ativação fisiológica e a emoção se dá a mediação de um processo de avaliação cognitiva e que a percepção do objeto está acompanhada de uma valoração que deve entender como juízo sentido, imediato, intuitivo” (Cantillo & Canal, 2017: 53). Nussbaum complementa afirmando que o objeto da emoção é visto como importante porque desempenha algum papel na própria vida da pessoa.

De acordo com Thompson (2006), “experimentar uma emoção negativa não é apenas fazer um julgamento moral: é também descobrir algo sobre as circunstâncias em que eu me encontro. Se eu cuidar da raiva que sinto, posso obter informações valiosas sobre a minha situação” (p. 27). As emoções podem se alterar se ocorre uma mudança nas formas de se avaliar um objeto, pois são maneiras de olhar as coisas carregadas de valor (Cantillo & Canal, 2017).

Em síntese, concebem-se aqui as emoções como processos complexos, não apenas internos e individuais, mas que envolvem de forma simultânea uma dimensão corporal e outra social. Sendo construídas social e culturalmente, as emoções estão associadas a crenças, valores, sentidos e posicionamentos morais e políticos, podendo orientar os comportamentos. Dessa maneira, não se opõem à razão, mas se constituem com ela.

As experiências de violência obstétrica possuem uma dimensão emocional central que não pode ser negligenciada. Nos depoimentos das entrevistadas, as emoções provocadas pelas experiências de desrespeito vividas, marcaram a gestação e o parto, interferindo na trajetória de vida dessas mulheres, bem como nas suas decisões, comportamentos e engajamentos políticos. Por esse motivo, as emoções possuem um papel ativo na construção dos significados, integrando-se com outros processos cognitivos. A partir desses entendimentos, passa a se analisar as emoções associadas às vivências de violência obstétrica relatadas pelas participantes.

Dimensão emocional da gestação e do parto na experiência de mulheres que sofreram violência obstétrica

A gestação é um evento carregado de emoções ligadas à história de vida da mulher, à formação da família com o novo membro, aos novos papéis sociais e às responsabilidades, assim como

às mudanças fisiológicas lhes são típicas. O terceiro trimestre da gestação, em especial, é marcado por sentimentos e emoções relacionados às expectativas do nascimento do bebê e à mudança do papel da mulher. Por essa razão, sentimentos como ansiedade e medo são comuns nesse período e podem ser ampliados por experiências passadas de partos que incluíram algum tipo de violência (Pedreira & Leal, 2015). São inúmeras as fantasias que provocam ansiedade, principalmente nas primigestas: receio de não identificar os primeiros sinais de trabalho de parto e colocar em risco a vida do bebê, de não ter capacidade de adaptação às transformações na vida após o parto, de ter prejudicado o desenvolvimento do bebê ao longo da gravidez por algum tipo de comportamento inadequado, da dor do parto, do vazio interno após o parto, da própria morte, dentre outros (Brazelton & Cramer, 2004; Pedreira & Leal, 2015; Tostes & Seidl, 2016).

As experiências dos partos, sendo elas positivas ou negativas, deixam marcas emocionais na vida das mulheres e constituem lembranças que as acompanham por um longo período, às vezes por toda a vida, visto que esse é um evento de significância psicológica incontestável (Lopes, 2005). Nesse sentido, assim relata a entrevistada Ipirá:

Fiquei frustrada, arrasada, tomei pavor a parir, estava decidida a não ter outro filho, não queria passar por isso. O pós-operatório foi muito ruim, tremi muito de frio, eles me deram um anestésico que eu tremia de frio. Não tive reação para amamentar logo depois, só na hora da visita que o pai pode entrar. Com isso, falei que não ia ter outro filho (Entrevistada Ipirá).

A experiência de violência obstétrica pode ser influenciada por vários fatores, como as experiências prévias de partos, o acompanhamento do pré-natal e a forma de acolhimento e assistência durante o processo de parto e pós-parto. Os atendimentos prestados durante a gestação, parto e nascimento, se acontecem como previsto na atenção humanizada, reduzem a ansiedade, aumentam a autoestima da mulher e a confiança na própria capacidade de ser mãe, contribuem para uma experiência positiva do parto e favorecem a relação mãe-bebê (Lopes, 2005; Pedreira & Leal, 2015). No entanto, contrariando o preconizado na Diretrizes Nacionais de Assistência Ao Parto Normal (Ministério da Saúde, 2017b), alguns profissionais da saúde materno-infantil, ao invés de proporcionar uma experiência tranquila e humanizada durante a gestação e o parto, promovem por meio da violência obstétrica a intensificação de emoções negativas como medo, ansiedade e tristeza.

Durante as entrevistas, os sentimentos/emoções relatados quanto aos partos foram tristeza, medo, desespero, revolta, impacto, vergonha, abandono, vulnerabilidade, exaustão, susto, frustração, submissão, desencorajamento, fragilização, angústia, desvalorização e exposição. Esses sentimentos, além de marcarem negativamente a história de vida das mulheres, podem causar traumas significativos, atrapalhar o trabalho de parto e influenciar a relação mãe/bebê (Rocha & Grisi, 2017).

As emoções predominantes associadas às experiências de violência obstétrica das participantes são a tristeza e o medo; neste artigo enfatizamos na análise do medo que experimentam no parto, deixando marcas e condicionando sua posição como mulheres nas trajetórias de vida. Esses sentimentos, apesar de serem comuns diante da presença do ambiente hospitalar, que para muitos associa-se com a doença e a morte, nestes casos foram intensificados em razão do cerceamento do acompanhante, deixando a mulher sem uma pessoa de referência em um momento de fragilidade, em que foram proferidas falas desrespeitosas e/ou ameaçadoras por profissionais de saúde, como relata Gandu: “Dr.^a S. me recebeu com muita braveza [...] Foi em 2000, entrei sozinha, fiquei com muito medo, as enfermeiras também não eram nada receptivas na época” (Entrevistada Gandu).

Segundo Ahmed (2014), o medo é um sintoma da vida moderna, que funciona para conter corpos no espaço. Para a autora, ele pode ser usado como um instrumento de poder, dado seu vínculo com o castigo (Ahmed, 2014). Nesse sentido, o ambiente hospitalar é um espaço hierarquizado, no qual se reproduzem dinâmicas interacionais de gênero que colocam a mulher em posição de submissão diante da equipe de saúde. As gestantes que interrogam às ordens da equipe são tidas como problemáticas, irresponsáveis ou insubordinadas.

No contexto do parto, as dinâmicas das relações de poder mostram as possibilidades de cada mulher para resistir às tentativas de sujeição ou subjugação que intensificam uma linguagem do medo. A resposta depende das singularidades de cada pessoa diante da situação de vulnerabilidade e da intensidade do medo de que a sua reação gere alguma represália que interfira na sua saúde ou do bebê, principalmente se já houve história pregressa de violência. Abaixo tem-se duas reações distintas:

E lá eu sofri muito, foi um pesadelo. Entrei, fiquei dois dias, minha família não tinha notícias de mim, a enfermeira disse “você não pode gritar,

não pode beber água, não pode comer”. Eu podia nada, ficava em cima do leito, me virando de um lado para outro. Perguntei se podia andar, não podia, tinha que ficar na cama, sentindo muita dor (Entrevistada Gandu).

[...] “Olha eu quero que faça a ausculta, porque eu quero saber se o bebê está bem”. Aí ele disse “O médico aqui sou eu!”. Aí eu falei “Mas você não é o meu médico, então sai daqui!”. Comecei a chutar o homem, comecei a causar, eu sabia que o meu médico estava lá em cima ajudando outra médica (Entrevistada Rio de Janeiro 2).

Segundo Ahmed (2014), o medo antecipa o dano do futuro, mas pressiona o corpo no presente. É o medo que preserva a vida e faz anunciar a possibilidade da morte. O pré-parto e o parto são os momentos de maior vulnerabilidade da mulher, pois neles não estão em jogo somente o seu corpo e a sua vida, mas a capacidade de preservar a vida do bebê, de cumprir a função feminina instituída socialmente, qual seja, a de dar à luz a um ser saudável. Com isso, é muito frequente que a reação das mulheres diante do medo seja de paralisação, de submissão às ordens dos profissionais de saúde e à exposição à violência obstétrica. Estumano et al. (2017) coloca que a ausência de queixas das mulheres sobre as práticas realizadas na parturição pode ser atribuída ao medo de serem hostilizadas, violentadas e tratadas como escandalosas nos serviços de saúde.

É esperado que o momento do nascimento da criança seja repleto de boas emoções, onde a alegria de conhecer o filho real, fora do corpo, prevaleça à ansiedade e ao medo, porém, a tristeza foi o sentimento mais enfatizado pelas entrevistadas ao recordar os seus partos: *“[...] por muito tempo quando eu falava disso eu chorava, eu ficava triste [...]” (Entrevistada Ipirá); “[...] eu comecei a chorar, a chorar, por que eu sabia que se tivessem feito alguma coisa à noite, não estaria daquela forma [...]” (Entrevistada Rio de Janeiro 2); e “[...] ela falou isso e saiu, eu entrei em pânico, fui para o banheiro e chorei. A moça que estava em outro leito ficou me consolando dizendo que eu não ia morrer. Liguei para minha mãe, comecei a chorar, disse que a médica me disse que eu ia morrer” (Entrevistada Gandu).* Dos relatos destacados, observa-se que as ofensas e provocações dos profissionais de saúde contribuíram para o aumento da intensidade de emoções negativas que interferem no bom percurso do parto e podem deixar marcas psíquicas duradouras.

A pesquisa de Schwab, Marth & Bergant (2012) constatou que 60% das participantes que passaram

por uma história de parto traumático apresentaram sintomas depressivos nas primeiras semanas após o evento, confirmando a associação direta entre a depressão pós-parto e a violência obstétrica causada em grande parte pela falta de humanização dos profissionais nos serviços de saúde. Entende-se aqui o termo humanização como “valorização dos usuários, trabalhadores e gestores no processo de produção de saúde” (Ministério da Saúde, 2004).

Apesar de um grande número de violências obstétricas ocorrerem durante o trabalho de parto, ela também se verifica durante o período gestacional, no pós-parto e em situações de abortamento, como relata Gandu:

[...] fui na enfermeira e disse: “você tem que me ajudar, eu não posso ter esse bebê, estava em estado de choque”. Ela levantou e chamou a polícia para mim, começou a me chamar de assassina, foi uma cena que não dá para descrever. Eu tremia, entrei em depressão, não tocava na minha barriga, não conversava com o bebê [...] (Entrevistada Gandu).

O papel das emoções na ação social contra a violência obstétrica

Jasper (1998) ressalta que apesar do medo ter o possível efeito de paralisar em um primeiro momento, ele pode se converter em indignação posteriormente, sendo uma emoção reativa que pode ser relevante e motivadora de ações sociais e protestos. Os sentimentos de frustração pela destruição do parto sonhado, seguido pela revolta de ter sido submetida a procedimentos não consentidos ou de não ter seus direitos e desejos respeitados, aparecem nas entrevistas como sentimentos que impulsionaram as mulheres para o engajamento em movimentos sociais e/ou ações que protegessem outras mulheres de passar pelas mesmas situações de constrangimento e agressão: *“[...] hoje em dia eu me fortaleci com a militância, com o estudo. Com essa situação de me colocar na posição de militante, ao lembrar essa situação, hoje já compreendo o que tudo isso significou” (Entrevistada Ipirá).* No mesmo sentido:

[...] o pós operatório do meu filho foi triste, eu quase morri no parto, eles me deram uma dose de anestésico muito alta, tive uma hipotensão que apaguei, eu não vi a hora que meu filho nasceu, não vi o choro, nada. Quando eu acordei, já estava na enfermaria, não participei de absolutamente nada, isso é uma frustração muito grande (Entrevistada

Ipirá).

Sim, com certeza a marca sempre fica, né? Não resta dúvidas, mas assim, eu vejo também essas marcas da violência como oportunidade da gente elaborar de alguma maneira e fazer com que isso se torne alguma coisa positiva e sempre o que eu converso com as mulheres, quando elas fazem o relato de violência, eu falo “olha, é importante denunciar porque possa ser que você não queira ter outro filho, mas você pode impedir que outra pessoa passe por isso” (Entrevistada Rio de Janeiro 1).

Pesquisas apontam (Farias et al, 2020; Leal, 2018; Leite 2004) que mães de vítimas de violência encontram no ativismo um espaço de resignificação e empoderamento. É com base no drama familiar e no exercício de papéis tradicionais que essas mães irão se empoderar para construir sua militância e legitimidade no espaço público (Leal, 2018). Apesar dessas pesquisas terem analisado mães que perderam seus filhos em situações de violência (desaparecimento ou assassinato por policiais), podemos correlacionar com as mães que sofreram violência obstétrica, dado ao lugar social que ocupam e pelas implicações do Estado com a ocorrência da violência.

Jasper (1998: 2) enfatiza que “as emoções impregnam toda a vida social, inclusive a dos movimentos sociais, não haveria movimento social sem respostas emocionais”. As emoções e sentimentos ligados a violência sofrida são, na maioria das vezes, confusos, misturados, difíceis de se nomear ou se compreender no pós-parto imediato. Algumas vezes, a compreensão das emoções se torna mais evidente quando compartilhada em grupos ou movimentos sociais com pessoas que passaram pela mesma experiência. Algumas emoções se formam ou se fortalecem na ação coletiva, podendo se tornar emoções compartilhadas (Jasper, 1998). Gandu relata que foi somente em um grupo de mulheres que pôde falar sobre as violências que sofreu e lidar com essas emoções:

[...] a primeira vez que falei sobre isso foi no grupo de doulas, foi como se eu tivesse me libertado. Aquilo pesava sobre mim, trazia muita dor. Quando conseguir falar, elas me escutaram e veio aquele abraço coletivo, ali respirei um pouco. Essa luta me trouxe o alívio da dor, uma libertação, é como se você estivesse acorrentado e vem alguém e tira a corrente de você (Entrevistada Gandu).

As feridas produzidas pela experiência de violência obstétrica não são apenas físicas, mas primordialmente emocionais. Cada uma das

experiências de desrespeito e suas características emocionais se constituem como um dano moral “quando são consequência da percepção de injustiças que atingem a integridade pessoal, como pode acontecer no caso de privação de direitos, tortura, ofensas ou formas de desrespeito associadas à classe social, gênero, raça etc.” (Patiño & Farias, 2020: 132). Por esse motivo, essas emoções podem ser motivadoras da ação social, como a participação do Fórum da Rede Cegonha ou em coletivos de controle social feministas, para os casos das gestantes e/ou puérperas vítimas de violência obstétrica.

Nesse sentido, as mulheres participantes reconhecem o Fórum como um espaço de debate público e de luta, onde podem construir sentidos sobre as suas experiências, ao mesmo tempo em que procuram mudar aspectos concretos da realidade das práticas de cuidado da gestação e do parto:

Eu acho que a temática [da violência] vem à tona porque a gente ficou muito tempo calada. É um basta, não adianta mais a gente se calar. Como a gente sabe, com a institucionalização do parto, não que antes não tivesse situações nos partos domiciliares, mas a gente sabe que com a institucionalização isso degradingolou. O profissional se apoderou desse parto e, durante muitos anos, as mulheres taparam os olhos para o que estava sendo feito com seus corpos, com seus partos e com suas histórias (Entrevistada Rio de Janeiro 2).

Embora as entrevistadas tenham apontado a importância do Fórum na prevenção da violência obstétrica, elas sinalizaram também os entraves que reduzem o seu alcance ou a sua efetividade, como as ausências do Ministério Público, do controle social organizado de todos os municípios envolvidos e de gestores que tenham realmente a capacidade de decisão, como prefeitos e secretários de saúde. A maioria dos gestores participantes são coordenadores ou diretores de saúde, ou então os profissionais de saúde contratados, com vínculos institucionais precários. Frente a essas limitações, Ipirá coloca que “[...] há um sentimento de frustração, mas também que a gente pode usar esse espaço para buscar força para enfrentar na direção de melhoria de atendimento dessas mulheres” (Entrevistada Ipirá).

Com os avanços obtidos no Fórum e/ou em seus desdobramentos, as entrevistadas relataram sentimentos de alegria, empoderamento e fortalecimento, tornando mais suave a marca da violência obstétrica que continuará a fazer parte de suas histórias de vida. Esse lugar de fala e de escuta

gera empoderamento, que é fundamental na luta contra a violência obstétrica, como se observa no relato: “[...] *you think ‘our, the people is small’, but the people can expand, reverberate and the business comes in another place, then it is very wonderful*” (Entrevistada Rio de Janeiro 1). E também na fala a seguir:

[...] olha, esse espaço é uma grande conquista para Porto Seguro, para as mulheres, para minha participação. A gente consegue falar, consegue levar as demandas, alguém ouve. A gente sabe das dificuldades, que não é tão fácil, não vamos romantizar também, mas pelo menos hoje em dia temos um espaço para falar. Não posso dizer que as coisas não mudaram, mudaram sim, hoje eu consigo entrar no HDLEM, consigo ir num Fórum como mulher negra da comunidade e consigo falar e ser ouvida por todos e ser respeitada, sem ser julgada (Entrevistada Gandu).

Significações a respeito da participação no Fórum da Rede Cegonha

O que leva as mulheres da pesquisa a participarem do Fórum e/ou se engajarem num movimento social é destacado nos discursos entrelaçados tanto com os significados que o Fórum da Rede Cegonha tem para elas, quanto com as suas próprias emoções. Nesse sentido, “Para Nussbaum as emoções são juízos, que devido a seu conteúdo avaliativo possui uma íntima conexão com a motivação” (Cantillo & Canal, 2017: 57). As emoções advindas da experiência de menosprezo aparecem como molas propulsoras que levam a buscar espaços de transformação da realidade social, ao mesmo tempo que contribuem para a resignificação dessas emoções, transformando sentimentos negativos em energia para luta.

Todas as participantes apontaram que o desejo de que outras mulheres não passem pelo que elas passaram é o maior motivador da participação no Fórum, em demais movimentos feministas e até mesmo das suas atuações como enfermeiras obstetras ou gestoras, de modo que as vidas profissional e ativista ganham um sentido compartilhado. Essa participação em ações sociais está associada às emoções provocadas pela violência obstétrica, constituindo a dimensão moral e política da experiência emocional. A respeito disso, Jasper (1998) coloca que “as emoções não são somente parte de nossas respostas aos acontecimentos, mas também (sob a forma de profundas adesões afetivas) lhes dão forma aos objetivos de nossas ações. Sem

elas não haveria ação social em absoluto”. Nesse sentido, as falas a seguir:

[...] eu já tinha amor pela causa, mas quando você sofre [violência obstétrica] aquilo multiplica, faz que você não queira isso para ninguém. Eu já era, mas quando se tem um espaço para ser militante, isso facilita. Ter um espaço é importante, se você faz no ambiente de trabalho, pode ser mandado embora, num ambiente de casa, na internet, também pode tornar uma repressão. Quando se tem um espaço como o Fórum, onde você pode mostrar sua militância, mostrar sua posição com clareza e sabe que não vai ser prejudicada por isso, é importante demais (Entrevistada Rio de Janeiro 2).

Os significados construídos a respeito do Fórum são atravessados pela reinterpretação da experiência da violência obstétrica, do empoderamento das mulheres e da luta pela causa da humanização do cuidado materno-infantil. Esses significados (assim como na motivação) apareceram independentemente da função ou do papel que as entrevistadas ocupam no Fórum:

Sem dúvida a militância me fortalece para superar um pouco esse trauma, esse sofrimento, e ajudar e não permitir que outras mulheres tenham essa sensação, porque é muito ruim ter essa memória. O compromisso é esse que as mulheres tenham essa vivência, tenha essa memória e isso me fortaleceu muito, muito mesmo. A militância mais ainda do que a academia (Entrevistada Ipirá).

[...] quando a gente fala de algo que a gente viveu, o importante é o que aquilo ali faz na minha vida, me incomoda ao ponto de me paralisar? Vou viver a vida me vitimizando ou vou partir para ação? Junto, claro que não sozinha. Daí a importância dos profissionais, dos gestores. Aconteceu sim, mas o que posso fazer? Aí a importância do Fórum para que busque resignificar. Não foi bom, mas o que pode ser melhor daqui para frente para outras mulheres? Comigo não foi, mas outras podem ter. Quem pode fazer isso? Qualquer mulher (Entrevistada Ipiáú).

A esse respeito, Honneth (2003) afirma que “a tolerância ao subprivilégio jurídico conduz a um sentimento paralisante de vergonha social, do qual só o protesto ativo e a resistência poderiam libertar” (p. 198). Em outras palavras, a participação em ações coletivas favorece a superação das feridas morais produzidas pelas experiências de menosprezo. O autor, no entanto, lembra que tal movimento não depende apenas de um desejo individual, mas só se

dá quando os meios de articulação social e política estão disponíveis em cada contexto. Nesses casos, as experiências de desrespeito e, concretamente, as vivências de violência obstétrica, podem se tornar motivadoras de ações de resistência política:

[...]saber que a gente tem o Fórum que está lutando pelo direito dessas mulheres, está lutando contra a violência obstétrica é uma conquista nesse Brasil. Tem que persistir, a gente tem que falar, falar, é uma reconstrução, uma libertação, uma grande vitória, uma independência que a gente conseguiu. O Fórum, é assim que eu vejo, sou grata por poder participa. Esse espaço é muito importante para mim, essas discussões sobre o que pode ser feito é uma vitória (Entrevistada Gandu).

O Fórum também foi visto pelas entrevistadas como um espaço político de luta pelos direitos das mulheres, onde os atores trazem e discutem os entraves que dificultam o cuidado humanizado e se propõem estratégias e pactuações para a melhoria da rede de cuidado materno-infantil da região. Isso se percebe nas respostas dadas por elas, quando perguntadas a respeito do significado do Fórum: “apoio a mudanças na luta a favor dos direitos das mulheres e às violências e melhorias na assistência às mulheres” (Entrevistada Gandu), “uma oportunidade de dar visibilidade a causa da mulher no parto” (Entrevistada Rio de Janeiro 1), bem como:

O Fórum é um espaço de discussão para a implantação da Rede cegonha na região, a qual deve ofertar cuidados assegurar às mulheres o direito ao planejamento reprodutivo e à atenção humanizada, à gravidez, ao parto e ao puerpério; e às crianças, o direito ao nascimento seguro e ao crescimento e ao desenvolvimento saudáveis (Entrevistada Ipirá).

A cada avanço do Fórum, as entrevistadas relataram emoções positivas que as fortaleceram como cidadãs, contribuindo uma percepção de si mesmas como sujeitos e como coletivo. Ainda que a marca da violência obstétrica não desapareça, ela fica mais leve, possível de se conviver.

Considerações finais

Na sociedade ocidental, a disseminação da ideia do parto como risco fez com que ele fosse tratado no âmbito médico de forma similar aos estados de doença ou enfermidade, afastando o ato de parir do processo natural do ser humano. A hospitalização do parto, a separação das etapas do processo de parir e o excesso de intervenções da equipe de saúde

constroem uma desnaturalização desse evento, bem como contribuem para o desempoderamento da mulher no seu processo de parir, deixando-a mais suscetível a sofrer violências.

O imaginário da maternidade, do parto, do nascimento de um filho/a como um momento de felicidade é afetado e atravessado pelas experiências de violência obstétrica. As mulheres que descrevem situações de violência dessa natureza não o fazem apenas porque o parto implica dor ou certa ansiedade associada ao desconhecido e ao novo, mas sim porque percebem no tratamento dos profissionais de saúde a intenção de produzir um dano, ao contrário de cuidar, como seria o esperado nesse cenário de vulnerabilidade que demanda apoio e assistência.

Esses danos podem ser predominantemente associados ao maltrato físico, que é experimentado como um atentando contra a autonomia pessoal; assim como também podem envolver a privação de direitos ou as ofensas pessoais. As distintas formas de menosprezo ferem a integridade pessoal e provocam emoções negativas, como tristeza, medo, frustração e revolta, dentre outras associadas à percepção de ter sofrido uma injustiça (Thompson, 2006). No entanto, tais experiências emocionais negativas podem fornecer a base motivacional para o envolvimento em ações coletivas de luta para prevenção da violência obstétrica, podendo promover, a partir desta participação e luta social, a ressignificação das experiências de violência.

O Fórum é um dos espaços onde ocorrem essas “batalhas” em busca de um cuidado humanizado à gestante, ao bebê e à puérpera. No caso do fórum estudado, os entraves presenciados nos encontros não se davam por objetivos distintos, já que todas estavam reunidas com o propósito de melhoria no cuidado materno infantil, mas a forma, o ritmo e entendimento das integrantes que ocupam os lugares da gestão, da assistência e de quem recebe o cuidado, muitas vezes não se alinham. Esses conflitos merecem um aprofundamento em estudos posteriores.

As emoções políticas sempre podem fomentar nos indivíduos e na sociedade a ideia de que sempre é tempo e ocasião para defender a dignidade humana, os direitos, a justiça e a igualdade (Cantillo & Canal, 2017: 69). Luta, empoderamento, militância e fortalecimento são as palavras que mais surgem no discurso das participantes com relação às suas experiências compartilhadas no Fórum, em contraposição ao medo, à tristeza e à submissão presentes nas recordações sobre a violência obstétrica, possibilitando a constatação de que as vivências de

menosprezo podem ser ressignificadas a partir do engajamento em ações sociais, como o Fórum da Rede Cegonha, que oportuniza, dentre outras coisas, a percepção de que essas emoções e vivências não são individuais, mas atingem coletivos de mulheres que ocupam as mesmas posicionalidades (gênero, raça, classe social).

Devemos salientar que ser injustamente tratada não provoca necessariamente sentimentos de raiva (Thompson, 2006: 136). Muitas mulheres sofrem violência obstétrica, mas não a reconhecem explicitamente como tal, embora aquele momento lhes tenha causado um sofrimento, o mesmo pode ser entendido como necessário e parte de uma prática institucionalizada em que as relações de poder impõem posições de subalternidade que não necessariamente se transformam em ações políticas. Por isso, a importância de levar o conhecimento dos direitos sexuais, reprodutivos e do que é a violência obstétrica para todas as mulheres.

A principal motivação das entrevistadas para participar dos Fóruns, independentemente do lugar que ocupam nele, foi o desejo de que outras mulheres não passassem pela experiência de violência obstétrica, nem vivenciassem a sensação de impotência, submissão, humilhação e os sentimentos de tristeza e medo que elas viveram. Como coloca Ipirá: “nenhuma mulher merece isso”. O trabalho no fórum implica para as participantes uma passagem da compreensão da violência como uma experiência individual, para o reconhecimento da dimensão política e coletiva dessas ações de menosprezo. O fórum se torna assim, um espaço de luta contra a violência obstétrica e um signo da solidariedade e da identificação com mulheres gestantes, na busca por transformações nos cuidados da gestação e do parto.

As gestantes e puérperas que viveram as situações de desrespeito, dirigidas a elas por um membro da equipe de saúde com a intenção de causar um dano, sofreram uma violência obstétrica capaz de atingir a sua integridade como sujeitos, prejudicando a sua autoconfiança, o seu autorrespeito e a sua autoestima. Essas afetações possuem efeitos imediatos que interferem no bom andamento do parto, porque fazem com que a mulher não se sinta capacitada para dar à luz, assim como também deixam marcas duradoras que afetam a sua subjetividade como mulher, podendo interferir na relação mãe/bebê, no desejo de ter outro filho e no seu movimentar pelo mundo.

As violências provocadas pelos profissionais de saúde refletem o contexto histórico de uma

sociedade regida pelo patriarcado, onde a violência obstétrica é uma das facetas da violência de gênero institucionalizada na área da saúde. A mudança dessas práticas exige discussões sobre as condutas violentas dentro das instituições e um descortinamento de suas origens. Assim, outros estudos poderiam contribuir mais com a compreensão da forma como as relações gênero se reproduzem e condicionam as formas que toma a violência obstétrica.

Finalmente, as reações de cada mulher diante das experiências de violência encontram-se influenciadas por experiências prévias, redes de apoio e também pelos recursos interpretativos próprios de distintos universos simbólicos. Por esse motivo, não defendemos explicações deterministas e unidirecionais dos efeitos da violência obstétrica, apostando em possibilidades ligadas a casos particulares e experiência subjetivas, condicionadas social e historicamente.

A forma como foi constituída a subjetividade de uma mulher ao longo da vida pode instrumentalizá-la para o enfrentamento ou torná-la mais vulnerável diante das violências obstétricas. Dentre as formas possíveis de ressignificação dessa experiência de violência, Honneth (2003) aponta para o envolvimento em lutas sociais, entendendo-se luta social como “esforços concentrados e coletivos para mudar algum aspecto da sociedade”, como define Jasper (1998). O Fórum, nesse sentido, pode ser uma possibilidade de ressignificação de si mesma e do seu lugar no mundo, construindo a efetivação do direito ao parto humanizado e livre de violências também para outras mulheres.

Referências bibliográficas

- AHMED, S. (2014). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh University Press.
- BAHIA. (2016). *Resolução CIB nº 22*. Institui o Regimento Interno dos Fóruns Perinatais da Bahia. Disponível em: http://www5.saude.ba.gov.br/portalcib/images/arquivos/Resolucoes/2016/RES_CIB_N_022.2016.pdf Acesso em: 30 jul. 2020.
- BARDIN, L. (2011). *Análise de conteúdo*. Edições 70.
- BOWSER, D., & HILL, K. (2010). *Exploring evidence for disrespect and abuse in facility-based childbirth: report of a landscape analysis*. USAID-Traction Project; Harvard School of Public Health.
- BRAZELTON, T., & CRAMER, B. (2004). *A relação mais precoce: os pais, os bebês e a interação precoce*. Terramar.
- BRENES, A. C. (1991). História da parturição

no Brasil, século XIX. *Cadernos de Saúde Pública*, 7(2), 135-149.

CANTILLO, I. P., & CANAL, J. Y. (2017). Las emociones y la vida moral: una lectura desde la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum. *Veritas*, (36), 47-72.

CLARKE, S., HOGGETT, P., & THOMPSON, S. (2006). *Emotion, Politics and Society*. Palgrave Macmillan.

COLLINS, P. H. (2019). *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Boitempo Editorial.

CUNHA, B. M. (2014). Violência contra a mulher, direito e patriarcado: perspectivas de combate à violência de gênero. In: JORNADA DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA, 16., 2014, Curitiba. Anais... Curitiba: UFPR, 2014. Disponível em: <https://direito.ufpr.br/portal/wp-content/uploads/2014/12/Artigo-B%C3%A1rbara-Cunha-classificado-em-7%C2%BA-lugar.pdf> Acesso: em 16 jun. 2023.

DINIZ, C. S. G. SALGADO, H. O, ANDREZZO, H. F. A., CARVALHO, P. G. C., CARVALHO, P. C. A., AGUIAR, C. A. & NIY, D. Y. (2015). Violência obstétrica como questão para a saúde pública no Brasil: origens, definições, tipologia, impactos sobre a saúde materna, e propostas para sua prevenção. *J. Hum. Growth Dev.*, 25(3), 377-384. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rbcdh/v25n3/pt_19.pdf. Acesso em: 30 jul. 2020.

DINIZ, C. S. G. (2009). Gênero, saúde materna e o paradoxo perinatal. *Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano*, 19(2), 313-326. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/jhgd/article/view/19921/21998>. Acesso em: 30 jul. 2020.

D'OLIVEIRA, A. F., DINIZ, S. G., & SCHRAIBER, L. B. (2002). Violence against women in health-care institutions: an emerging problem. *The Lancet*, 359(9318), 1681-1685. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0140673602085926>. Acesso em: 30 jul. 2020.

CARDOSO ESTUMANO, V. K., SILVEIRA DE MELO, L. G. DA , BENTES RODRIGUES, P., & RÊGO COELHO, A. C. DO . (2017). Violência obstétrica no Brasil: casos cada vez mais frequentes. *Revista Recien-Revista Científica de Enfermagem*, 7(19), 83-91.

FARIAS, J., LAGO, N. B. DO., & EFREM FILHO, R. (2020). Mães e lutas por justiça. Encontros entre produção de conhecimento, ativismos e democracia. Sexualidad, Salud y Sociedad REVISTA LATINOAMERICANA ISSN 1984-6487 / n. 36 - dic. / dez. / dec. 2020 - pp.146-180 www.sexualidadsaludysociedad.org

Flick, U. (2015). *El diseño de la investigación*

cualitativa (Vol. 1). Ediciones Morata.

GIBBS, G. (2009). *Análise de dados qualitativos*. Artmed.

HONNETH, A. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos morais*. Editora 34.

ILLOUZ, E. (2011). *O amor em tempos de capitalismo*. Zahar.

JASPER, J. (1998). The emotions of protests: affective and reactive emotion in and around social movements. *Sociological Forum*, 13(3), 397-424.

LANSKY, S., SOUZA, K. V. DE ., PEIXOTO, E. R. DE M., OLIVEIRA, B. J., DINIZ, C. S. G., VIEIRA, N. F., CUNHA, R. DE O., & FRICHE, A. A. DE L. (2019). Violência obstétrica: influência da Exposição Sentidos do Nascer na vivência das gestantes. *Ciência & Saúde Coletiva*, 24(8), 2811-2824. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/csc/v24n8/1413-8123-csc-24-08-2811.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020.

LEAL, M. DO C., PEREIRA, A. P. E., DOMINGUES, R. M. S. M., FILHA, M. M. T., DIAS, M. A. B., NAKAMURA-PEREIRA, M., BASTOS, M. H., & GAMA, S. G. N. da (2014). Intervenções obstétricas durante o trabalho de parto e parto em mulheres brasileiras de risco habitual. *Cadernos de Saúde Pública*, 30, 17-32. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/csp/v30s1/0102-311X-csp-30-s1-0017.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020.

LEAL, E.M (2018). Naquela época não se ouvia falar de desaparecido”: família e maternidade na militância do desaparecimento de pessoas no Brasil. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-rio-grandense – IFSUL, Campus Charqueadas/RS, Brasil. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n3p605>

LEITE, M. P.(2004) “As mães em movimento”. In: P. Birman & M.P. Leite (orgs.). *Um mural para dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz* Porto Alegre: Editora da UFRGS. Acesso em: 17 jun. 2023 Disponível em www.scielo.br

MINISTÉRIO DA SAÚDE. (2004). *HumanizaSUS: Política Nacional de Humanização: a humanização como eixo norteador das práticas de atenção e gestão em todas as instâncias do SUS*. Ministério da Saúde. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/humanizasisus_2004.pdf. Acesso em: 13 jun. 2020.

_____. (2017b). *Diretrizes nacionais de assistência ao parto normal*. Ministério da Saúde. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/diretrizes_nacionais_assistencia_parto_normal.pdf Acesso em: 30 jul. 2020.

_____. (2017a). *Portaria de*

Consolidação nº 3. Consolidação das normas sobre as redes do Sistema Único de Saúde. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2017/MatrizConsolidacao/Matriz-3-Redes.html>. Acesso em: 30 jul. 2020.

LOPES, R. DE C. S., DONELLI, T. S., LIMA, C. M., & PICCININI, C. A. (2005). O Antes e o Depois: Expectativas e Experiências de Mães sobre o Parto. *Psicologia: Reflexão e crítica*, 18(2), 247-254. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/prc/v18n2/27476.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020.

PATÍÑO, R. A., & FARIAS, F. R. de. (2020). A dimensão emocional dos movimentos sociais e dos protestos: desencanto da modernidade e lutas por reconhecimento. En: CARMO, B. B. da S. (Org.). *Tessituras entre estado e sociedade: panoramas da pesquisa em ciências humanas e sociais no sul da Bahia* (págs. 123-139). Pimenta Cultural.

PEDREIRA, M., & LEAL, I. (2015). Terceiro trimestre de gravidez: expectativas e emoções sobre o parto. *Psicologia, Saúde e Doenças*, 16(2), 254-266. Disponível em http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-00862015000200010&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 13 dez. 2020.

ROCHA, M. J., & GRISI, E. (2017). Violência Obstétrica e suas Influências na Vida de Mulheres que Vivenciaram essa Realidade. *Id on Line Rev. Mult. Psic.*, 11(38), 623-635.

SCHWAB, W., MARTH, C., & BERGANT, A. M. (2012). Post-traumatic stress disorder post partum: the impact of birth on the prevalence of post-traumatic stress disorder (PTSD) in multiparous

women. *Geburtshilfe und Frauenheilkunde*, 72(1), 56-63.

TESSER, C.D. et al. (2015). Violência obstétrica e prevenção quaternária: o que é e o que fazer. *Revista Brasileira de Medicina de Família e Comunidade*, 10(35), 1-12. Disponível em: <https://www.rbmf.org.br/rbmfc/article/view/1013/716>. Acesso em: 30 jul. 2020.

THOMPSON, S. (2006). Anger and the Struggle for Justice. En: CLARKE, S., HOGGETT, P., & THOMPSON, S. *Emotion, Politics and Society*. Palgrave Macmillan.

TOSTES, N. A., & SEIDL, E. M. F. (2016). Expectativas de gestantes sobre o parto e suas percepções acerca da preparação para o parto. *Temas em psicologia*, 24(2), 681-693. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2016000200015&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 13 dez. 2020.

VENTURINI, G., & GODINHO, T. (Orgs.). (2013). *Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado: uma década de mudanças na opinião pública*. Fundação Perseu Abramo; Edições Sesc.

ZANARDO, G. L. DE P., URIBE, M. C., NADAL, A. H. R. D., & HABIGZANG, L. F. (2017). Violência obstétrica no Brasil: uma revisão narrativa. *Psicologia & Sociedade*, 29, e155043. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2017v29i55043>. Acesso em 13 dez 2020.

Citado.Motta Santos, Eduarda y Patiño, Rafael Andrés (2023) "Violência obstétrica, emoções e ações coletivas: experiências de integrantes do Fórum da Rede Cegonha" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°42. Año 15. Agosto 2023- Noviembre 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 54-66. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/504>

Plazos. Recibido: 02-04-22. Aceptado: 14-05-23

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°42. Año 15. Agosto 2022- Noviembre 2023. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 62-76.

Activismo gordx colectivo y discursos del amor propio como estrategias

Collective fat activism and discourses of self-love as differentiated strategies against the regulatory norms of the bodies.

Calvete, Sofía Magdalena*

Instituto de Investigaciones Gino Germano, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

calvetesofia@gmail.com

Larrán, María**

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

larranmaria@gmail.com

Pizarro, Lara Valentina***

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

larav.pizarro@gmail.com

Resumen

Este trabajo caracteriza y compara expresiones de los movimientos de activismo gordo, distinguiendo entre los discursos del *amor propio* y las propuestas del activismo gordx colectivo. Para ello, este trabajo propone una etnografía virtual y analiza una selección de publicaciones puestas en circulación durante el período 2018-2021 a través de Instagram por distintas personalidades o grupos que participan de las discusiones sobre la diversidad corporal en Argentina. Concluimos que si bien ambas expresiones plantean estrategias que buscan subvertir los cánones opresivos de belleza y las normas reguladoras de los cuerpos, se diferencian fundamentalmente en los aspectos que problematizan y en las responsabilidades que asignan. Mientras que el primer movimiento apela al individuo aislado a través de la autoaceptación y el body positivity, lo carga con la culpa de su malestar (por no amarse lo suficiente) y le impone como trabajo individual aprender a amarse y aceptarse para poder así escapar del sufrimiento; el segundo traerá una propuesta colectiva que problematiza el aspecto social de la gordura. Para ellos, la responsabilidad recaerá en la sociedad que ejerce sistemáticamente violencia sobre las personas gordas, fundamentalmente a través de su patologización, y la única solución posible es la lucha política junto con otrxs para una transformación de alcance social y estructural.

Palabras clave: Activismo gordo; Amor propio; Cuerpo; Neoliberalismo; precarización afectiva.

Abstract

This article characterizes and compares expressions of fat activism movements, distinguishing between the discourses of *self-love* and the proposals of collective fat activism. To do so, we analyze selected publications that circulated during the period 2018-2021 through Instagram by different accounts involved in discussions about body diversity in Argentina. We conclude that, although both expressions propose strategies that seek to subvert the oppressive canons of beauty and the regulatory norms of bodies, they differ in the aspects they problematize and the responsibilities they assign. Whilst the first movement appeals to the isolated individual through discourses of self-acceptance and body positivity, blames them for not loving themselves enough, and imposes on them the individual task of learning to love and accept themselves to escape from suffering; the second brings a collective proposal, which problematizes the social aspect of fatness. For the collective proposal, the responsibility lies within the society that systematically exercises violence upon fat people, pathologizing them, and the only possible solution is the political struggle together with others for a social and structural transformation.

Key words: Fat activism; Self-love; Body; Neoliberalism; Affective precariousness. considered an educational experience that includes a technique of lightness and self-care.

* Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Integrante del proyecto UBACyT "Sociología de las masas y las multitudes. Un análisis de textos del "Sur" y del "Norte" desde una perspectiva de simultaneidad (1970-1990)" e integrante del comité editorial de la revista Diferencia(s). Revista de teoría social. <https://orcid.org/0000-0003-4143-3868>

** Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Participante del Proyecto PRII "La cuestión política. La política, lo político y lo social en el pensamiento político contemporáneo", de la Facultad de Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). <https://orcid.org/0000-0003-2046-717X>

*** Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, becaria EVC-CIN e integrante del proyecto UBACyT 2018-2022: "La cocina cotidiana de los conceptos científicos" con sede en el Instituto Gino Germani. Su trabajo de investigación versa sobre la relación entre sociología de los problemas públicos y los lenguajes de la coproducción; y sobre la enseñanza de ciencias y la innovación educativa. Es cofundadora de Hexar, organización dedicada a la democratización del acceso a la ciencia a través de videojuegos educativos. - <https://orcid.org/0000-0002-7499-2917>

Activismo gordx colectivo y discursos del amor propio como estrategias diferenciadas frente a las normas reguladoras de los cuerpos

Introducción

En nuestra sociedad contemporánea, la normalización de los cuerpos y los cánones de belleza, junto al lugar, y no lugar de aquellos cuerpos que quedan por fuera de ellos, nos atraviesan diariamente. Si bien no existe un contenido sustancial de lo bello, Wolf (1992) señala que existe una tendencia en Occidente que hace derivar los ideales de belleza de una idea platónica, erigiendo ciertos modelos hacia los cuales todos los cuerpos deben tender para poder ser considerados como bellos y normales. Esta sustancialización de la belleza, a la par de una normalización de los cuerpos, fue denunciada como opresiva a partir del auge del movimiento feminista y de desarrollos teóricos que dieron a luz diversos activismos. Entre ellos, el que nos interesa en este trabajo, es el llamado *Fat Underground* que nace en California en la década del 1970, bajo la consigna “Los doctores son el enemigo. La dieta es genocidio”, para denunciar la violencia sistemática ejercida hacia los cuerpos gordos. Este movimiento, nacido a la par del feminismo de la segunda ola en Estados Unidos, no tuvo un desarrollo lineal, sino que se vio retomado por distintos colectivos que le han dado su impronta y significación.

Si bien existen trabajos que problematizan la cuestión de la gordura (Vigarelli, 2011; Soich y Moreno 2013; Barrientos Salinas y Silva Arratia, 2020) y abordan los movimientos de activismo gordo (Álvarez Castillo, 2014; Contrera y Cuello 2016; Masson, 2017; Moreno 2015), no se encuentra literatura que ahonde en las contraposiciones de las distintas vertientes que nos proponemos estudiar aquí. Es por ello que consideramos relevante contribuir al corpus actual de conocimiento con un estudio comparativo que analice y contraponga propuestas de lucha y resistencia que se configuran en el marco del activismo gordx entre los años 2018-2021 en instagram en Argentina. En ese sentido, nos preguntamos por dos formas que toma el movimiento en la actualidad: por un lado, los discursos de *amor propio* y por otro una corriente

variada que designamos bajo el rótulo *movimientos gordos colectivo*: ¿qué características presentan los movimientos de activismo gordo colectivo? ¿Qué características presentan los discursos de amor propio? ¿De qué manera se diferencian? ¿A qué tipo de estrategias recurre cada uno para luchar contra las normas reguladoras de los cuerpos (Butler, 2002)?

Así, el presente trabajo tiene como objetivo caracterizar, comparar y contraponer expresiones de los movimientos de activismo gordo colectivo y las propuestas de los discursos del *amor propio* puestas en circulación a través de la red social Instagram en Argentina entre los años 2018-2021. Suponemos que las expresiones del activismo gordo colectivo y las propuestas de los discursos del amor propio, puestas en circulación a través de Instagram, pueden ser entendidas como dos estrategias diferenciadas que buscan subvertir los cánones opresivos de belleza y las normas reguladoras de los cuerpos. Mientras que el primer movimiento pretende “...la desestabilización un orden social, económico, sexual, médico y afectivo opresor para la gordura...” (Contrera y Cuello, 2016: 20), proponiendo una nueva ética y nuevos modos de existencia con otrxs y reivindicando el deseo y la experimentación con el propio cuerpo, el segundo centra su campo de incidencia en el individuo a través de la autoaceptación y el body positivity.

Para este trabajo, proponemos la realización de una etnografía virtual, siguiendo la propuesta de Hine (2004) quien la entiende como una forma de aproximación que propone trasladar los principios etnográficos al ciberespacio, adaptando el método a las prácticas sociales posibilitadas por el surgimiento de internet. Los principios de la etnografía proponen un trabajo de campo profundo y sistemático, donde sea el investigador quien mediante su presencia en el campo, su participación en la vida cotidiana, pueda recoger datos y reconocer las prácticas y lógicas de la vida social (Hine, 2004). En ese sentido, la etnografía virtual entiende a internet como un espacio de interacción social y producción

de textos que se conecta a los entornos físicos de modos particulares. Hine al revisar el objetivo de la investigación etnográfica, propone retomar la visión del espacio de Castells quien lo ve como una instancia de flujos (de personas, de información, de dinero) que se organiza alrededor de la conexión y no de la localización, es decir, lo central no es estar físicamente en la misma locación, sino estar conectados, aunque sea a través de la red. De esta manera, sería posible una etnografía multisituada: “una exploración por medio de la experiencia interactiva y comprometida de la conectividad” (Hine, 2004:77). Proponer una etnografía virtual centrada en las publicaciones en redes sociales nos permite abocarnos a este proceso de exploración sin otorgar preeminencia a la interacción cara a cara por sobre otras formas de interacción (Hine, 2004).

Elegimos centrarnos en las publicaciones difundidas en la red social Instagram por su amplia difusión en Argentina y su presencia cotidiana e inmediata en la vida de quienes la usan. Instagram es una plataforma con un enfoque visual y estético, que proporciona un terreno fértil para el análisis de las representaciones sociales y las imágenes que circulan con respecto a los cuerpos. A su vez, la disponibilidad de filtros y herramientas de edición dentro de la misma red social tienen un impacto en cómo se percibe y comunica la gordura en la plataforma. Por estos motivos, el análisis de las publicaciones de Instagram se vuelve particularmente relevante al abordar las normas reguladoras de los cuerpos. Asimismo, otros trabajos demuestran la importancia de trabajar con materiales de las redes sociales, como son Ferreiro Habra y Torres (2020), quienes analizan publicidades puestas en circulación en Facebook, en tanto estas funcionan como “tecnologías sociales generalizadas y generizantes, ya que las mismas condensan y ponen en circulación los modelos valorados de ser varones y mujeres, por lo que pueden influir en la configuración de las identidades” (Ferreiro Habra y Torres, 2020: 82-83). Si bien existen grandes diferencias entre las publicidades y las publicaciones, o posteos, en redes sociales, entre ellas la producción descentralizada que habilitan las redes sociales, la interacción directa que permiten y la diversidad de contenido (no todo el contenido en redes sociales busca vender un producto), creemos que esta lectura de las publicidades puede extenderse de manera útil a las publicaciones presentes en redes sociales. Estas, al igual que las publicidades, tienen un alcance masivo y una amplia visibilidad, ambas utilizan imágenes, palabras y recursos gráficos para construir representaciones y son un reflejo de convenciones sociales. A su vez, si bien pueden no tener un objetivo

de venta directo, toda publicación busca posicionar y publicitar a la cuenta que la publica.

Para la selección de posteos o publicaciones y la conformación de la muestra, se siguió un criterio de máxima variación (Scribano, 2008), buscando maximizar la heterogeneidad entre los grupos que conforman las unidades de análisis y promover la homogeneidad al interior de cada grupo. Estos posteos fueron seleccionados de cuentas pertenecientes a colectivos y personalidades relevantes en las discusiones sobre la diversidad corporal en Argentina, tanto alineados a los discursos del movimiento del activismo gordo, como a los discursos del amor propio. Así, trabajamos con una muestra conformada por un total de 20 publicaciones, disponibles públicamente y de acceso abierto, puestas en circulación por medio de Instagram entre los años 2018-2021. Sin embargo, resulta relevante destacar que, si bien se siguió un muestreo de máxima variación, los posteos no pueden ser clasificados de manera binaria como aquellos correspondientes únicamente a los discursos del amor propio en contraposición a aquellos que se enmarcan en los discursos de activismo gordo colectivo, sino que se ubican en distintos puntos de un espectro donde ambos discursos conviven, se entrelazan y se contraponen.

En suma, el artículo está organizado en las siguientes secciones: en un primer apartado se describen conceptos centrales para entender cómo se propuso un desplazamiento en la literatura a favor de una revalorización del cuerpo. En un segundo apartado, se indaga en las características de las propuestas sostenidas por los discursos del amor propio, para luego compararlo con las prácticas y discursos del activismo gordo colectivo en Argentina. Es importante notar que, si bien el activismo gordo colectivo precede a la emergencia y proliferación de los discursos de la autoaceptación y de amor propio, para el propósito del análisis nos interesó retomarlo de manera posterior. Esto nos permite enmarcar afirmaciones del activismo gordo colectivo que, en los últimos años, ha discutido críticamente con ciertas operaciones propias del *body positivity* y el amor propio.

Los cuerpos a través de la historia

El presente trabajo se apoya en la tradición que, desde la segunda mitad del siglo XX, ha producido, un retorno a autores que propusieron una revalorización de la cuestión del cuerpo (Spinoza, 2005; Bergson, 2006; Nietzsche, 2011) en contraposición a la tradición occidental hegemónica. Ésta encuentra

su surgimiento en la filosofía platónica-socrática, que entiende al cuerpo como obstáculo para el acceso a la verdad (Platón, 1988) y como cárcel del alma, y se ha caracterizado por menospreciar y moralizar el cuerpo. Con la apertura de la época moderna, encontramos en Descartes que el aspecto humano puesto en el corazón de las preocupaciones filosóficas, morales y políticas es la racionalidad: “pienso, luego existo” (Descartes, 1999), postula también una concepción del cuerpo como máquina susceptible de ser estudiado e intervenido como cualquier otra máquina inanimada.

Ahora bien, en contra de esta tradición racionalista y dualista, a partir los desarrollos de autores tales como Deleuze y Guattari (2010) y de los aportes de las teorías feministas y de género (Federici, 2015; 2017), se produce un desplazamiento a partir del cual empiezan a surgir otras formas de pensar la problemática del cuerpo. Como lugar donde se inscriben las relaciones de poder, pero también como una instancia con un potencial para la insurrección, experimentación y desterritorialización (Deleuze y Guattari, 2010) respecto de las lógicas predominantes opresivas y normalizadoras. En el marco de este trabajo, nos remitiremos a la concepción del cuerpo propuesta por Butler y Lourties (1998), quien entiende el cuerpo no como una identidad sustantiva, sino como una materialidad que “no es mera materia, sino una continua e incesante materialización de posibilidades. (...) es un cuerpo que se hace y, por supuesto, cada cual hace su cuerpo de manera diversa a la de sus contemporáneos y también, a la de sus antecesores y sucesores corporeizados” (Butler y Lourties, 1998: 299).

Esta materialidad de los cuerpos debe entenderse como efecto de unas dinámicas de poder y de normas reguladoras que gobiernan su existencia. Para entender estas normas reguladoras, Butler (2002) propone pensar al sexo como una norma y una práctica reguladora productiva que demarca y diferencia los cuerpos. Estas normas y prácticas reguladoras se manifiestan desde interpelaciones que van acompañadas de expectativas que son puestas sobre uno. Se nos inculcan, llegando a constituirnos y dar forma a nuestra idea de responsabilidad. Estas normas y restricciones van a producir tanto la esfera de lo inteligible, posible y habitable, como también un exterior de lo excluido, ilegible, abyecto e invivible. Siendo este exterior, un afuera no aislado sino constitutivo de la esfera de lo inteligible. Hay entonces una matriz exclusiva y excluyente que produce tanto el campo de los sujetos plenos como la esfera de los seres abyectos. En sus palabras, lo abyecto refiere a “...aquellas zonas ‘invivibles’, ‘inhabitables’ de la vida

social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo ‘invivible’ es necesaria para circunscribir la esfera de esos sujetos” (2002: 20).

Estos desarrollos nos permiten abordar la problemática de la diversidad corporal. Diremos que la delgadez funciona como norma y práctica reguladora que produce cuerpos, erigiendo un modelo de cuerpos bellos, saludables y vitales frente a los cuales los cuerpos gordos se construyen como *abyecto*. Por eso, las representaciones en torno a las personas gordas más difundidas son aquellas que las entienden como carentes de voluntad, descuidadas, enfermas y feas, y, al mismo tiempo, como excesivas e impulsivas; en definitiva, como menos aptas para desarrollarse en la vida, con todas sus demandas y exigencias. Esta expulsión de los cuerpos gordxs al terreno de lo abyecto es necesaria para que aquellos sujetos válidos y visibles (en este caso, delgados) puedan ser posibles.

Una lectura de lxs cuerpos gordxs y de la gordura

Siguiendo a Butler (2002), la performatividad es aquel proceso reiterativo de hacer y volver a hacer, en el cual el yo se constituye a sí mismo en esa repetición de actos y discurso, gestos, movimientos, normas. Son estos actos los que constituyen la identidad del yo como resultado performativo. Así, “...la performatividad debe entenderse, no como un “acto” singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra.” (Butler, 2002:18) Es esta idea la que nos permite abordar algunas dimensiones a la hora de hablar de la gordura y del ser gordx como identidad: así como en los análisis de Butler (2002) el género no es una identidad estable, el ser gordx tampoco. Al contrario, podemos pensarlo como una identidad construida involuntariamente en el tiempo por una *repetición estilizada de actos*. El ser gordx no es sustantivo y permanente, sino un conjunto de gestos corporales y normas inscriptos en una *temporalidad social* (Butler, 2002), es una identidad construida en un lugar y tiempo a partir de repeticiones estilizadas de actos y discursos que la nombran, es decir, una performatividad atravesada por la sanción social y el tabú.

Es por ello que en este trabajo vamos a entender a lo gordo no como una medida objetiva y universal, sino que diremos que lo gordo existe en el marco de una relación social donde los otrxs te nombran como tal: “...lo gordo existe en un contexto

y experiencia; la gente gorda sabe lo que es, y es reconocida como gorda por lxs otrxs", (Cooper 2012 citado en Contrera y Cuello, 2016: 18) . A su vez, ese nombre no es tan solo un adjetivo más, sino que es "...un insulto, así como también acusación (dejadez, falta de cuidado), diagnóstico (enfermedad) y sentencia (muerte física o social)" (Contrera y Cuello, 2016: 34). Los ideales normativos de los cuerpos como la belleza y la delgadez son representaciones que conllevan consecuencias punitivas y quienes no logran adecuarse son castigados. Estos estándares en su repetición ocultan su temporalidad y al reproducir sin cuestionar el ideal normativo de los cuerpos otorgan credibilidad a su propia producción. En este sentido, se puede establecer una línea con el trabajo anteriormente citado de Ferreira Habra y Torres (2020), quienes analizan cómo el machismo se manifiesta no solo en violencia física, sino también como violencia simbólica, en prácticas sutiles que subordinan a un grupo, con consecuencias directas en las estructuras de dominación, que se ven entonces solidificadas.

El activismo gordo surge como respuesta a esta violencia percibida y lucha contra la patologización, el insulto y la violencia. Sin embargo, no puede decirse que sea un colectivo homogéneo. De hecho, el activismo gordx se caracteriza por ser diverso: en su interior conviven diferentes posturas, estrategias y prioridades. Al margen de su heterogeneidad, lo cierto es que las corporalidades gordas han asistido a un proceso de subjetivación política (Ranciere, 2007), que, si bien se inicia en los 70', en la última década ha tomado mayor fuerza y sobre todo a partir hacer uso estratégico de las redes sociales. Siguiendo la propuesta de Ranciere, podemos decir que la subjetivación supone un proceso de desidentificación y desconocimiento del lugar de naturalidad que ciertas corporalidades ocupan tradicionalmente. Este es el caso del activismo gordx que ha hecho del calificativo comúnmente peyorativo y negativo "gordx", una identidad política y motivo de praxis política. Así, emerge una multiplicidad de movimientos sociales y estrategias que, desde unas diferentes geografías y coordenadas socioeconómicas y culturales, reivindican la diversidad corporal.

A continuación, analizaremos y compararemos dos de estas estrategias diferenciadas de lucha: el activismo gordo colectivo y aquel basado en el supuesto del amor propio, ilustrando sus supuestos, tácticas y retórica.

Amor propio y autoaceptación en Instagram: estrategias individualizantes frente a las normas reguladoras de los cuerpos.

El activismo gordx, movimiento que en su emergencia fue subalterno, se fue diversificando, viéndose reapropiado desde diferentes espacios. Una de estas corrientes es la que denominamos amor propio o *body positivity*. Es cada vez más frecuente escuchar desde diferentes espacios (publicidades, influencers y modelos a través de las redes sociales, charlas entre amigxs, espacios de militancia política, etc.) ciertos enunciados tales como: "Hay que amarse a unx mismx", "Tenes que autoaceptarte tal y como sos", "Amarse a mi mismxs es el acto más rebelde que puedo hacer", "Me acepto como soy". Todos ellos como respuesta (y presunta solución) a la opresión producto de las normas reguladoras de los cuerpos. La cuenta @lafelicidad.nose.mide.en.kilos explica lo que es el amor propio:

Imagen 1



Plusmeasure [@plusmeasure], (3 de noviembre 2020).

El amor propio es el valor que nos damos a nosotros mismos. Es sentirnos merecedores de amor. No esperar a que alguien te diga lo que vales, qué tú sol@ te des cuenta de eso. Es aceptarte tal cual eres sin ningún juicio y darte tiempo para ti. (...) Aprende a amarte y vas a ver cómo las cosas van a cambiar para bien (La Felicidad No Se Mide En Kg [@lafelicidad.nose.mide.en.kilos], 17 de agosto de 2020)

Al analizarlo, nos parece pertinente enmarcar esta corriente del activismo gordo dentro de la gubernamentalidad neoliberal que se caracteriza por generalizar una precarización material y afectiva como táctica de gobierno de las conductas (Lorey, 2016) así también como por apoyarse en una difusión y proliferación productiva de *tecnologías*

de aislamiento (Cano, 2018) que hacen hincapié en el individuo y en el *yo*. En el contexto particular del neoliberalismo se nos incita constantemente a la afirmación de nuestra autonomía personal y así, estimula nuestra expectativa de convertirnos en esos individuos libres y autofundados que creemos, o más bien, queremos ser. Cano (2018) presenta una serie de enunciados frecuentes en nuestra contemporaneidad: “A mí nadie me regaló nada”, “Yo me gané todo lo que tengo con el sudor de mi frente”, “Lx que quiere, puede”, “Querer es poder”, “El que se esfuerza, puede”, entre otros. Estas afirmaciones son entendidas como performativos esperanzadores, y, al mismo tiempo, devastadores: “Todas afirman, de un modo u otro, la existencia (o la promesa) de un *yo* autosuficiente, sujeto inventivo y por tanto responsable (último y único) de sí mismx” (Cano, 2018: 30). Así lo vemos en el siguiente ejemplo:

*Yo digo basta (...) Es aquí donde decido y hablo yo, rompo con el miedo y con los cánones y patrones de comportamiento, salgo a la calle con ese top que tanto me gusta, pero por el que tantas lágrimas he derramado, y me siento bella, camino valiente, porque los murmullos ya no me importan, porque hoy me quiero (Stop Gordofofia Oficial [@stopgordofobiaoficial], 1 de septiembre del 2020).*¹

En ese sentido, encontramos que las manifestaciones del amor propio operan de esta manera como performativos devastadores-esperanzadores (Cano, 2018). Por la forma que adquieren estos discursos, generan subjetividades que no solo buscan amarse sino que *deben* amarse y aceptarse a sí mismos, imponiéndose de manera imperativa e incitando la autosuficiencia individual. Podemos verlo en los siguientes casos:

Imagen 2



Cuerpos Libres [@cuerposlibres.arg], (14 de junio 2019).

¹ Resultado agregado por las autoras, no presente en el original

Trabaja en amar a esa persona que está frente al espejo, que ha pasado por tantas cosas y que ha logrado aún más, a pesar de todo. 🧡 #amorpropio #autoaceptación #autoestima #motivacion #superación (Cuerpos Libres, [@cuerposlibres.arg], 14 de junio 2019).

🧡YO ACEPTO QUIEN SOY🧡 (...) A la hora que decidas aceptarte en todas tus versiones, empieza tu historia y te conviertes en el director de tu vida. (...) (Plusmeasure, [@plusmeasure], 3 de noviembre 2020).

Imagen 3



Esmiterapia [@esmiterapia], (16 de agosto 2020).

Imagen 4



Esmiterapia [@esmiterapia], (16 de agosto 2020).

Imagen 5



ERES
CAPAZ

Esmiterapia [@esmiterapia], (16 de agosto 2020).

ÁMATE Todo lo que necesitas es amor! Acepta y elige amarte todos los días. 🧐 Acepta lo que menos te gusta de ti - puede que sea tu acné, tus estrías, tu celulitis, tus manchas - ERES BELLA Y MERECE SER AMADA TAL CUAL ERES. 🧐 #positividadcorporal #aceptacioncorporal #celebratuscurvas #bodypositivity #acceptate #todosloscuerpossonbuenoscuerpos #amorpropio (Esmiterapia, [@esmiterapia], 16 de agosto 2020).

Este camino hacia la autoaceptación que promete la liberación corporal es promovido a través de una serie de pautas y guías prácticas que los individuos pueden ejercitar en solitario para moldearse a sí mismos. Estas guías, recomendaciones y tips se difunden de manera masiva, sobre todo a través de redes sociales, interpelando a las personas en su individualidad. Lo característico de este tipo de textos prácticos es que “no solo responden a la pregunta ‘¿qué debo hacer?’, sino que transmiten en forma detallada instrucciones, del cómo *puedo* hacer lo que *debo* hacer” (Bröckling, 2015:15, énfasis en el original). Un ejemplo de ellas, en combinación con aquellos performativos esperanzadores que afirman la existencia y promesa de un yo autosuficiente, son los siguientes posts que funcionan como una receta para alcanzar el autoamor. @mood_selflove (Self Love [@mood_selflove], 18 de julio 2020), escribe:

SOY SUFICIENTE: Cuando te sientas negativa y sientas que no eres suficiente recuerda estas 8 cosas: 1. El primer paso y el más importante es empezar por ti, alimentar tu amor propio, trabajar en tu autoestima, respetarte y valorarte. (...) 4. Las situaciones difíciles siempre nos enseñan algo importante, (...) nos permiten crecer y avanzar. (...) 7. No te sobreexijas. (...) Alégrate por tus pequeños logros y reconoce lo maravillosa que eres. #solvaliente #soycapaz #yopuedo #soyimportante #soysuficiente #akam_ec @akam_ec ²

² Recuperado de: https://www.instagram.com/p/CHzAtc_npXu/

Imagen 6



Adriana Convers [@fatpandora]. (18 de noviembre 2020)

Imagen 7



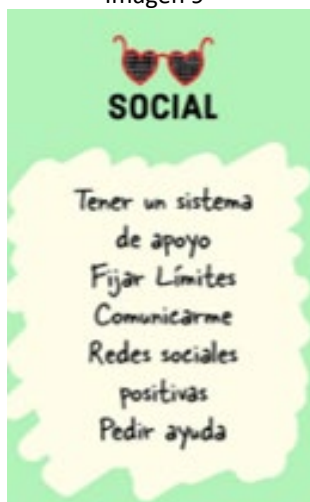
Adriana Convers [@fatpandora]. (18 de noviembre 2020)

Imagen 8



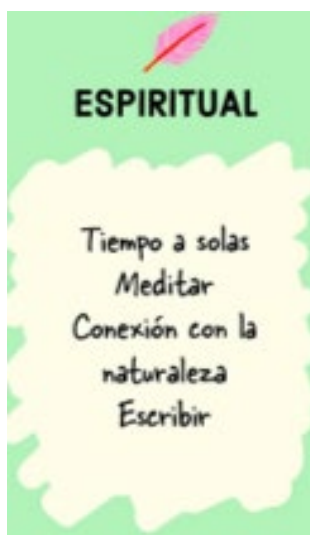
Adriana Convers [@fatpandora]. (18 de noviembre 2020)

Imagen 9



Adriana Convers [@fatpandora]. (18 de noviembre 2020)

Imagen 10



Adriana Convers [@fatpandora]. (18 de noviembre 2020)

Como podemos observar, estos discursos del amor propio suelen ser acompañados por una retórica de la felicidad y de la plenitud. Es interesante reflexionar en torno a ellos desde la propuesta planteada por Sarah Ahmed (2019), quien estudia el auge de la noción *felicidad* aplicado a distintos ámbitos de la vida. Ahmed entiende a la felicidad como forma de construcción de mundo, siendo esta no solo lo que da valor, sino también aquello más valioso. Este *giro hacia la felicidad* la va a presentar como el horizonte: “En los más diversos contextos, se caracteriza a la felicidad como el objeto del deseo humano, la meta de nuestros empeños y aquello que da propósito, sentido y orden a la vida humana.” (Ahmed, 2019:21) presentándose como aquello que anhelamos aunque no sepamos exactamente qué es. La promesa de la felicidad va acompañada de recomendaciones prácticas y es asociada a determinadas formas de

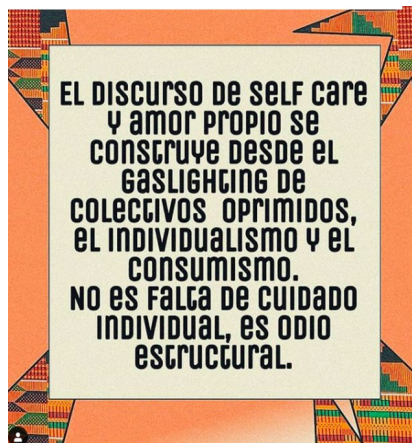
vida, elecciones, personas, ideales, valores, prácticas, aspiraciones. Proponemos pensar como parte de estas guías prácticas hacia la felicidad los consejos, las recomendaciones y mandatos de la autoaceptación y el amor propio. Estas prometen que, a partir de ellas, se puede acceder a la plenitud y la felicidad: si se logra amarse y autoaceptarse a unx mismx, se conseguirá hacer oídos sordos a las normas reguladoras de los cuerpos. Ejemplos de estos discursos abundan en Instagram, con frases como “El único camino que realmente te dirige hacia la paz mental y felicidad a largo plazo es el del amor propio. (...) #soycurvy #amorpropio #selflove” (Soycurvy [@soycurvy], 22 de julio 2020); o “Donde estés, estaré. Así le dijo la felicidad al amor propio” (Mi Mundo Reiki [@mimundoreiki], 13 de mayo 2019).

Retomando la propuesta de Cano, ¿qué es lo *devastador* de este tipo de performativos propios del contexto neoliberal? En torno a esta proliferación productiva de performativos devastadores, capaces de moldear nuestra subjetividad, se erige una eficaz tecnología de *auto-precarización afectiva* (Cano, 2018). El lado B de la proliferación del discurso yoico y de la autonomía individual es la negación de la interdependencia colectiva y la precariedad propia de la existencia humana así también como la mutilación la potencia de lo comunitario colectivo y de la insurrección, quedando imposibilitada cualquier tipo de capacidad de afectación y alianza entre subjetividades y cuerpos diversos. Así, la gubernamentalidad neoliberal opera a partir de la imposición del mínimo de afectación colectiva posible, generando desapego e inmunización entre las subjetividades, que cada vez padecen mayores grados de aislamiento y precarización. Como sostiene @black.rainbow_art (Black Rainbow [@black.rainbow_art], 21 de julio 2020) en contra de los discursos del amor propio:

(...) El amarse a uno mismo se ha convertido en una imposición capitalista que sirve para hacer gaslight a colectivos oprimidos (...) De repente el problema no es (...) que les gordes tengamos barreras estructurales constantes, simplemente es que deberíamos “cuidar” y “querer” más nuestros cuerpos. (...) Estoy harta también de posts, anuncios, libros, etc, diciéndome que ame mi cuerpo. Es difícil amarse cuando el mundo te odia. Y no, eso no es mi responsabilidad o mi culpa (...) pareciese que nuestro fin es vernos lindes y decirlo en voz alto en vez de acabar con un sistema que nos maltrata de manera constante por no pertenecer a la norma corporal (...) Este tipo de frases funcionan culpabilizando a la víctima, pues

si no te estás amando y cuidando la culpa es tuya, no de un sistema que lleva señalando toda la vida. ¡Colectivicemos las luchas! Amemonos juntas mientras destruimos todos lo que nos hace daño. (Black Rainbow [@black.rainbow_art], 21 de julio 2020)

Imagen 11



Black Rainbow [@black.rainbow_art], (21 de julio 2020).

De esta forma, podemos decir que, si antes se entendía a esos sujetos gordxs que caían dentro del espectro de lo abyecto como lo que estaba mal (enfermos, con poca voluntad, feos) ahora lo que está mal es no aceptarse tal cual se es. El carácter imperativo de los discursos del amor propio carga a lxs sujetxs con mayores exigencias y entreteje un nuevo tipo de moralidad en torno al cuerpo. Cabe preguntarse, ¿Cómo se sienten aquellos cuerpos gordxs que no logran amarse y aceptarse tal cual son? ¿Qué sucede con las discriminaciones que sufren las personas gordas por parte de otras personas, ya no de sí mismas? Estas preguntas son retomadas por la corriente que analizaremos a continuación: el activismo gordo colectivo.

Activismo gordx en Instagram: estrategias colectivas frente a las normas reguladoras de los cuerpos.

Para caracterizar lo que entendemos bajo el rótulo de “activismo gordx colectivo”, centraremos la mirada en los activismos argentinos que abanderan Laura Contrera y Nicolás Cuello (2016). Encontramos que el espíritu que recorre sus escritos está muy próximo a la propuesta de Donna Haraway (1995), quien en un intento por distanciarse de las tradiciones que pretenden un conocimiento universalista y objetivista, busca estimular políticas y epistemologías de la localización y de la situación. Para generar conocimiento, propone hablar siempre desde la vida de las personas, desde la visión y experiencia

del propio cuerpo, alzar la voz desde el lugar que ocupamos en el mundo social, y así entonces, producir un conocimiento situado.

Estas son las influencias que encontramos en el libro de Contrera y Cuello, donde aclaran que no tienen una pretensión de realizar una cartografía totalizadora, sino que se trata de una declaración geográficamente situada, en contraposición con aquel activismo que “no logra mirar más allá de sus fronteras, ni reconocer sus privilegios y que ha puesto a circular una retórica liberal de sí mismo donde la conformidad y el orgullo vienen a redimarnos a todxs lxs gordxs del mundo” (Contrera y Cuello, 2016:17), aludiendo así a las estrategias desarrolladas en el apartado anterior. Aclaran a continuación que se trata de un esfuerzo colectivo en producir una práctica política que tenga en el centro la discusión de sus propios cuerpos gordos. De esta forma, nos encontramos con un conocimiento, una epistemología y política situadas al mismo tiempo que colectivas, en el sentido de que es escrito desde las experiencias de lxs autorxs como personas gordas y argentinx: “...una máquina inestable de saberes encarnados y sin forma donde queden representados los actuales modos de resistencia frente a la policía de los cuerpos y las tecnologías eugenésicas de normativización de los cuerpos movilizadas por los saberes científicos dominantes.” (Contrera y Cuello, 2016: 16). En esta misma línea la activista gorda argentina, Lucrecia Masson, invita a “Partir de nuestras trayectorias corporales, narrar en primera persona, tanto singular como plural, la historia de nuestra realidad corporal” (Contrera y Cuello, 2016: 16). Este tipo de experiencias narrativas abundan en Instagram, como en la publicación de la cuenta @mujeresqueconozco:

Hace un par de años vengo militando sobre la autoaceptación. Soy gorda, sí, pero también entendí que no estoy enferma, que está bien tener este cuerpo por más que en todos lados me muestren que tengo que ser flaca para triunfar. No todos los días son fáciles. (...) A las mujeres no sólo nos violentan política, económica, física y verbalmente, también hay una violencia silenciosa de parte de las industrias de la salud, la moda, la belleza y la dieta... (Mujeres que conozco, [@mujeresqueconozco], (23 de mayo de 2018).

O bien, en la cuenta @devenircyborg (Jael Caiero [@devenircyborg], 27 de noviembre de 2020) en donde expresa en una publicación lo siguiente: “Hablar sobre la gordura, sobre mi gordura sin ánimos de representar a nadie, desde mi cuerpo como experiencia material, como manifestación de una historia política, no natural, porque no nací gorda,

llegué a serlo”.

Contrera y Cuello entienden que la opresión de los cuerpos no puede ser resistida solamente por el decreto de amarnos a nosotrxs mismxs. Los discursos del amor propio esconden cierta promesa, cierto optimismo cruel (Berlant, 2006) que niega la sistemática discriminación que enfrentan las personas gordas, la estigmatización y la patologización resultados de las normas reguladoras de los cuerpos. A su vez, posicionan como horizonte de éxito lograr amarse y aceptarse tal cual se es, mientras que, aquellos que no lo consiguen, se consideran como poco capaces para cambiar su situación y responsables del malestar que padecen respecto de su corporalidad. El activismo gordx colectivo considera que, aunque amarse es importante, no basta. Un ejemplo de esto lo ilustra la activista Lucrecia Masson en *Cuerpos sin Patrones*:

Se trata también de seguir rompiendo armarios y dar respuestas colectivas a cosas que nos han dicho que pasan por los individuos. (...) Se me ocurre pensar en el clásico quíete a ti misma. Parece que hubiera un logro personal a celebrar en el haber aprendido a quererse, alcanzado con esfuerzo y a costa de padecimientos que deben quedarse en un terreno individual y en el espacio del silencio. Prefiero pensar que podemos crear colectivamente condiciones de posibilidad donde las existencias corporales, a veces incómodas, no se vivan en soledad. (Contrera y Cuello, 2016: 101).

En el mismo sentido, @lamagduchi (Magda Piñeyro [@lamagduchi], 5 de abril de 2021) emite una crítica irónica, pero no por eso menos potente, hacia el body positivity desde su cuenta de Instagram, que se puede ver en la siguiente imagen:

Imagen 12



Magda Piñeyro [@lamagduchi], 5 de abril de 2021).

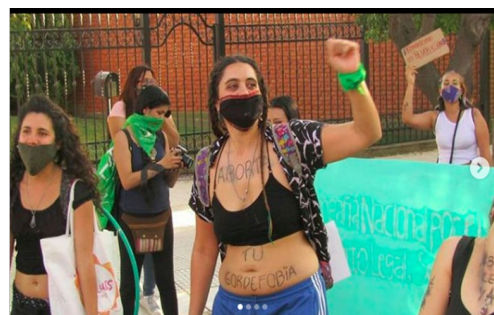
A diferencia de los movimientos de amor propio, el activismo gordx colectivo denuncia la

violencia ejercida contra los cuerpos gordos, reclama por la visibilización de sus cuerpos, por la lucha contra la estigmatización y la patologización, por el reconocimiento de la opresión sistemática que viven las personas gordas en vez de responsabilizarlas por su dolor y padecimiento. En palabras de @reinamiel (Lux Moreno [@reinamiel], 13 de octubre de 2020) en su perfil de Instagram: “Denunciamos y repudiamos públicamente la violencia sistemática que producen las normas y jerarquías corporales. Porque estos bajo los supuestos de salud, belleza y éxito organiza nuestra mirada y su forma de valorizar los cuerpos”.

El activismo gordx apuesta a la articulación de la lucha con activismos de la diversidad corporal y sexo genérica en pos de la desestabilización del orden opresor de los cuerpos. Declara que aprender a vivir libremente el propio cuerpo es un trabajo político incansable que no se logra en soledad, sino junto con otrxs. Lx activista gordx, al actuar desde sí, desde su experiencia politizada, pero al mismo tiempo con sus pares, evita quedar reducido a la relación con sí mismo, y busca posicionar el problema de la gordura como un problema estructural y generar un cambio social:

Descubrir el activismo gorde fue (...) descubrir que el dolor, la angustia y la ansiedad que sentí en soledad eran también la de otrs y en eso colectivo sentirme acompañada por personas que no conozco, quizás eso sea la #gordoridad, palabra que escuché por primera vez hace unos días y se volvió impulso dentro mío. Sentí la fuerza gorda y las redes de amor en cada pasito que di de esa marcha en la que por primera vez pude decir con mi panza con rollos y estrías al viento: acá estoy, esto soy y el problema lo tenés vos! Es urgente revisar y deconstruir la mirada hacia otras corporalidades, hacia les gordes. Es urgente dejar de patologizarnos porque el gordeodio y la gordefobia están en vos y también en mí pero la opresión no es para todes igual (Bere Jazmín [@berejazmin], 13 de octubre de 2020).

Imagen 13



Bere Jazmín [@berejazmin]. (13 de octubre de 2020).

El activismo gordx colectivo entiende que no es posible que todxs podamos amar nuestro cuerpo por decreto y se opone a imperativo del bienestar:

No queremos promover la producción de imágenes espectacularizantes y exitosas que darían por finalizada la complejidad de portar un cuerpo gordo con la sola consigna de la autocomplacencia y la aceptación. Creemos que la desestabilización de un orden social, económico, sexual y afectivo opresor para la gordura tiene que ver con una política mayoritaria que escapa a la simple autoconfirmación de la voluntad personal. (Contrera y Cuello, 2016: 19-20).

Entiende que logros tales como la representación de los cuerpos gordxs en las películas o programas, la ley de talles o la multiplicación de las “modelos plus size”, si bien son importantes por las imágenes corporales que hacen visibles, no alcanzan para terminar con la violencia sistemática hacia las diversidades corporales. En cambio, postulan que es necesario terminar con el dispositivo médico y patologizante que postula a la gordura como problemas de salud, como enfermedades. El efecto sobre las corporalidades que caen dentro de la categoría de “gordx” según este dispositivo (el Índice de Masa Corporal es su instrumento privilegiado por medio del cual se logra establecer la “normalidad” del peso corporal) es el establecimiento de “... representaciones normadas de los cuerpos gordos como cuerpos enfermos que abren paso a afectos y políticas materiales pulverizantes de nuestras subjetividades y corporalidades.” (Contrera y Cuello, 2016: 111). La diversidad corporal sería anulada gracias a este complejo médico que entreteje una matriz de inteligibilidad sobre los cuerpos postulando a algunos como sanos, válidos y bellos y a otros como enfermos, incapaces y feos.

Un ejemplo de esto es el posteo de @brenda.mato, donde pregunta “¿En serio me lo decís por mi salud?” (Brenda Mato - Modelo Plus Size [@brenda.mato], 20 de septiembre de 2020), intentando denunciar la violencia ejercida hacia lxs cuerpos gordxs en relación con una matriz médica que establece los patrones de normalidad corporal, donde la solución a los problemas de salud está siempre asociada a adelgazar. El posteo además recupera el testimonio de otra usuaria de Instagram que sufrió discriminación médica por su peso: “Hace unas semanas @yesi_kreyes subió un video hablando sobre lo horrible que fue no encontrar profesionales de la salud que no sean gordofobiques y la tomaran en serio. Casi a punto de morir pudo dar con un

médico que la operó de urgencia salvándole la vida.” (Brenda Mato - Modelo Plus Size [@brenda.mato], 20 de septiembre de 2020)

Imagen 14

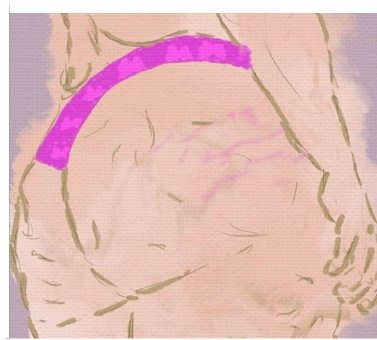


(Brenda Mato - Modelo Plus Size [@brenda.mato], 20 de septiembre de 2020)

Para finalizar este apartado, nos parece valioso retomar las palabras publicadas desde la cuenta @anybodyargentina que en vez de invitarnos a amarnos u odiarnos por el tamaño de nuestro cuerpo, nos invita a normalizar la diversidad corporal y los distintas transformaciones que habitamos en el fluir de nuestros cuerpos:

#Normalicemos: Los cuerpos fluyen, se transforman. Son todo menos estáticos y por eso no adhieren ni nunca van a adherir a los ideales de belleza que se presentan latentes en nuestra sociedad desde hace años. (...) Normalicemos porque existen cuerpos diversos, que no aparezcan en primera plana no significa que no existan o que no sean válidos. Están en todos lados, estamos en todos lados (AnyBody Argentina [@anybodyargentina], 16 de marzo de 2020).

Imagen 15



(AnyBody Argentina [@anybodyargentina], 16 de marzo de 2020).

De esta forma vimos cómo el activismo gordx colectivo pone el eje en la despatologización de la gordura a través de procesos políticos colectivos de resistencia frente a las normas reguladoras de los cuerpos. Como el amor propio, busca que cada uno pueda vivir su propio cuerpo sin dolor, pero no centra su lucha en procesos de transformación individuales, sino que busca generar un mundo en donde todos lxs cuerpos tengan lugar:

Por eso desde aquí, lentamente pero con decisión, insistimos en la necesidad de liberar procesos de resistencia y experiencias sensibles de placer rebelde y abrigo colectivo radical desde nuestras gorduras insumisas que nos refina para frenar la compleja guerra material y cognitiva a nuestros cuerpos y para poder vencer la extinción de la capacidad singularizante de lo distinto que guarda la posibilidad de un mundo más libre, en el que todos tengamos lugar (Contrera y Cuello, 2016: 54)

Conclusión

La normalización de los cuerpos y los cánones de belleza como problemáticas nos atraviesan e influyen en la manera en que experimentamos nuestrxs cuerpos. Los cuerpos pueden ser entendidos como el lugar donde se inscriben las relaciones de poder (Foucault, 1992), pero también como una instancia con un potencial para la insurrección y experimentación respecto de las lógicas predominantes opresivas y normalizadoras (Deleuze y Guatari, 2010). Decíamos antes que Butler entiende al cuerpo como una incesante materialización de posibilidades, efecto de dinámicas de poder y de normas reguladoras. Estas normas reguladoras se manifiestan en la forma de interpelaciones imbuidas de expectativas que son impuestas sobre cada unx, se nos inculcan, llegando a constituirnos y dar forma a nuestra idea de responsabilidad, así como también producen la esfera de lo inteligible y la de lo abyecto.

Con este marco, nos fue posible abordar la problemática de la diversidad corporal y, en particular, de los cuerpos gordos. Por ello, en este trabajo atendimos a la gordura no como una medida objetiva y universal, sino como un concepto que existe en una relación social donde la delgadez funciona como norma y práctica reguladora. El activismo gordo surge como respuesta a esta violencia y se posiciona contra la patologización de los cuerpos. Desde los años 70', las corporalidades gordas han asistido a un proceso de subjetivación política (Ranciere, 2007), que en la última década se ha visto reforzado, sobre todo a través de un uso estratégico de las redes sociales. Es a partir de ello que vemos emerger una multiplicidad de

estrategias desde diferentes geografías y coordenadas socio-económicas y culturales.

A lo largo del trabajo buscamos caracterizar y comparar las expresiones de los movimientos de activismo gordx colectivo y las propuestas de los discursos del amor propio puestas en circulación a través de la red social Instagram en Argentina. Retomando la hipótesis propuesta, podemos decir que si bien ambos plantean estrategias de lucha ante las normas reguladoras de los cuerpos, se diferencian en los aspectos que problematizan y en las responsabilidades que asignan. Por un lado, el amor propio apela al individuo aislado y, por el tipo de discurso que despliega, aunque no de manera explícita, lo carga con la culpa de su malestar (por no amarse lo suficiente) y le impone como trabajo individual aprender a amarse y aceptarse para poder así escapar del sufrimiento. Junto a Lorey (2016) y Cano (2018), sostenemos que el amor propio se enmarca dentro de la lógica neoliberal la cual se apoya en una difusión y proliferación productiva de tecnologías de aislamiento que estimulan nuestra expectativa de convertirnos en individuos libres y auto-fundados.

Además, los discursos del amor propio, en sus distintas manifestaciones, operan como performativos devastadores-esperanzadores: con sus promesas, avivan las esperanzas de poder amarnos a nosotrxs mismxs, de no sentirnos mal cuando nuestrxs cuerpos no encajan en la norma. Sin embargo, esa promesa responsabiliza al individuo de su dolor y de su salvación: "el problema es que no te amas". Les imponen a los individuos el deber de amarse a sí mismos, y se los incita a desplegar toda una serie de prácticas de automoldeamiento. Estos discursos y guías prácticas son acompañados por una promesa de la felicidad, que se presenta como el horizonte al cual todxs debemos aspirar. Solo siguiendo las recomendaciones prácticas antes mencionadas, solo amándonos a nosotrxs mismxs, podremos acceder a la plenitud prometida por la felicidad. Lo devastador entonces es la forma en que estos discursos niegan la responsabilidad de una sociedad que juzga, niegan la interdependencia colectiva y la precariedad propia de la existencia humana, imposibilitando cualquier tipo de afectación y alianza entre subjetividades y cuerpos diversos. Genera desapego, aislamiento y promete (e impone) algo que en realidad es inalcanzable: la aceptación individual de nuestros cuerpos independientemente de las normas impuestas desde la sociedad en la que estamos insertos.

En contraste con estos discursos, el activismo gordx traerá a la mesa una propuesta colectiva, que

problematiza el aspecto social de la gordura. La responsabilidad recaerá en la sociedad que ejerce sistemáticamente violencia sobre las personas gordas, fundamentalmente a través de su patologización, y la única solución posible es la lucha política junto con otrxs para una transformación de alcance social y estructural. Si lo que caracterizaba al amor propio es la responsabilidad individual, lo que caracteriza al activismo gordo colectivo es su énfasis en la necesidad de construir con otros, desde una perspectiva situada, para enfrentarse a una cultura que pone a ciertos cuerpos como los deseables, sanos y aptos, mientras a otros los expulsa hacia lo abyecto. La opresión de los cuerpos no puede ser resistida solamente por el imperativo de amarnos y aceptarnos a nosotrxs mismxs, ya que las normas reguladoras de los cuerpos imponen una diferenciación, estigmatización y patologización sistemática hacia los cuerpos gordxs. Amarnos no es suficiente, es necesario denunciar como colectivo la violencia ejercida sobre los cuerpos a través de los preceptos de salud, belleza y éxito que organizan nuestras miradas. Se trata de un trabajo político para posicionar el problema de la gordura como un problema estructural y busca generar un cambio social: es necesario terminar con el dispositivo médico y patologizante que postula a la obesidad y a la gordura como enfermedades, reduciendo las subjetividades y corporalidades de las personas con cuerpos gordos. El activismo gordo colectivo nos invita a unirnos con otros para normalizar la diversidad corporal, de esta forma, sale de la lógica de los performativos esperanzadores-devastadores para generar procesos de resistencia situados y colectivos.

Sin embargo, si bien para los propósitos del análisis distinguimos enunciados pertenecientes a los discursos del amor propio frente a aquellos que enmarcamos en las estrategias de activismo gordo colectivo, no podemos dejar de remarcar el hecho de que en muchas cuentas los dos discursos conviven y se entrelazan. Un ejemplo de esto lo podemos ver en las publicaciones de la cuenta @anybodyargentina, citadas anteriormente tanto en los apartados de amor propio como en el de activismo gordx colectivo. En una de sus publicaciones nos invita como colectivo a normalizar la diversidad corporal, mientras que en otra nos exhortan como imperativo individual a querernos y ser libres. Este entrelazamiento de ambos discursos sucede incluso dentro de una misma publicación, donde, en muchos casos, encontramos apelaciones tanto al amor propio como a la colectivización de la lucha. Por ejemplo, desde la cuenta @artemapache [Arte Mapache [@artemapache], 20 de agosto de 2019) se refieren al

concepto de *gordoridad*, empleado para “referirse a la solidaridad entre personas gordas en un contexto de discriminación corporal”, al mismo tiempo que la publicación está acompañada por los hashtags #loveyourself #loveyoursize y #bodypositive.

Para terminar, posicionamos al activismo gordx colectivo como una propuesta política que se enfrenta contra una doble moral presente en nuestra contemporaneidad: por un lado, la que postula a la gordura como lo malo e indeseable y a lo flaco como lo bueno y deseable; por el otro, la que postula al amor propio como aquello que las corporalidades gordas deben lograr en pos de su bienestar y felicidad. Como sostuvimos anteriormente, el activismo que tiene como bandera el camino de la autoaceptación reemplaza una moral por otra: si antes regía el imperativo de la delgadez, ahora rige el imperativo del amor propio.

En este punto, retomamos el llamado político propuesto por Cano (2018) según el cual se vuelve vital, en nuestra contemporaneidad neoliberal precaria y precarizante, fortalecer los lazos colectivos y potenciar lo comunitario, apelar a la capacidad de alianza y afectación de los cuerpos y producir nuevas economías afectivas, cuestiones que hemos encontrado en el activismo gordx colectivo. Es necesario inventar nuevos modos de vida para los cuerpos gordos (vulnerables, expuestos e interdependientes), que permitan poner en entredicho los discursos del cuidado de sí propios del espíritu neoliberal. Como sostiene la activista y teórica de la gordura Lucrecia Masson:

De ahí la interdependencia como paradigma que empezar a transitar. Nadie, sea cual sea la corporalidad que encarne, es realmente autosuficiente. Por esto pienso en luchas cómplices y afines. Busco potencias vinculadas y vinculantes. Creo que es necesario y vital encontrarse. Será el encuentro, el lugar de la potencia, el lugar desde donde partir, el lugar de la posibilidad. (Masson, 2014: párr.7).

Bibliografía

- AHMED, S. (2019). *La promesa de la Felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- ALVAREZ CASTILLO, A. (2014). *La cerda punk. Ensayos desde un feminismo gordo, lésbiko, antikapitalista & antiespecista*. Trío Editorial.
- BARRIENTOS SALINAS, J. A., & SILVA ARRATIA, M. A. (2020). Estado de la investigación sobre obesidad y sobrepeso: una revisión crítica y socioantropológica.

Temas sociales, (46), 130-159.

BERGSON, H. (2006). *Materia y memoria*. Buenos Aires: Cactus.

BERLANT, L. (2006). "Cruel Optimism". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. 17 (3), pp. 20-36. <https://doi.org/10.1215/10407391-2006-009>

BRÖCKLING, U. (2015). *El self emprendedor. Sociología de una forma de subjetivación*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

(_____) (2006). *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, J., & LOURTIES, M. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate feminista*, 18, 296-314. <https://www.jstor.org/stable/42625381>

CANO, V. (2018). "Solx no se nace, se llega a estarlo". En Nijenshon, M. (comp.) *Los feminismos ante el neoliberalismo*. Adrogué: La Cebra y Latfem

CONTRERA, L. y CUELLO, N. (2016). *Cuerpos sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Buenos Aires: Madreselva.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2010). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

DESCARTES, R. (1999) *Meditaciones metafísicas*. Folio.

FERREIRO HABRA, A. y TORRES, L. (2020). "Las mujeres en las publicidades argentinas para varones: reforzando modelos de dominación masculina a través de las redes sociales". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*; 12; 33; 81-96.

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

HINE, C. (2004). *Etnografía Virtual*. UOC.

NIETZSCHE, F. (2011). Así habló Zaratustra. Agebe.

PLATÓN (1988). *Fedón*. España: Gredos.

LOREY, I. (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficantes de Sueños.

MASSON, L. (2014). El cuerpo como espacio de disidencia. *Diagonal Periódico*. Recuperado de: <https://www.diagonalperiodico.net/cuerpo/22353-cuerpo-como-espacio-disidencia.html>

MORENO, M. L. (2015). Una historia de gordxs Breve análisis sobre los dispositivos de normalización de los cuerpos. Jornadas "Discurso y poder: Foucault, las ciencias sociales y lo jurídico". Universidad de Lanús.

RANCIÈRE, J. (2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

SCRIBANO A. (2008) *El proceso de investigación social*

cualitativo. Buenos Aires: Prometeo Libros.

SOICH, M. Y MORENO, M. L. (2013). Al pie de la balanza: una reflexión crítica sobre la constitución sociopolítica del sujeto contemporáneo en los estereotipos corporales. III Jornadas de Estudiantes de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

SPINOZA, B. (2005). *Ética*. Buenos Aires: Terramar ediciones.

VIGARELLO, G. (2010). Historia de la Obesidad: Metamorfosis de la gordura. Ediciones Nueva Visión.

WOLF, N. (1992). "El mito de la belleza" *Debate feminista*, año. 3, vol. 5, 214-224. <https://www.jstor.org/stable/42624047>

Fuentes:

AnyBody Argentina [@anybodyargentina]. (16 de marzo de 2020). #Normalicemos Los cuerpos fluyen, se transforman. Son todo menos estáticos y por eso no adhieren ni nunca van a adherir a [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/B9zHuPIDBx/?utm_source=ig_web_copy_link

Adriana Convers [@fatpandora]. (18 de noviembre 2020). No hay una fórmula mágica para cultivar nuestro amor propio pero si hay varias formas de comenzar a desarrollarlo. [Fotografía] Instagram. https://www.instagram.com/p/CHvIWE9j8gh/?utm_source=ig_web_copy_link

Arte Mapache [@artemapache]. (20 de agosto de 2019). GORDORIDAD. Se emplea para referirse a la solidaridad entre personas gordas en un contexto de discriminación corporal. Un término que [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/B1YKhr5jU4R/?utm_source=ig_web_copy_link

Bere Jazmín [@berejazmin]. (13 de octubre de 2020). Descubrir el activismo gorde fue poder ponerle palabras a una historia de violencias y abrazar a la niña "grandota" que [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/CGTcRJshWoy/?utm_source=ig_web_copy_link

Black Rainbow [@black.rainbow_art]. (21 de julio 2020) Me cabrea entrar a redes sociales y ver el discurso de self-love y self-care por todos los lados. El amarse. [Fotografía] Instagram. https://www.instagram.com/p/CC6ZDg2D9dl/?utm_source=ig_web_copy_link

Brenda Mato - Modelo Plus Size [@brenda.mato]. (20 de septiembre de 2020). Hace unas semanas @ yesi_kreyes subió un video hablando sobre lo horrible que fue no encontrar profesionales de la salud que no

sean [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/CFYUSqXhuAn/?utm_source=ig_web_copy_link

Cuerpos Libres [@cuerposlibres.arg]. (14 de junio 2019). *Trabaja en amar a esa persona que está frente al espejo, que ha pasado por tantas cosas y que ha.* [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/Bys7ENJAUQ0/?utm_source=ig_web_copy_link

Esmiterapia [@esmiterapia]. (16 de agosto 2020). *Acepta y elige amarte todos los días. Acepta lo que menos te gusta de ti - puede que sea tu* [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/CD9EW3lnS-J/?utm_source=ig_web_copy_link

Jael Caiero [@devenircyborg]. (27 de noviembre de 2020). Comparto algunas fotos de una pegatina que hicimos hace unas semanas con amigxs gordxs en Parque Patricios. [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/CIGXOCTAPzQ/?utm_source=ig_web_copy_link

Jime Carol [@la.pichi_]. (13 de mayo de 2020). *"Si te muestro lo que más odio de mí, quizá nada me pueda lastimar"* Leí una vez esto, y me [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/CAIQqPglQg/?utm_source=ig_web_copy_link

La Felicidad No Se Mide En Kg [@lafelicidad.nose.mide.en.kilos]. (17 de agosto de 2020). El amor propio es el valor que nos damos a nosotros mismos. Es sentirnos merecedores de amor. No esperar a Lux Moreno [@reinamiel]. (13 de octubre de 2020). Esta belleza es de Bárbara Gao. Pintar panzas, desbordes y marcas que se ciñen en el cuerpo es marcar la. [Fotografía]. https://www.instagram.com/p/CGSSqz2g4mg/?utm_source=ig_web_copy_link [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/CEAo5kmHX3n/?utm_source=ig_web_copy_link

Magda Piñeyro [@lamagduchi]. (5 de abril de 2021). ES DIFÍCIL QUERERTE EN UN MUNDO QUE TE ODI. Y NO, LA AUTOESTIMA NO ES UNA CUESTIÓN DE ACTITUD. [Fotografía]. https://www.instagram.com/p/CNP5PgLDhzJ/?utm_source=ig_web_copy_link

link

Melinel [@melinsane]. (6 de febrero de 2019). Cuando me preguntan cómo hago para aceptarme o qué consejo tengo para que se sientan mejor con su propio cuerpo [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/Bti_T2HjCyp/?utm_source=ig_web_copy_link

Mi Mundo Reiki [@mimundoreiki]. (13 de mayo 2019) *Así le dijo la felicidad al amor propio. Feliz y bendecido inicio de semana para todos. #tranquilidad #amorpropio #creer.* [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/CC8Yc5XsiPI/?utm_source=ig_web_copy_link

Mujeres que conozco [@mujeresqueconozco]. (23 de mayo de 2018). Hace un par de años vengo militando sobre la autoaceptación. Soy gorda, sí, pero también entendí que no estoy enferma [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/BjlpLvBAfbn/?utm_source=ig_web_copy_link

Plusmeasure [@plusmeasure]. (3 de noviembre 2020) *YO ACEPTO QUIEN SOY* Esto genera una paz en la batalla interna que llevamos con nuestro propio ser [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/CHltY3AhjEE/?utm_source=ig_web_copy_link

Self Love [@mood_selflove]. (18 de julio 2020) *#amorpropio #mujeresvalientes #cuidate* [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/CCzH76cFNn0/?utm_source=ig_web_copy_link

Soycurvy [@soycurvy]. (22 de julio 2020) *COMPARTE SI CREES QUE VA A AYUDAR HOY A ALGUIEN* No tienes que ser nada más que lo que. [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/CC8Yc5XsiPI/?utm_source=ig_web_copy_link

Stop Gordofobia Oficial [@stopgordofobiaoficial]. (1 de septiembre del 2020). *Yo digo basta, decido hacerle frente, hacerme frente al espejo, decido perdonar mis contradicciones e interiorizarlas como parte de un.* [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/CEmilGwKyMm/?utm_source=ig_web_copy_link

Citado. Calvete, Sofía Magdalena; Larrán, María y Pizarro, Lara Valentina (2023) "Activismo gordx colectivo y discursos del amor propio como estrategias diferenciadas frente a las normas reguladoras de los cuerpos." en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°42. Año 15. Agosto 2023-Noviembre 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 62-76. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/445>

Plazos. Recibido: 02-03-2022. Aceptado: 12-03-2023

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°42. Año 15. Agosto 2023- Noviembre 2023. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 77-88.

Do fechamento às aberturas: Uma fenomenologia do corpo nas práticas de cuidado de um Centro de Convivência e Cultura (CECCO)

From closing to openings: A phenomenology of the body in the care practices of a Center for Coexistence and Culture (CECCO)

Breunig, Felipe Freddo*

Programa de Pós-Graduação em Educação Física –
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil
felipebreunig@yahoo.com.br

Nóbrega, Terezinha Petrucia da**

Programa de Pós-Graduação em Educação –
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil
pnobrega68@gmail.com

Mendes, Maria Isabel Brandão de Souza***

Programa de Pós-Graduação em Educação Física –
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil
isabelbsm1@gmail.com

Resumo

Este artigo tematiza as relações entre corpo e saúde mental a partir das intervenções realizadas por um Centro de Convivência e Cultura (CECCO) na cidade brasileira de Natal. Neste sentido, tem por objetivos: compreender as experiências vividas pelos usuários e equipe deste serviço; refletir sobre o corpo e a desinstitucionalização das práticas de cuidado em saúde mental. Tratou-se de uma pesquisa fenomenológica, cuja reflexão e interpretação se deram a partir da perspectiva de Merleau-Ponty (2018). As experiências vividas junto ao CECCO trazem a possibilidade de desmedicalizar o corpo, na medida em que se abre a possibilidade de vivenciá-lo a partir de suas sensações, movimentos, afetos e percepções relacionadas ao autocuidado. O corpo no CECCO também é vivenciado a partir de experiências de criação artística que possibilitam a desconstrução de estigmas relacionados ao diagnóstico de doença mental. Já as relações de convivência que se constituem a partir do serviço abrem o corpo para processos de intercorporeidade inauguradores de subjetividades que se dão no ato de encontro dos corpos em movimento pela existência. Estas aberturas possibilitam a ressignificação de noções relacionadas à saúde, criando assim novas perspectivas para o cuidado.

Palavras-chave: Corpo; Saúde Mental; Fenomenologia; Desinstitucionalização; Cuidado

Abstract

This article discusses the relationship between body and mental health based on interventions carried out by a Centro de Convivência e Cultura (CECCO) in the Brazilian city of Natal. In this sense, it aims to: understand the experiences lived by users and staff of this service; reflect on the body and the deinstitutionalization of mental health care practices. It was a phenomenological research, whose analysis and interpretation took place from the perspective of Merleau-Ponty (2018). The experiences lived with CECCO bring the possibility of de-medicalizing the body, as it opens up the possibility of experiencing it from its sensations, movements, affections and perceptions related to self-care. The body at CECCO is also experienced from experiences of artistic creation that enable the deconstruction of stigmas related to the diagnosis of mental illness. On the other hand, the relationships of coexistence that are constituted from the service open the body to processes of intercorporeity that inaugurate subjectivities that take place in the act of meeting bodies in movement through existence. These openings make it possible to re-signify notions related to health, thus creating new perspectives for care.

Keywords: Body; Mental health; Phenomenology; Deinstitutionalization; Care

* Mestrando em Educação Física pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. <https://orcid.org/0000-0003-3057-8260>

** Professora Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, coordenadora do Grupo de Pesquisa Estesia: corpo, fenomenologia e movimento. <https://orcid.org/0000-0002-1996-4286>. Bolsista de Produtividade de Pesquisa do CNPq

*** Doutora em Educação, Docente do Programa de Pós-graduação em Educação Física da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, coordenadora do Grupo de Pesquisa Corpo, Saúde e Ludicidade (SALUD). <https://orcid.org/0000-0002-9648-0007>

Do fechamento às aberturas: Uma fenomenologia do corpo nas práticas de cuidado de um Centro de Convivência e Cultura (CECCO)

Considerações Iniciais

A existência dos grandes manicômios passa a ser posta em xeque em várias partes do mundo a partir dos anos 1970, com os movimentos de desinstitucionalização e de reforma psiquiátrica que vão se organizando em diversos países. Na esteira destes movimentos é que vão se consolidando em alguns pontos do Brasil, ao longo da década de 1980 e 1990, estratégias e ações que visavam a desmontagem e substituição total do hospital psiquiátrico por outros tipos de serviços, os quais potencializassem a reinserção das pessoas à vida familiar, social e comunitária (Amarante e Torre, 2001).

A partir da promulgação da lei 10.216 no ano de 2001, a chamada lei da Reforma Psiquiátrica, houve um marco político e judicial que amparou tal processo no Brasil. Esta lei redirecionou o modelo assistencial em saúde mental, e estabeleceu a criação de serviços extra-hospitalares e comunitários de saúde mental com orientação para a reinserção social, além de proibir a internação em instituições com características asilares (Brasil, 2001).

Com o advento da Reforma Psiquiátrica no Brasil surge um conjunto de práticas de cuidado em saúde mental que Costa-Rosa (2000) nomeia como modo psicossocial de atenção. Com esta noção, busca evidenciar uma mudança de paradigma no cuidado em saúde mental, a partir da emergência de uma atenção psicossocial, que se define enquanto tal a partir da contraposição ao modelo psiquiátrico tradicional, pela implicação dos sujeitos em seus próprios tratamentos, pela valorização das práticas de cuidado organizadas em torno da interprofissionalidade e da autogestão, e pela compreensão das instituições de cuidado enquanto agenciadoras de subjetividade.

A partir de então se iniciou um processo de implementação de uma política nacional de saúde mental no âmbito do SUS, que possibilitou a

criação de novos serviços e dispositivos, visando a desinstitucionalização e a territorialização do cuidado em saúde mental. Diversas portarias ministeriais possibilitaram o deslocamento de recursos federais aos municípios para que fossem criados Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), oficinas terapêuticas, leitos psiquiátricos em hospitais gerais, serviços residenciais terapêuticos, programas de geração de renda, entre outros dispositivos e estratégias alternativas de cuidado em saúde mental. Dentro desta diversidade de estratégias de desinstitucionalização, situam-se também os Centros de Convivência e Cultura (CECCOS).

Os CECCOS “são dispositivos públicos que se oferecem para a pessoa com transtornos mentais e para o seu território como espaços de articulação com a vida cotidiana e a cultura. Assim, a clientela dos Centros de Convivência e Cultura é composta não exclusivamente por pessoas com transtornos mentais” (Brasil, 2005: s/n), e são “equipamentos concebidos fundamentalmente no campo da cultura, e não exclusivamente no campo da saúde” (Brasil, 2005: s/n). Desta forma, oferecem à população em geral “espaços de sociabilidade, produção e intervenção na cultura e cidade” (Brasil, 2011: s/n), tendo papel estratégico “para a inclusão social das pessoas com transtornos mentais e pessoas que fazem uso de crack, álcool e outras drogas, por meio da construção de espaços de convívio e sustentação das diferenças na comunidade e em variados espaços da cidade” (Brasil, 2011: s/n).

Quanto aos profissionais e equipes que trabalham nestes espaços, Ferigato (2013) enfatiza que a principal característica é a variabilidade interdisciplinar e intersetorial dos trabalhadores. Geralmente, há uma equipe de profissionais da saúde lotada nestes serviços, mas há também o trabalho de profissionais de outros serviços da rede de saúde,

ou mesmo da rede intersetorial, que destinam uma parte de sua carga horária para atuar nos CECCOS. Também é importante pontuar que nestes espaços é comum a atuação de voluntários da comunidade, que podem ministrar oficinas ou atividades, o que permite a circulação de saberes comunitários não necessariamente encarnados em disciplinas. Quanto ao espaço das intervenções, os CECCOS podem utilizar-se de suas próprias dependências, e também de diversos espaços comunitários e na cidade.

Deste modo, os CECCOS podem ser definidos como “dispositivos híbridos ativadores de experiências que compõem a rede de saúde e que extrapolam as fronteiras sanitárias, promovendo ações intersetoriais e transdisciplinares” (Ferigato, 2013: 159), tendo por missão promover encontros, produzir cuidado em rede e intervir na cidade por meio de políticas de convivência.

A partir da promoção de convívio e de encontros no âmbito comunitário de pessoas com ou sem diagnósticos de transtornos psíquicos, por meio de atividades, oficinas e ações que transbordam as fronteiras tradicionais dos núcleos profissionais, do campo da saúde mental e do setor da saúde, os CECCOS promovem aquilo que há de mais interessante e potente em sua proposta: o encontro entre a sociedade e a loucura corporificada naqueles que são considerados doentes mentais (Ferigato, 2013).

Apesar do potencial que este tipo de dispositivo tem para a efetivação de uma reinserção psicossocial de fato, e da singularidade de suas práticas, ele ainda é pouco estudado. Em busca realizada em julho de 2020 no Banco de Teses e Dissertações da CAPES sobre trabalhos realizados acerca dos CECCOS, foram achadas somente 8 teses e dissertações que abordam questões relacionadas a este tema. Quatro destes trabalhos abordam aspectos ligados a criação, implantação, gestão e lógica de funcionamento dos CECCOS (Galletti, 2007; Castro, 2014; Oliveira, 2016; Carvalho, 2018), dois deles realizaram cartografias de suas práticas (Ferigato 2013; Aleixo, 2016), um trabalho avalia qualitativamente o impacto de um CECCO na vida de usuários de um CAPS e seus familiares (Ferreira, 2014), e um trabalho aborda a criação de um coral cênico, a partir do desdobramento de atividades realizadas em um CECCO (Maluf, 2005). Em nenhum destes trabalhos acerca dos CECCOS e suas intervenções encontramos o corpo como tema de reflexões, ou a busca de se compreender as experiências vividas nestes serviços a partir de aspectos ligados à corporeidade de seus participantes.

Diversas abordagens conceituais e metodológicas podem contribuir para refletir sobre esse contexto do corpo no campo da saúde mental. Em nossa pesquisa dialogamos com o pensamento de Merleau-Ponty (2018), que nos convoca a pensar a existência e o existir no mundo primeiramente a partir dos nossos corpos. Neste sentido, visa superar a ideia do corpo somente como objeto, instaurando a perspectiva de um corpo sujeito. Com esta noção, o corpo adquire uma dimensão ativa, a partir de sua motricidade, suas experiências sensoriais e perceptivas no mundo, as quais podem desdobrar-se em múltiplas perspectivas. Também adquire uma dimensão mais dinâmica e relacional com o mundo e a sua existência, com os quais passa a se comunicar, expressar-se e constituir objetos. Assim, a fala, os gestos, a linguagem e a sexualidade, passam a ser compreendidos enquanto fenômenos corporais direcionados a um mundo, que o autor compreende não enquanto soma de objetos determinados, mas primeiramente enquanto um horizonte latente de experiências, que está antes de qualquer pensamento determinista. É a partir da síntese destas experiências vividas que o corpo constrói não somente seus objetos, mas também seus sentidos, sua presença singular na existência, sua subjetividade.

Estas experiências sensíveis não só definem como nos percebemos, mas também como sentimos o outro, e compreendem também os elementos oníricos e simbólicos destas experiências (imaginação e inconsciente). Esta noção permite compreender que o espaço que o corpo se situa e habita também é o espaço das relações afetivas: um espaço existencial, onde há o encontro com o corpo de um outro, que é alteridade e diferença. Assim, pode-se dizer que o corpo é feito com as corporeidades de outros corpos, com os olhares de outros corpos e com os corpos das coisas do mundo, desdobrando-se em incessantes processos de intercorporeidade e intersubjetividade (Merleau-Ponty, 2014 e 2018).

Na obra de Merleau-Ponty, o corpo se desdobra e se entrelaça com o mundo, não podendo ser apreendido como um produto final, um ser imóvel, uma certeza absoluta. Ao contrário: é obra aberta e inacabada (Nóbrega, 2008). Este corpo do mundo vivido, considerado como fenômeno, pode nos ajudar a compreender aspectos relacionados às experiências da loucura, da institucionalização e da desinstitucionalização do cuidado em saúde mental, e do entrelaçamento com o corpo da cidade, permitindo exprimir a singularidade, a intersubjetividade e a intercorporeidade que constituem tais experiências. O pensamento de Merleau-Ponty abrange o diálogo

com diversos saberes advindos da psicopatologia, da arte, da psicanálise, das ciências humanas com o intuito de ampliar a compreensão de corpo, de saúde, de existência.

No sentido de ampliar as noções sobre o corpo nas práticas de cuidado em saúde mental, este estudo teve como objetivos: compreender as experiências vividas por usuários e equipe de um CECCO nas atividades e intervenções realizadas por este serviço; refletir sobre o corpo e a desinstitucionalização das práticas de cuidado em saúde mental.

Metodologia

O campo de pesquisa deste estudo foi um CECCO localizado na cidade de Natal, no estado do Rio Grande do Norte, Brasil. Tratou-se de uma pesquisa qualitativa, na qual ocorreu uma imersão do pesquisador no campo de pesquisa, que se caracteriza por ser um ambiente não controlado, onde os fenômenos ocorrem de maneira complexa. Este tipo de pesquisa se ocupa de questões de cunho subjetivo, as quais não são possíveis de serem quantificadas, ocupando-se assim com o “universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes” (Minayo e Deslandes, 2009: 21).

A inserção do pesquisador no campo de pesquisa ocorreu de modo presencial e virtual. A inserção virtual ocorreu a partir da entrada do pesquisador em um grupo de whatsapp que foi criado pelo serviço, o qual sustentava atividades de convivência virtual com os usuários durante a pandemia. Já a inserção presencial se deu a partir da frequência semanal ao serviço, durante o período de três meses (de abril a junho de 2021), respeitando-se todos protocolos de cuidados relativos a pandemia de Covid-19. Nestas ocasiões, foi possível interagir, conversar informalmente, observar e participar de algumas atividades (programadas e espontâneas) junto dos usuários e equipe do serviço. A partir destas observações e interações presenciais e virtuais, foi constituído um diário de campo, no qual foram registradas as percepções e reflexões que iam surgindo a partir destes encontros.

Também foram realizadas entrevistas semiestruturadas abertas com alguns usuários do serviço e membros da equipe, entre os meses de maio e junho de 2021. Foram entrevistados cinco usuários do serviço (dois homens e três mulheres), uma profissional, uma estagiária e uma voluntária, totalizando em oito pessoas entrevistadas. Todos participantes das entrevistas eram maiores de 18

anos. Foram utilizados nomes fictícios para designar os entrevistados, visando preservar o anonimato dos mesmos no contexto desta pesquisa. Foi utilizado um gravador de voz para o registro das entrevistas, e posteriormente estas foram escutadas e transcritas.

A análise qualitativa desta pesquisa foi construída a partir da perspectiva da fenomenologia de Merleau-Ponty (2018), a qual se propõe ao estudo das essências situadas na existência, ou seja, compreendendo o homem e o mundo a partir de sua “facticidade”. Nesta perspectiva, busca-se estreitar o contato do homem com o mundo das experiências vividas, buscando-se compor uma reflexão que vise compreender os sentidos enquanto aspectos inerentes a estas experiências, na relação do sujeito com o mundo. A partir da fenomenologia, busca-se explicitar a experiência primeira de contato do “eu” com o mundo percebido, fazendo um retorno às coisas anteriores a qualquer conhecimento estruturado (Merleau-Ponty, 2018).

Deste modo, as entrevistas e os registros do diário de campo foram lidos e interpretados utilizando-se do movimento de redução fenomenológica, pelo qual buscou-se compreender as experiências vividas no CECCO em seus próprios sentidos e intencionalidades, fazendo aparecer o mundo vivido dos sujeitos, e os seus horizontes de tempo e espaço subjetivos. No movimento de redução, o pesquisador “suspende” sua cumplicidade com o mundo, mesmo sabendo que é impossível fazer isso completamente, já que nunca deixamos, de fato, de ter relação com o mundo. O movimento de suspensão da cumplicidade com o mundo pode ser traduzido por uma admiração, um espanto do pesquisador diante do mundo ou do fenômeno que ele irá pesquisar (Merleau-Ponty, 2018). A partir do movimento de redução fenomenológica, foram criados horizontes de sentidos, que serviram para situar o fenômeno abordado nesta pesquisa de um modo inteligível, e também para dar forma às unidades temáticas que compõem as seções deste artigo.

O CECCO de Natal/RN

O Centro de Convivência e Cultura de Natal foi inaugurado em agosto de 2017, e no período de realização desta pesquisa, sua equipe era composta por uma psicóloga, duas estagiárias de psicologia, e alguns voluntários que vinham desenvolvendo atividades coletivas na modalidade remota, devido à pandemia de Covid-19. Antes da pandemia, quando os encontros presenciais não estavam restritos, existiam mais artistas e voluntários desenvolvendo oficinas,

além da colaboração de trabalhadores de outros serviços da rede de saúde do município, bolsistas de projetos de extensão e professores universitários.

Em seus quatro anos de existência, o CECCO de Natal produziu muitas intervenções, as quais foram mencionadas por usuários e equipe: oficinas de dança, alongamentos, ginástica, computação, violão, percussão, poesia, pintura, autocuidado, artesanato, música, canto coral, teatro, etc. Além disso, sempre ocorreram atividades de convivência espontâneas, que não eram previamente estruturadas, de acordo com a iniciativa dos trabalhadores, voluntários e dos próprios usuários do serviço. Antes da pandemia, também era comum a realização de espetáculos cênico-musicais, ocasiões em que as oficinas se articulavam para sua montagem, ensaio e preparação. Normalmente, estes espetáculos eram apresentados em espaços culturais, ginásios, casas de teatro, galerias de arte, entre outros locais da cidade. Também foram realizados cortejos pelas ruas do centro histórico da cidade na época do carnaval. Além disso, eram realizados passeios coletivos para parques, museus, mercados públicos, galerias de arte e praias da cidade.

Com a eclosão da pandemia de Covid-19, o serviço teve que se adaptar e reinventar-se em suas atividades. No período desta pesquisa, boa parte das atividades vinha acontecendo através de um grupo de whatsapp que foi criado durante a pandemia, cujo formato de funcionamento remetia a uma rádio, para sustentar a convivência e o vínculo dos usuários entre si e com o serviço. Em média, eram realizadas neste grupo de duas a três atividades por dia, conduzidas pela equipe e também pelos próprios usuários. Além das atividades programadas semanalmente, este grupo também servia como local de interações espontâneas entre os usuários, dentro de uma perspectiva de convivência virtual.

Memórias de um corpo institucionalizado, medicalizado e estigmatizado

As memórias das experiências de internações em clínicas e hospitais psiquiátricos são elementos que muitas vezes são evocados no cotidiano do CECCO e nas relações de convivência entre os usuários, assim como sensações e percepções corporais relacionadas ao uso de medicamentos psiquiátricos. Todos os usuários entrevistados tinham vivenciado experiências de internações em hospitais ou clínicas psiquiátricas, e tal questão era tema de assunto no grupo de whatsapp e nas conversas informais no próprio CECCO. Estas memórias apontam para uma institucionalização que se dá também pela medicalização do corpo: *“É tanto*

remédio, que você fica dopado, você fica um zumbi. Aí eu fiquei, um zumbi humano, parece que eles querem que você fique um zumbi humano. (...) Uma bomba, dezoito comprimidos.” (usuário Alexandre, entrevista)

Pela medicalização dos corpos, a psiquiatria efetua o domínio científico sobre o fenômeno da loucura. Longe de ser um fenômeno objetivo, universalmente válido ou precisamente quantificável, a loucura constrói-se de forma situada socioculturalmente, e na historicidade das relações humanas. Ao longo da história da humanidade houve diversas formas da loucura ser compreendida enquanto tal, e de ser experimentada socialmente, a partir de diferentes normas de sensibilidade (Foucault, 2006 e 2008).

É somente no século XIX que a medicina irá se apropriar da loucura, através da criação da psiquiatria, tornando-a seu objeto. A partir de um discurso racionalista e científico, irá justificar o asilamento, não mais com objetivo de exclusão ou proteção da sociedade; e sim com a pretensão de dominar o louco, com a promessa de curá-lo (Foucault, 2006). Deste modo, criará a categoria de doença mental e suas variadas classificações, que vão permitir o domínio psiquiátrico sobre a experiência da loucura ao longo dos séculos XIX e XX.

Esse domínio é reforçado nas últimas décadas com a utilização cada vez mais em larga escala das chamadas medicações psiquiátricas, ou psicotrópicas. Podemos situar o início de uma aliança entre a psiquiatria e a indústria farmacêutica a partir de meados da década de 1950, momento em que são descobertos os primeiros antipsicóticos e antidepressivos. A partir disso, passa a ficar cada vez mais forte a ideia de que aquilo que até então era considerado como “problema mental” deveria ser curado com drogas. Isso faz com que experiências desagradáveis, perturbadoras, e de sofrimento das mais diversas, tornem-se cada vez mais objeto de uma prática médica que visa patologizar e medicar tais experiências (Freitas e Amarante, 2017).

A partir da construção de categorias diagnósticas de doença mental que visam a patologização e a medicalização de diferentes comportamentos e experiências de sofrimento, vai se constituindo um paradigma biologicista da doença mental, predominante no campo da saúde mental atualmente. Nesta perspectiva, comportamentos que são incômodos e situações de sofrimento psíquico passam a ser categorizados em diagnósticos de transtornos mentais, situando suas causas em possíveis desequilíbrios químicos no cérebro. Ao

descontextualizar comportamentos, e desconsiderá-los em sua dinâmica social, cultural, existencial, e enquanto linguagem dirigida a um outro, transformam o corpo em objeto de medicalização.

Uma outra experiência frequentemente retomada pelos usuários do CECCO se refere ao estigma da loucura ou da doença mental. As memórias de experiências vividas em que se sofreu preconceitos ou interdições em serviços de saúde, na família, ou na sociedade em geral, em função de se ter um diagnóstico de doença mental, eram frequentemente compartilhadas pelos usuários. Foram vários os relatos que foram registrados no diário de campo, e também algumas cenas presenciadas: um usuário que não pôde se inscrever em uma oficina de natação em um clube por ser reconhecido como portador de transtorno mental grave; ou o caso de outro usuário, cujo cartão do banco ficava com a irmã, por orientação do serviço de saúde mental onde realizava tratamento; um usuário que não podia pegar tesoura em uma oficina de artes, e nem faca para comer, na época que realizava tratamento em um CAPS; um usuário que postava fotos no grupo de whatsapp indo à academia, comendo em restaurantes, porque nunca pensou que seria capaz de fazer coisas como essas em seu cotidiano; ou ainda, a usuária que gostava muito do momento final de uma oficina de arteterapia que acontecia no CECCO, em que todos gritavam ao mesmo tempo, porque sentia que era o único momento de sua vida que podia expressar-se sem medo de ser chamada de louca.

Nesta perspectiva, percebemos que a experiência do estigma se dá como se o diagnóstico de doença mental se incrustasse na pele do sujeito, e evocasse a todo momento representações científicas e sociais associadas à loucura e à doença mental. Essa marca no corpo, faz esse sujeito habitar incessantemente o lugar da periculosidade e da incapacidade, fazendo com que seus gestos não sejam compreendidos pelos outros em ato, e sim por analogia a alguma doença ou desordem psíquica. Esta questão traz à tona um outro viés relacionado à perspectiva do diagnóstico de doença mental: a produção de sujeitos patologizados, capazes de reconhecerem a si mesmos, e de serem reconhecidos pelos outros, como portadores em tempo integral de determinados comportamentos relacionados a alguma patologia. Baroni, Vargas e Caponi (2010) nos mostra que o ato de diagnosticar uma doença mental, e intervir por meio do uso de medicamentos, nunca são ações imparciais, e sempre intervêm também em corpos e modos de vida. Por meio de nomes, cujas palavras encerram em si a explicação, a classificação

e o sentido de toda uma gama de sintomas e sofrimentos, os diagnósticos criam “modos de vida, processos de subjetivação, experiências coletivas e sujeitos para habitar tais experiências” (Baroni et al, 2010: 75).

Desmedicalizar o corpo

É a partir das sensações e percepções relacionadas aos efeitos adversos do uso excessivo de medicamentos que se pode instaurar uma outra perspectiva de experimentar o próprio corpo: *“eu quando tava só nos remédio, eu não me sentia bem. Me sentia triste, assim, vazio, me sentia bem de jeito nenhum. E quando eu comecei a ir pro Centro, quando era nos Pescadores né, eu via a diferença nisso. Eu vi que porque a gente começava a fazer as atividades, e aquilo dali ia passando”* (usuária Letícia, entrevista).

As vivências de medicalização do corpo, e os modos como isso afeta a vida, trazem à tona possibilidades de uma mudança de perspectiva em relação ao corpo. Como nos lembra Merleau-Ponty (2018: 134-135), “as situações de fato só podem afetar-me se primeiramente sou de tal natureza que existam para mim situações de fato”. Neste sentido, os modos como os processos de medicalização afetam a vida possibilitam um deslocamento do corpo do seu lugar de objeto de intervenções para um lugar de corpo sujeito, ou corpo próprio, “corpo não mais como objeto do mundo, mas como meio de nossa comunicação com ele, ao mundo não mais como soma de objetos determinados, mas como horizonte latente de nossa experiência, presente sem cessar, ele também, antes de todo pensamento determinante” (Merleau-Ponty, 2018: 136-137).

O uso de medicamentos interfere, positivamente ou negativamente, em vários aspectos corporais, que são a um só tempo biológicos e existenciais: sono, apetite, peso, disposição, mobilidade, humor, etc. E disso surge a intencionalidade de vivenciar um corpo cujas sensações e percepções não tenham uma relação de dependência exclusiva do medicamento, que não sejam centradas em torno dos seus efeitos:

E depois veio a dança, né, que a dança eles conseguiram desenvolver uma autoconfiança, uma coordenação que foi trabalhada aqui também, eles tinham uma dificuldade muito grande, mas que a gente trabalhou né, com atividades e desenvolveu uma qualidade melhor. A depressão, né, melhorou o estresse, o combate a ansiedade, que eles eram

super ansiosos, né.(...) A qualidade do sono, que muitos deles diziam que só dormiam se tomassem o remédio, ou que teria que dopar porque tomava vários tipos de quantidades de remédios, mas que deixou de tomar o remédio de dormir, porque faziam atividades, sentiam mais relaxados. (voluntária Helena, entrevista)

Uma das coisas que eleva, porque afeta muito meu corpo, a dança, tem três coisas que é fundamental pra mim aqui: a dança, e eu aprendi aqui o que era meditação, é como você limpar sua mente. Aí eu fui pesquisar (...), entrei no youtube, e procurei como é que eu vou dormir, como é que eu vou tirar esses medicamentos, como é que eu vou dormir. (usuário Alexandre, entrevista)

Assim, notamos que as experiências vividas junto ao CECCO trazem a possibilidade de desmedicalizar o corpo, na medida em que se abre a possibilidade de vivenciá-lo a partir de suas sensações, movimentos e afetos, inaugurando assim uma perspectiva de cuidado que não é centrada em torno do uso do medicamento. Estas experiências de contato com as próprias percepções apontam para um sentido de autocuidado com o próprio corpo, e também podem ser compreendidas como um modo de situá-lo em sua própria existência, enquanto sujeito encarnado e dado a um mundo. Se aceitamos que a existência é primeiramente corporal, como nos ensina Merleau-Ponty, então é possível perceber nestas práticas vivenciadas no CECCO um autocuidado desinstitucionalizante, na medida que opera um deslocamento do corpo de seu lugar de objeto, a partir da retomada do contato com sua própria existência enquanto corpo sujeito. Notamos que não são somente algumas oficinas ou atividades específicas do CECCO que promovem um contato maior do corpo com sua própria existência. Todas suas intervenções, em menor ou maior grau, trazem uma característica de abrir o corpo para uma multiplicidade de sensações visuais, táteis, sonoras, olfativas, que lhe colocam em situação, trazendo possibilidades de se construir muitos modos de poder escutá-lo e senti-lo.

A retomada de um corpo próprio também se dá a partir de experiências de contato desse corpo com sua própria espacialidade. Durante a pandemia, o grupo de whatsapp se tornou um espaço de convivência virtual, o qual por vezes se dava entre os usuários a partir do compartilhamento de imagens suas em atividades relacionadas a diversas situações

dos seus cotidianos: mexendo no jardim, organizando a casa, descansando no sofá, caminhando no mato, andando na rua, jogando frescobol na praia, comendo em um restaurante, fazendo musculação na academia. Algumas oficinas também realçavam este contato do corpo com seus próprios espaços de vida, a partir do convite ao compartilhamento de imagens dos lugares em que era possível perceber-se relaxando e ocupando-se do autocuidado.

Amparados em Merleau-Ponty (2018), compreendemos estes movimentos como modos de sentir e constituir espaço, e também de traçar e suportar relações com ele. Quando o corpo constitui seus espaços, ele também traça campos de coexistências, mundos pequenos no interior do grande mundo. Trata-se de uma experiência com o espaço que vai além de suas formas e conteúdos, sendo estabelecida de maneira ativa pelo corpo. Neste sentido, o espaço se torna “uma certa posse do mundo por meu corpo, um certo poder de meu corpo sobre o mundo” (Merleau-Ponty, 2018: 337).

Corpo e Criação

Nos relatos dos usuários vemos que distintos momentos e atividades do CECCO confluem em experiências de criação, assim funcionando como espaços de experimentação corporal e artística. Notamos isso nas oficinas de dança, teatro, canto, percussão, poesia, pintura, entre outras, as quais por vezes também se desdobram na construção e apresentação de coreografias, mostras, peças e espetáculos na cidade e nas redes sociais. Assim, vemos que as criações artísticas, culturais e corporais ocorrem de modo espontâneo e momentâneo nas oficinas, mas também podem se constituir em produções a serem compartilhadas ou apresentadas. Há uma possibilidade dupla no modo de funcionamento de algumas oficinas: encontros voltados para uma livre experimentação em grupo, e encontros voltados para quem quiser participar das apresentações e espetáculos que eventualmente são organizados em locais fora do serviço. É neste contexto que as experiências vividas junto ao CECCO trazem também o sentido de criação: “Mas eu acredito que, eu acho que o Centro tem que estimular a capacidade de criatividade, e é o que acontece aqui. Aqui você pode criar várias coisas, diversas coisas (...). Então eu acho isso muito interessante, porque desperta os nossos talentos escondidos, entendeu” (usuária Karol, entrevista).

Vemos a emergência de movimentos criativos que adquirem sentidos existenciais amplos.

Movimentos de criação de seus próprios modos de ser e se mover no mundo. Criação que se dá no mundo, com os outros, e que aponta para a busca de singularidades em meio a tanta padronização e normatização impostas pelos processos de medicalização e de estigmatização, inerentes aos modos hegemônicos de tratamento e de compreensão da experiência da loucura. Experiências corporais, artísticas e culturais onde se pode criar outras maneiras de se relacionar com os outros e o mundo, capazes de romper o lugar incapacitador de doente mental, a partir da legitimação das potências, e não das deficiências (Pelbart, 1998). Neste sentido, se instaura no CECCO um movimento de afirmação e de aposta nas capacidades.

“Não tem ninguém que vai ficar bom de transtorno mental por psiquiatria se não fazer essa reforma íntima, de um ser, de um ser capaz. (...). Isso é incrível, a pessoa dizer que o outro tem capacidade rapaz” (usuário Alexandre, entrevista). *“E naquele espetáculo eu vi que gerou muita parceria, muito carinho, muito amor também, né, a ajuda de todos. Foi, assim, teve um resultado muito especial pra mim. E assim, foi onde eu achei que todo ser humano é capaz no que faz, é só a gente tentar, ter força”* (usuária Helena, entrevista). *“Então, a experiência foi magnífica, porque eu me apaixonei, eu achei fantástico assim, usar pessoas que tem necessidades especiais para a arte, para a cultura, para esse universo tão rico e tão vasto que é o teatro, e sem manchar a capacidade deles, entendeu”* (usuária Karol, entrevista).

Desdobra-se, desta forma, a expressão de uma corporeidade fundada na potência ou capacidade de criar, a partir de gestos que instauram uma perspectiva artística para a própria vida, uma transformação que se opera nas coisas e também em si mesmo:

“Tudo que você pensar de arte, tudo é arte, a vida é arte (...) minha arte é o lixo, o lixo, pra mim não existe lixo não, existe transformação. E como eu to me transformando, eu quero ir com o que eu vê (...) é uma riqueza pra mim sabe, o lixo. Então, eu transformo como eu estou me transformando” (usuário Alexandre, entrevista).

No relato acima vemos um movimento de criação que instaura novas formas ao que até então era considerado enquanto lixo. Há também nesse movimento transformações na relação consigo mesmo, já que também leva a uma produção de novos sentidos sobre si. Na oficina de artesanato, utiliza-se materiais descartáveis, restos daquilo que um dia foi alguma coisa, algum produto, ou algum objeto. Nos gestos de criação, o artista vai

apalpando esse material, sentindo seu peso, suas texturas, imaginando formas, experimentando cores, estabelecendo com ele uma relação corporal que abre novas perspectivas: os restos vão virando outra coisa. Desta forma, compreendemos que a afirmação de potencialidades por meio de experiências artísticas, culturais e corporais cria outras formas possíveis para os objetos do mundo vivido dos usuários, assim como também instaura novos sentidos para os próprios usuários em seus contextos existenciais. Em síntese, as experiências vividas junto ao CECCO possibilitam que as pessoas refaçam a si mesmas fazendo arte.

Com os espetáculos e apresentações de dança, canto, teatro e percussão, coloca-se em cena a possibilidade de não mais ser visto pelos outros como louco, doente ou incapaz em suas ações, e sim a partir de suas qualidades, dentro de um contexto artístico. Neste sentido, além de possuir um papel fundamental na legitimação de potencialidades criativas, as experiências artísticas também são importantes para a desconstrução de lugares previamente dados pelo diagnóstico de doença mental nas relações com os outros.

Este aspecto vai de encontro com a própria perspectiva da arte contemporânea. A prática artística tem sido realizada a partir de um campo de experimentações sociais, numa tentativa de “efetuar ligações modestas, abrir algumas passagens obstruídas, pôr em contato níveis de realidade apartados” (Bourriaud, 2006: 11), dentro de uma sociedade cada vez mais padronizadora dos vínculos sociais. Para tanto, tais práticas têm se desenvolvido em torno de noções interativas, conviviais e relacionais, visando a busca de utopias de proximidade, capazes de contrapor os modos de contato e comunicação encerrados em espaços de controle e uniformização de comportamentos. Assim, ocorre a emergência de uma estética relacional, uma arte cujo horizonte teórico se situa no âmbito das interações humanas e do seu contexto social. Uma perspectiva artística cujas formas são dadas pela intersubjetividade, pela elaboração coletiva do sentido, levando à problematização de um mundo marcado pela mecanização das funções sociais, onde cada vez mais o espaço relacional se reduz (Bourriaud, 2006).

Assim, notamos que essas experiências artísticas, culturais e corporais realizadas junto ao CECCO também são a um só tempo experimentações sociais, que borram os limites físicos e institucionais do serviço ou da rede de saúde, promovendo modos de coexistência desinstitucionalizantes. Neste sentido, ocorre o que Ferigato (2013) aponta como uma das

principais potências que serviços como os CECCOS têm para efetivar a superação do estigma da loucura ou da doença mental: a criação de intervenções de cunho territorial e comunitário capazes de fazer a “mistura” entre pessoas com algum diagnóstico psiquiátrico ou histórico de acompanhamento em saúde mental com pessoas sem essa trajetória. Todavia, com o apoio das perspectivas artísticas contemporâneas, notamos que essa “mistura” vai muito além e se potencializa ainda mais na medida que coloca em xeque não somente os lugares da normalidade e da loucura, mas também os lugares do artista e do não artista.

Convivência e Cuidado: Aberturas para uma intercorporeidade

A relação com o outro está posta a todo momento no CECCO, e é o que sustenta o sentido de convivência que permeia toda intervenção promovida pelo serviço. De acordo com o que foi trazido por alguns usuários e integrantes da equipe, o CECCO acaba sendo um lugar onde se pode construir relações que nem sempre são possíveis de se configurar em um contexto familiar, ou mesmo em um contexto social mais amplo, devido a estigmatização que muitos usuários sofrem. Seja nas oficinas, ou nas atividades fora do serviço, abre-se a todo momento uma dimensão que é do encontro de uns com os outros, que sempre se atualiza na presença, no compartilhamento de um tempo que objetivamente e subjetivamente coloca os corpos em relação.

Compartilhar esse tempo nas oficinas e nas intervenções tem a ver com um gesto conjunto de compartilhar um fazer, contudo, não se resume a somente essa perspectiva, tampouco se refere a um sentido puramente instrumental, onde o papel da tarefa tenha centralidade, e se justifique por si mesmo. É o que mostram muitos usuários, que acessam o serviço não necessariamente para participar de alguma atividade, tendo esse espaço como um local onde também pode se ir somente para conversar, regar as plantinhas e ir embora, tomar um café, compartilhar ideias e silêncios, ou simplesmente sentar e não fazer nada. Antes de compartilhar qualquer tarefa ou atividade, ou qualquer saber sobre qualquer coisa, compartilham-se no CECCO diversos modos de se estar presente e de se pôr em relação.

Conviver traz a possibilidade de se pôr numa relação que é corporal, onde só se pode reconhecer que há um outro na medida em que se conhece a si mesmo enquanto corpo próprio, ao passo que também só é possível reconhecer a si mesmo na medida em que se conhece o outro em sua corporeidade. Nesta

relação, o corpo torna-se um órgão para outrem, e irá ele mesmo se constituir com a corporeidade e o olhar de outros corpos, tornando-se campo aberto para incessantes processos de intercorporeidade e intersubjetividade (Merleau-Ponty, 2014).

Deste modo, as relações de convivência que se constituem a partir do CECCO podem ser compreendidas enquanto processos de intercorporeidade, que abrem campos de sensibilidades e afetos, e que se desdobram entre os usuários de muitos modos. A partir das experiências vividas junto à oficina de dança, por exemplo, podemos pensar num processo de intercorporeidade que faz o corpo se dilatar, tornando-se um prolongamento do próprio movimento que se faz no mundo:

E é muito legal porque a gente vê como, por exemplo Georgina¹, que é uma conviva, ela chegou, toda quietinha, ficou no cantinho dela. E aí depois da dança ela tava conversando, super entrosada, extrovertida. Então é uma coisa que agrega né, que faz com que a gente esteja junto, e quando a gente movimenta o corpo a gente movimenta o grupo, e a gente tá junto, e a gente conversa. E, eu não sei exatamente essa palavra, mas a gente tá, enfim, um sentimento de estar em grupo, estar unido. (estagiária Mara, entrevista).

A partir deste relato, podemos pensar numa intercorporeidade que se dá nesses movimentos que fazem os corpos se conectar, se comunicar, criar uma expressão conjunta, e que abre um campo fecundo de relações, diálogos, trocas intersubjetivas, formação de grupalidades. Esse sentimento de estar junto, de estar unido por meio do engajamento de um corpo que se move com outro corpo em movimento no mundo, transcende a dimensão de uma consciência puramente individual, e inaugura um sentir que se dá na aderência carnal, na carne de um ser intercorporal (Merleau-Ponty, 2014). Com a noção de carne, Merleau-Ponty nos fala de um modo de ser corpo que transcende as dicotomias entre um eu e um outro, apontando para uma corporeidade que transborda o próprio sujeito:

Porquanto recobrimento e fissão, identidade e diferença, essa aderência faz brotar um raio de luz natural que ilumina toda carne, não apenas a minha. Diz-se que as cores, os relevos tácteis

1 O nome da usuária que é citada nesta fala foi trocado, para preservar seu anonimato no contexto da pesquisa.

de outrem são para mim um mistério absoluto, sendo-me inacessíveis para sempre. Isso não é totalmente verdadeiro, pois para que eu deles tenha, não uma ideia, uma imagem ou uma representação, mas como que a experiência iminente, basta que eu contemple uma paisagem, que fale dela com alguém: então, graças à operação concordante de seu corpo com o meu, o que vejo passa para ele, este verde individual da pradaria sob meus olhos invade-lhe a visão sem abandonar a minha; (...) porquanto não sou eu que vejo, nem é ele que vê, ambos somos habitados por uma visibilidade anônima, visão geral, em virtude dessa propriedade primordial que pertence à carne de, estando aqui e agora, irradiar por toda parte e para sempre, de, sendo indivíduo, também ser dimensão e universal (Merleau-Ponty, 2014: 140).

Esse espaço intercorporal das experiências vividas no CECCO desindividualiza e dilata o corpo, cujos movimentos também fazem dilatar noções relacionadas à saúde, resignificando e criando novas perspectivas de cuidado:

Outro fator muito interessante sobre o desenvolvimento das aulas foi pensando numa melhor qualidade de vida. (...). Pois a gente sabe né, que qualidade de vida não significa apenas um grupo social, nem você em si próprio, mas que também estejam bem todas as pessoas que estejam ao nosso lado, também que estejam bem consigo mesmas, e com a vida né. Se a gente tá de bem com a gente e com a vida, a gente consegue ajudar o próximo, a gente consegue ser mais feliz, e isso traz né, uma auto-estima de um valor muito alto (voluntária Helena, entrevista).

Então a gente vê que isso é um espaço que eles criam vínculos mesmo, que é o objetivo, criar vínculos comunitários entre eles, que isso também é saúde né, promoção de saúde, criar esses vínculos, e fortalecer esses vínculos. (estagiária Mara, entrevista).

Deste modo, os campos de sensibilidades e afetos que se abrem nas intervenções do CECCO desdobram intercorporeidades constituidoras de vínculos sociais, comunitários, mas antes de tudo carnis, já que fundados nessa carne onde se sente os outros no mundo. Construir estes vínculos é fazer a própria vida se ramificar, se conectar e de fato ser vivida no entrelaçamento com outras vidas. É nesse entrelaçamento que pode emergir modos de viver com mais qualidade, e perspectivas de uma saúde que

se promove na dinâmica destas relações existenciais.

Dos entrelaçamentos que se constituem nas relações de convivência no serviço surge também a perspectiva da amizade, que nasce do ato mesmo de conviver:

Mas sinto que essas oficinas tem um lado muito positivo, né, da amizade, deles saírem de casa e irem buscar aquela amizade, aquela conversa, aquele conforto que muitas vezes em suas casas, talvez, não tenha. É esse amor que a gente sente neles, e assim, a vontade de vim procurar o Centro que, eu acho assim, é um centro de integração, de certa forma (voluntária Helena, entrevista).

Era maravilhoso tá naquele círculo de amizade onde ninguém precisa se ofender ou se machucar. A sociedade precisa aprender com as pessoas que se machucar, machucar outra pessoa por defesa, as vezes é uma defesa que a sociedade tem conosco, que somos diferentes, temos necessidades especiais. É uma defesa, porque o desconhecido assusta, o desconhecido torna você desconhecido, entendeu (usuária Karol, entrevista).

A perspectiva da amizade é bastante presente na dinâmica de relacionamento entre os usuários, e por estas relações que se constroem a partir do CECCO, a convivência que nele se promove de certa forma se dilata para além dele mesmo, apontando para uma intercorporeidade que também faz carne com a cidade. Essas amizades que não se restringem somente aos encontros no CECCO, e que estabelecem relações que o transborda, podem ser consideradas enquanto amizades desinstitucionalizantes, na medida que levam os usuários a habitar e conviver em outros lugares, assim potencializando vínculos também com a cidade, e fazendo com que o CECCO não se torne o único espaço de convivência possível para seus participantes.

A perspectiva da amizade também cria e aprofunda relações de cuidado entre os amigos, onde ora se cuida do outro, e ora se é cuidado por ele. Isso produz deslocamentos na posição dos usuários na relação de uns com os outros, e também na relação com o próprio CECCO, na medida que torna o cuidado um ato praticado de muitos modos possíveis, e também pelos próprios usuários. Exercer esse papel de cuidador, e sentir-se cuidado, são perspectivas que estão diretamente relacionadas a possibilidade de encontrar, conviver e se relacionar com outros no CECCO. Diferente de outros serviços, onde o cuidado normalmente é compreendido exclusivamente a partir da relação de vínculo que os usuários estabelecem

com os profissionais, no CECCO esta dimensão parece se ampliar de um modo mais horizontal. Aqui, o cuidado que é buscado também é encontrado nas relações construídas com outros participantes, e não somente atrelado a relação com os profissionais, e também não necessariamente centrado em práticas ou atividades específicas que tenham esta premissa. Isso faz com que quem busque cuidado, ao mesmo tempo que é cuidado, também torna-se um cuidador, ou um potencializador do cuidado dos outros, em um emaranhado de relações cuidadoras de mão dupla. Desta forma, a convivência e a amizade no CECCO também operam importantes deslocamentos em torno da noção de cuidado, que a partir disso pode ser compreendido de muitos modos e perspectivas diferentes.

No CECCO, emergem sentidos e formas de cuidado essencialmente relacionais. Estes modos de cuidar encontram ressonância em Ayres (2004), que propõe o cuidado como algo voltado às necessidades de saúde das pessoas, a partir da mediação de tecnologias de saúde. Porém, ele também alerta que o modo como construímos estas tecnologias pode determinar diretamente o modo como enxergamos as necessidades em saúde, razão pela qual as ações em saúde não podem resumir-se em aplicação de tecnologias, devendo abarcar também linguagens e saberes exteriores ao campo científico tradicional. Assim, o autor enfatiza a importância dos espaços, práticas e atitudes que valorizam o cuidado enquanto algo que emerge dos encontros intersubjetivos, que valorizam e consideram a presença do outro, possibilitando interações que abrem e enriquecem horizontes.

Todos estes entrelaçamentos põem em cena modos de cuidar desinstitucionalizantes, a partir de práticas que consideram os sujeitos em seus variados modos de existir e expressar seus desejos e sofrimentos, portanto reverberando com a perspectiva trazida por Yasui (2010). Este autor nos lembra que desinstitucionalizar o cuidado em saúde mental requer uma reorientação das concepções acerca do sofrimento psíquico, do cuidado e da assistência em saúde mental, implicando numa desmontagem do conceito de doença mental. A partir disso, propõe uma reconstrução da perspectiva do cuidado, a partir de uma retomada do contato do sujeito em sofrimento com sua própria existência, e também “sua ligação com o corpo social, não mais para curar, mas para a produção de vida, de sentidos, de sociabilidade e de espaços coletivos de convivência (Yasui, 2010: 20).

Considerações Finais

Compreendemos que as experiências vividas pelos usuários e equipe do CECCO tornam este serviço um espaço que acolhe e possibilita aberturas em um corpo carregado de memórias e vivências de fechamento. Nas experiências relatadas de internação, institucionalização, medicalização e estigmatização, vemos um corpo que é vivenciado de modo traumático, e que é objeto de anestesiamentos, silenciamentos, passividade e adaptações. De tudo que um corpo é ou pode ser, vão sobrando apenas restos destas experiências e intervenções que o fecham e o objetificam. Neste sentido, os processos de medicalização e de estigmatização tornam o doente mental um asilado do seu próprio corpo, a partir de uma institucionalização das suas sensações e dos seus afetos, e de uma medicalização de seus gestos. É o que nos apontam as entrevistas realizadas com os usuários, as quais nos dizem estas questões de distintos modos. Tal compreensão encontra ecos na perspectiva trazida por Basaglia (2005), que aponta para um aprisionamento dos gestos que é exercido pelo estabelecimento psiquiátrico sobre os corpos dos pacientes. Mais do que aprisionar, a instituição psiquiátrica vai moldando e constituindo o corpo do paciente, ou seja, se originalmente ele “sofre a perda da própria identidade, a instituição e os parâmetros psiquiátricos constituíram-lhe uma nova, por meio do tipo de relação objetificante que estabeleceram com ele e por meio dos estereótipos culturais com que o rodearam” (Basaglia, 2005: 79).

Nas experiências vividas junto ao CECCO, percebemos um movimento de abertura do corpo, o qual é experienciado, ressignificado e retomado enquanto corpo sujeito que sente, se afeta e que busca vivenciar uma desmedicalização de suas sensações e de seus gestos. Estas aberturas se dão nas vivências de autocuidado, as quais fazem esse corpo religar-se com seus próprios ciclos naturais, o que possibilita experiências perceptivas relacionadas aos seus movimentos, sensações e espacialidades, as quais fazem emergir uma perspectiva de cuidado não centralizada em torno do uso de medicamentos psiquiátricos.

Há também aberturas possíveis ao corpo em seus movimentos de criação artística junto ao CECCO, a partir de onde surgem gestos e movimentos que podem ser olhados e imaginados, em suas visibilidades e invisibilidades, a partir das potências e capacidades que eles trazem ao corpo, assim transgredindo os sentidos de periculosidade e incapacidade da experiência do estigma. Desta forma, o corpo torna-se não somente um objeto de

um mundo previamente constituído, e sim sujeito que está a todo momento co-criando um mundo de objetos e coexistências, ressignificando memórias e abrindo-se para um porvir.

Já as relações de convivência que se constituem a partir do CECCO abrem o corpo para processos de intercorporeidade inauguradores de subjetividades que se dão no ato de encontro dos corpos em movimento pela existência. Esse espaço intercorporal das experiências vividas no CECCO nos faz perceber o corpo se prolongando para além dele mesmo, e se entrelaçando com outros corpos em movimentos que o fazem também se dilatar pelo mundo. Nestas dilatações, também dilatam-se noções relacionadas à saúde, e criam-se novas perspectivas e significados para o cuidado.

Consideramos que a opção metodológica por um diálogo estreito com a fenomenologia de Merleau-Ponty nos possibilitou compreender as experiências vividas no CECCO a partir de sua ambiguidade de serem a um só tempo práticas artísticas e de cuidado. As noções sobre corporeidade trazidas por este autor também possibilitaram refletir de modo não dicotômico sobre o corpo no âmbito do cuidado em saúde mental, considerando-o em sua complexidade de, ao mesmo tempo, ser objeto de intervenções e sujeito de sua própria existência. Todavia, acreditamos que as reflexões aqui expostas sobre o papel da arte e do corpo no cuidado em saúde mental podem ser ampliadas a partir de outros trabalhos, inclusive por meio do diálogo com outros autores e vertentes teóricas para além da fenomenologia de Merleau-Ponty. Diante da impossibilidade de tratarmos esse tema de modo mais aprofundado em apenas um artigo e utilizando-se de diferentes referências teóricas, consideramos haver um campo aberto para pesquisas em torno desta temática, que ainda está longe de se esgotar.

Referências

- ALEIXO, J M P. (2016) *Centro de convivência e atenção psicossocial: invenção e produção de encontros no território da diversidade*. 117 f. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Assis.
- AMARANTE, P. e TORRE, E H G. (2001) "A constituição de novas práticas no campo da Atenção Psicossocial: análise de dois projetos pioneiros na Reforma Psiquiátrica no Brasil". *Saúde em debate*, v. 25, n. 58, pp. 26-34.
- AYRES, J. R. C. M. (2004) "Cuidado e

reconstrução das práticas de saúde". *Interface: comunicação, saúde, educação*, v. 8, n. 14, p. 73-91.

BARONI, D P M., VARGAS, R F S., e CAPONI, S N. (2010) "Diagnóstico como nome próprio". *Psicologia & Sociedade*, v. 22, p. 70-77.

BASAGLIA, F. (2005) *Corpo e instituição: considerações antropológicas e psicopatológicas em psiquiatria institucional*. Escritos selecionados em saúde mental e reforma psiquiátrica. Rio de Janeiro: Garamond.

BOURRIAUD, N. (2006) *Estética relacional*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

CARVALHO, J. D. O. (2018) *Possibilidades e limites da desinstitucionalização em um Centro de Convivência e Cultura do Distrito Federal: contribuições para consolidação da política nacional de saúde mental brasileira*. 140 F. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Política Social) - Universidade de Brasília, Brasília.

CASTRO, M. B. D. (2014) Implantação do centro de convivência e cultura da rede de atenção psicossocial de Goiânia: olhares dos usuários, trabalhadores e gestor. 2014. 188 F. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva (Profissional). Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

COSTA-ROSA, A. (2000) "O modo psicossocial: um paradigma das práticas substitutivas ao modo asilar". In: AMARANTE, P. (Org.). *Ensaio: subjetividade, saúde mental e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. Pp. 141-168

FERIGATO, S. H. (2013) *Cartografia dos centros de convivência de Campinas: produzindo redes de encontros*. 320 f. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

FERREIRA, P. H. R. (2014) *Centro de Convivência e Cultura e suas repercussões na vida de usuários de um Centro de Atenção Psicossocial*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Ciências Médicas. Universidade Estadual de Campinas.

FOUCAULT, M. (2006) "Loucura, literatura, sociedade". In: Motta, Manoel Barbosa (Org.). *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. p.232-258.

(_____) (2008). *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva. 2008.

FREITAS, F. e AMARANTE, P. (2017) *Medicalização em psiquiatria*. SciELO-Editora FIOCRUZ.

GALLETI, M. C. (2007) *Itinerários de um Serviço de Saúde Mental na Cidade de São Paulo: trajetórias de uma saúde poética*. 2007. 151 f. Tese de

Doutorado. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica)- Pontifícia Universidade Católica de Paulo, São Paulo.

MALUF, J. C. G. (2005) *Afinando diferenças: o processo de construção artística do Coral Cênico Cidadãos Cantantes-1996-2004*. 382 f. Dissertação de Mestrado. São Paulo: UNESP.

MERLEAU-PONTY, M. Fenomenologia da percepção. [tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura]. - 5- ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2018.

MERLEAU-PONTY, M. (2014) *O visível e o invisível* São Paulo: Perspectiva.

MINAYO, M.C.S. e DESLANDES, S.F. (2009) Pesquisa social: teoria, método e criatividade. 28. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes.

NÓBREGA, T P. da. (2008) Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty. *Estudos de Psicologia* (Natal) p. 141-148.

OLIVEIRA, C L. e BASAGLIA, E. (2016) *as práticas reabilitativas no Centro de Convivência*. 143 f. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte, UFMG, 2016

PELBART, P P. (1998) Teatro nômade. *Rev. ter. ocup*, p. 62-92.

YASUI, S. (2010) *Rupturas e encontros: desafios da reforma psiquiátrica brasileira*. Rio de Janeiro: Fiocruz

Fuentes:

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 3.088, de 23 de dezembro de 2011. Institui a Rede de Atenção Psicossocial para pessoas com sofrimento ou transtorno mental e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, no âmbito do

Sistema Único de Saúde. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2011.

BRASIL, Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção a Saúde. DAPE. Coordenação Geral de Saúde Mental. Reforma Psiquiátrica e Política de Saúde Mental no Brasil. Documento apresentado à Conferência Regional de Reforma dos Serviços de Saúde Mental: 15 anos depois de Caracas. OPAS. Brasília, novembro de 2005.

BRASIL. Lei nº 10.216, de 6 de abril de 2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. Diário Oficial da União, 2001.

Citado. Breunig, Felipe Freddo; Nóbrega, Terezinha Petrucia da y Mendes, Maria Isabel Brandão de Souza (2023) "Do fechamento às aberturas: Uma fenomenologia do corpo nas práticas de cuidado de um Centro de Convivência e Cultura (CECCO)" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°42. Año 15. Agosto 2023-Noviembre 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 77-89. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/509>

Plazos. Recibido: 16-11-2022. Aceptado: 10-02-2023

Ethics of Remembering

Ética del Recuerdo

Scherto Gill*

Global Humanity for Peace Institute, University of Wales Trinity Saint David
scherto.gill@ghfp.org

Abstract

Many communities today continue to be haunted by conscious and unconscious memories of past atrocities as they struggle to live with the legacies of brutality and related trauma. These dehumanising events are not just recent wars, violent intercommunal conflicts, genocides, apartheid, and forced displacement, but also more distant outrages, including the occupation of indigenous lands, enslavement, and colonialism. So the trauma was transmitted from one generation to the next, and the effects of dehumanisation are kept alive in our collective memory. In this context, this article explores remembering as beyond the cognition and beyond language. It draws on the normative theory of collective memory and pays attention to remembering as the embodied and the emotional, including the ways that potent sensations and sentiments might encapsulate the unspeakable and in-articulatable experiences of loss, grief and injustice. This allows a further investigation into how remembering the past brutality can transmit and reinforce our identity, relational orientations and actions. As what we remember and how we should remember the past can determine our experience of our dignity and well-being, this article proposes that it requires the ethics of remembering aimed at enriching the healing and transformative potential of collective memory, and inspiring our responsibilities for co-creating a just and humane world.

KeyWords: Intergenerational trauma, mass atrocity, ethics of remembering, embodied memory, emotions

Resumen

Muchas comunidades hoy en día siguen siendo acosadas por recuerdos conscientes e inconscientes de atrocidades pasadas mientras luchan por vivir con los legados de brutalidad y el trauma relacionado. Estos eventos deshumanizantes no son solo guerras recientes, conflictos violentos entre comunidades, genocidios, apartheid y desplazamiento forzado, sino también atrocidades más lejanas, como la ocupación de tierras indígenas, la esclavitud y el colonialismo. Entonces, el trauma se transmitió de una generación a la siguiente, y los efectos de la deshumanización se mantienen vivos en nuestra memoria colectiva. En este contexto, este artículo explora el recuerdo más allá de la cognición y más allá del lenguaje. Se basa en la teoría normativa de la memoria colectiva y presta atención al recuerdo como lo encarnado y lo emocional, incluidas las formas en que las sensaciones y los sentimientos potentes pueden encapsular las experiencias indecibles e inexpressables de pérdida, dolor e injusticia. Esto permite una mayor investigación sobre cómo recordar la brutalidad pasada puede transmitir y reforzar nuestra identidad, orientaciones relacionales y acciones. Qué recordamos y cómo deberíamos recordar el pasado puede determinar nuestra experiencia de nuestra dignidad y bienestar, este artículo propone que requiere la ética de recordar destinada a enriquecer el potencial curativo y transformador de la memoria colectiva, e inspirar nuestras responsabilidades para co-creando un mundo justo y humano.

Palabras Claves: Trauma intergeneracional, atrocidad masiva, ética del recuerdo, memoria encarnada, emociones

* Professor Scherto Gill is the Director of Global Humanity for Peace Institute (ghfp.institute), University of Wales Trinity Saint David. She is a Senior Fellow at the Guerrand-Hermès Foundation for Peace (ghfp.org), and an Associate Lecturer at Sussex. Scherto coordinates the UNESCO Initiative towards Collective Healing, Social Justice and Well-Being and chairs the G20 Interfaith Forum's Education Working Group. She is a Life Fellow of the Royal Society of the Arts (FRSA), and a laureate of the 2022 Luxembourg Peace Award. Scherto is a member of British Education Research Association and European Society of Research in Education. She is a Fellow of British Royal Society of the Arts (FRSA) and an Associate of the Taos Institute. She is also a board member of Spirit of Humanity Forum, and a board member of Rising Global Peace Forum. <https://orcid.org/0000-0002-5376-3998>

Ethics of Remembering

My great fear is that we are all suffering from amnesia.

Eduardo Geleano
(Young, 2013)

Introduction

Remembering in the context of historical atrocity is complex and multifaceted. It tends to involve recounting, reinterpreting, re-sensing and meaning-making (Rotberg and Thompson, 2000). Contemporary movements, such as Truth and Reconciliation Commission (TRC), tend to focus on *the effects* of remembering, including truths, accountability, justice, restitution, reparation, and even reconciliation. In post-conflict societies, where there are needs for public memories, remembering generally aims at the following interconnected objectives and outcomes:

To ensure truthful representations of historical facts. Although 'truths' can be told from different angles, e.g. from the perspectives of the victims/survivors, perpetrators, and bystanders, achieving truthful understanding of the historical events remains an imperative (Bakiner, 2015). In particular, when those in power deliberately distort and manipulate the ways historical facts are represented, the victims and survivors can feel betrayed, perpetuating cycles of violence and reinforcing victimhood (Ross, 2003).

To respect victims/survivors' sufferings. (González and Varney 2013). The process of truth-seeking and remembering must be sensitive to the memories of the victims, survivors and their family members, including their experiences of the aftermath of the harm inflicted upon them, such as intergenerational trauma, PTSD, continued oppression, and so forth. These are mutable and relentless and require respect from those who have perpetuated the harm.

To seek justice, reparation and restitution. Accepting the effects of brutality can be the basis for seeking justice for those who have suffered and continued to suffer the wounds of the past. This will be followed by a reparative and restitutive procedure (Greiff, 2006).

To repair the relational rupture and reconcile. Collective memory provides an important public space for encounter, listening, sharing and experiencing complex feelings and emotions. It can contribute to restoring the relationships that were severed by the acts of violence. It is particularly important for the perpetrators' group to condemn past wrongs, recognise the wounds of atrocity, show remorse and offer political apologies, all of which can lead to reconciliation.

To right the wrong. This overarching aim is accumulative of all other objectives. Indeed, collective memory not only seeks to bring to light the facts of brutality, acknowledge victims and survivors' sufferings, identify the harmful effects and intergenerational trauma, restore the community, it also recognises the structural injustice and systemic failings that had led to the atrocities. Remembering can thus result in political accountability and responsibility for just society.

For many countries, the TRC and other similar public remembering processes are launched *in order to* appease the victims and families, address the consequences of dehumanisation, recognise the roots of violence, weave the society together across the divides and support systemic transformation. Political apologies, reparation and reconciliatory practices are amongst the key pathways to help

communities heal (Tutu, 1999). That is why TRC has been integrated in more than 40 countries over the last three decades, (Rotberg, 2000) and has brought hope to many societies suffering historical trauma and injustice. In all the TRC processes, attention has been consistently directed at the above mentioned objectives, and thereby the effects, and the improved social conditions for the groups that were victimised, marginalised and dehumanised. In fact, the TRCs tend to be evaluated accordingly (du Toit). This also means that criticism of TRC is generally directed the lack of such effects. (Flisfeder, 2010)

For the TRC process, remembering or truth-telling is *instrumental* for post-conflict peacebuilding and reconciliation. So the question is, if there are no immediate reconciliatory and social justice outcome, would the public remembering have been wasted? In fact, few TRCs have reached their promises, especially the reconciliatory effect (Flisfeder, 2010), and yet the communities have never ceased to demand TRCs. Why?

Clearly, for those involved in the TRC and other collective memory processes, there is no such a thing as zero-sum game in remembering. As people remember collaboratively, they bond as a community of memory (Booth, 2006). The Community of memory remember together, by recalling, telling, listening, attending, witnessing, and above all, feeling and being touched and moved by the complex emotions experienced. People remember regardless whether the remembering has led to the anticipated outcome or effects. In some cases, this kind of remembering requires unprecedented courage, at great risks of traumatisation and re-traumatisation as the community visit and re-visit the harrowing past events that have haunted them. Given these risks, still people remember, share memories of those whose lives were cut short, mourn them, and grieve the loss.

Here we can see that remembering is not purely instrumental, e.g. solely aimed at the desired goals and objectives. In effect, remembering is also fundamentally *non-instrumental*. It is not merely an event *in order to* achieve a certain outcome. People remember because remembering is inherently human, and remembering has already been at the core of our life. There has no community on the planet that do not have their own rituals and practices of remembering. In remembering, the past, present and future co-exist, (Bergson, 2004) as the very act of remembering involves a synthesis of our past and present, with a view of the future (Hyppolite, 2003). In remembering, we can feel dignified after being stripped of dignity by the violence, reclaim strength and resilience despite

being made vulnerable by the legacies of brutality, and attempt at undoing the undoable, such as healing and transformation.

In this article, I explore these topics in three parts: Part One examines remembering as a normative concept to understand the central place of remembering in human life; Part Two takes a closer look at our tendency to remember past atrocities through the embodied and the emotional; Part Three argues for the need for the ethics of remembering, essential for healing, justice, and collective well-being.

A. Remembering in Human Life

Remembering is constitutively normative (Myin and van Dijk 2022). Human life, past, or present, is always remembered. Even our future is anticipated remembering (Cheung, et al. 2020). As well as the effects of remembering, human life is cherished, cherishable and thus remembered precisely because human beings are bearers of primary non-instrumental value, and human life (and our well-being) has such non-derivative value. (Gill and Thomson 2018; Thomson and Gill 2020). Our primary value as persons determines our dignity, and our dignity lies in living a fully human life. In this sense, remembering human beings who are already comprised in our good life, and remembering our common lives together is itself intrinsically or non-instrumentally valuable.

Remembering is always directed at what matters most to us, including people, events, activities and experiences. It is important for us to live together as a community. For example, remembering can capture the valuable aspects of our common life, and highlight our capacities for learning, innovating, acting, transforming, and transcending. Remembering cherished moments, such as the glory of human tenacity, the joy of our family, or the triumphs of faith, can ensure that the community always has the moral compass. Celebrating elders' wisdom, forebears' courage, friendships with other groups, or community's outstanding talents consists in the community's way of being. These memories can stress the meaningfulness of our culture and practices, and sustain our connections amongst ourselves, and deepening relational bonds with others across borders. Because human life has meaning and significance, it is imperative that these are cemented in our remembering. Remembering, although hinged on memories of the past, as already suggested, is a bridge linking the past, present and future.

Human's primary, non-derivative, non-

instrumental value also suggests that it is an error to instrumentalise each other, and treat people as mere objects, or as less than fully self-conscious subjects who are agents. This argument forms the basis for the notion of human equality, namely that all people are equally non-instrumentally valuable. This means that no one, no group, no community should be treated as less than human, or less valuable than others, or those in other groups and other communities. Violence, brutality, discrimination, exploitation, marginalisation and alienation are all instrumentalising acts by treating some people, some groups, some communities as less valuable. Hence, remembering cannot be a process that instrumentalises persons, be them ourselves or others, not even our enemy.

As remembering has always been integral to being human, collective memory should be a key ingredient of life in the community. In remembering, we become who we are as a people, including being aware of the narratives of where we have come from, what we value, or what matters most for us, how we have got here in this collective journey, and the direction we are heading. (Gill, 2022a; Harari, 2018). Our life has purpose and continuity, and in remembering, we engage in meaning-making, values-affirming and direction-setting. From this perspective, remembering should therefore constitute, in part, our flourishing life and well-being.

Public spaces, such as community assemblies, town square, monuments, streets and museums, cultural festivals, are all sites for remembering; the arts, including paintings, photos, theatre, music, dance, and so forth, are also forms of remembering, alongside education, history, cultural knowledge of all sorts, which are likewise modalities of remembering. We remember the teachings and stories of our religion and the wisdom of our spiritual tradition; we reminisce our practices of love, faiths and resilience that have sustained our relationships, integrity and dignity.

However, history is not always filled with enchantment. Sadly, a greater part of our remembering is directed at tragedies, often the tragedies of one group seemingly at the hands of another. James Baldwin thus highlights another potency of history as embodied. He writes:

history, as nearly no one seems to know, is not merely something to be read. And it does not refer merely, or even principally, to the past. On the contrary, the great force of history comes from the fact that we carry it within us, are unconsciously controlled by it in many ways,

and history is literally present in all that we do. It could scarcely be otherwise, since it is to history that we owe our frames of reference, our identities, and our aspirations (Baldwin, 1965:47).

Remembering the past is not just recalling what happened in the past. Instead, as Shakespeare writes: “What’s past is prologue”, because it is the past that provides the contexts within which the present emerges. Baldwin takes this argument a step forward by suggesting that the ‘great force’ of the past is always in the present because it is *embodied* by all of us. Insofar as we carry the past within us, our collective lived experience and action, including our commitments, responsibilities and caring, are already shaped by our remembering (Mahr and Csibra, 2020). Accordingly, community of memory can be defined by how they remember and embody the histories in the everyday ways of being and acting. Remembering is not only central to sustaining human values and continuity, remembering further allows us to reflect on our lived realities. What is more, such reflection can enable us to interrogate socioeconomic and political conditions within which each community can flourish, or not.

Alongside the embodied nature of remembering, and equally significant, is the constituted emotional dimensions of collective memory. As George Orwell writes: “The energy that actually shapes the world springs from emotions.” (Orwell, 1941). Indeed, when the community remember the past violence, it is often the emotional that is brought forward more vividly. For instance, Orwell himself recognises the emotions of “racial pride, leader-worship, religious belief, love of war” as the destructive energies that perpetuated violence. The interconnection between collective memory and the emotional serves as an entry point to understanding how people might self-identify through the emotional, and what roles the emotional can play in how we respond to remembering. Likewise, in remembering, the emotional and the sensational associated with brutality can prompt further anger, hatred and vengeance. Hence, it has been observed that

emotions are not only involved in the face-to face and more spontaneous forms of killing; emotions also help shape the very structures and ideologies of genocide and other gross human rights violations (Brudholm, and Lang 2018:3).

In contrast, the emotional can also evoke a shared sense of vulnerability, enabling others,

including those who have perpetrated violence, to step into the feelings and experiences of the communities. Partaking in the emotional offers the opportunity to empathise and resonate with each other as humans, and strengthens social bonds and collective healing.

As this article is more concerned with remembering directed at past atrocities, a normative conception of remembering is important for our understanding of what ought to constitute remembering in the light of turbulent past. The ideas that remembering should be directed at what is valuable in human life, that remembering should avoid instrumentalising persons and groups, and that remembering should clarify the value-pillars underpinning our common life can provide evaluative framework for the community to partake in collective and collaborative remembering. When held in congenial public spaces, facilitated with care, and engaged with good will, remembering can have the transformative and healing potential. No wonder James Baldwin wrote: "It is the past that makes the present coherent", to which we may add, the future possible. This requires defining the ethics of remembering to which I shall turn later in this article.

B. Remembering Past Atrocities

Harrowing events in history often left a deep wound in our collective psyche. For instance, for many societies in Eastern Europe, the period following the WWII and the fall of the Berlin Wall has been remembered as history of oppression and brutality; for other groups in the world, the 20th century is remembered for the significant unimaginable human tragedies, such as the holocaust, the genocides in Armenia, Bosnia, Rwanda, Cambodia, and Darfur, as well as the intercommunal wars, and violent displacements of people. Our collective memories of past atrocities also extend to even more distant bloody and appalling histories, such as, the elimination of original inhabitants to loot and occupy indigenous lands, the enslavement of peoples of African, indigenous and Asian descent, and colonising peoples and lands in different parts of the world. There are also tragedies in even earlier histories that we remember by referring to them in stories, books, artefacts, artistic expressions, songs, and other forms of remembering. Indeed, historians, oral storytellers, archivists and ordinary people themselves in these communities have gone a great length to ensure that no mass atrocity and violent persecution are forgotten. Past violence have their particular place in human life.

Remembering as embodied response

Remembering being dehumanised and having our dignity violated, however, is not a straight forward exercise. From a normative perspective, we have understood that memory is not merely being stored in the brain nor being the perception and recollection by an isolated object, i.e. the brain. (Bergson, 2004). Memory is active, embodied. In the context of the lived body, our perception is fundamentally vital (animated, en-spirited), rather than mere speculative. Memory is felt, touched, and moved through our body, as described by Baldwin. Accordingly, remembering enacts the relationship between our past and present which is non-linear, non-successive; but is linked in a circuit, co-existing and co-current, (Al-Saji, 2004) precisely through the embodied.

In the context of remembering large scale dehumanisation, our collective memory of the traumatic event can be embodied in our (unconscious) physical responses, in feelings, senses, movements, actions. (Damasio, 1999). It is not the original event nor our experience of it that is remembered, but rather it is the bodily sensations that are retained and transmitted. This is because such memory tends to be intrinsic to the body. (Casey, 1987). Collective trauma is transmitted through epigenetic mediation, involving developmentally programmed effects, early environmental exposures, and epigenetic changes. (Yehuda, and Lehrner 2018) The embodied serves as an anchor for memory, ensuring that the impact of the trauma is not forgotten or diluted over time.

Beyond words

For people living in communities torn by historical mass atrocities, such as slavery, genocide, colonialism, and suffering the continued structural discrimination, silence is a common symptom of intergenerational trauma (Richter, 2017). However, breaking the silence about the past wounds and ongoing discrimination can be complex. Indeed, to end the transmission of trauma from one generation to the next requires both a teller remembers the experiences of wounding, and a witness who attends to the effects of trauma. This involves potential risks for both parties as consciously and unconsciously remembering and witnessing the harms of dehumanisation and their damaging effects can be retraumatising. Without well-held spaces for caring listening, deep dialogue and mutual inquiry, voices about past brutality, intergenerational trauma and present alienation might be re-silenced.

Remembering can give voice to the community of memory, and at the same time and paradoxically,

silence them. Although liberating, remembering indescribable pains and sufferings that are deeply embodied can sometimes be met with a wall of silence because “suffering, like pain ... exists in part beyond language” (Morris, 1996:27). The traumatic effect of past atrocity means that the remembering is often accompanied by not just silence, but also denial due to its disturbing and painful nature.

Certain kinds of remembering, such as those carried out during the TRC process aimed at documenting the truths of human rights violations through words, requires an understanding of the importance of embodied ‘knowing’ in meaning-making and truths-seeking. This is epistemology beyond words. It is not about de-silencing the community of memory, nor about balancing between the silencing and voicing. Instead, it is about recognising the limit of our capacity to verbalise our traumatic experience, and the embodied nature of voice, subjectivity and agency.

Just like too much emphasis on the victimhood can take away our agency, and too much dependence on spoken words can take away our voice. Hence, we need

a new language of social suffering, one that permits the expression of the full range of experience, admits the integrity of silence, recognises the fragmented and unfinished nature of social recovery, and does not presume closure. (Ross, 2003:165)

Chosen trauma

For some groups, in these events of remembering historical brutality, they can identify with the roots of what might be termed ‘cultural trauma’ and begin to define themselves with the marks laid upon their group consciousness by horrendous past events (Alexander, et al. 2004). Such remembering persists across the generations beyond the lives of the victims and survivors of the violent event (Volkan, 2006). The embodied trauma will be maintained by the subsequent generations who have never witnessed the actual events, especially when the successive generations continue to live the legacies of the brutality. (Gill, 2020).

Similarly, collective memory of past atrocity may also sustain our large group identity through ‘chosen trauma’. Vamik Volkan explains ‘chosen trauma’ to be the shared mental representation of a massive trauma suffered by the ancestors of a particular group, in the hands of an enemy. The ‘chosen trauma’

can be reactivated when the large group’s identity is threatened. (Volkan, 2001). The reactivation of the ‘chosen trauma’ accordingly can have destructive consequences. In this case, remembering past inhumanity does only not serve to formulate the group’s self-identification, it can also cultivate their common attitudes towards ‘friends’ and ‘foes’. In other words, the ways a group remember the past may determine the ways they forge alliances or draw boundaries. This can happen between neighbouring countries and societies; it can also happen within the bound of national and communal spaces. Memories of tragic brutalities can even become the impetus for fresh violence, as in the example of the Serbs using the memory of losing the Battle of Kosovo in 1389 to incite violence in the atrocities in Bosnia-Herzegovina and the current conflict in Kosovo. (Volkan, 2021). Likewise, the political failures in both established and nascent democracies in the 20th century, and the rise of autocracies and Populist governments in the 21st century are too such examples whereby the memories of past trauma fuelled xenophobic and antagonistic tendencies towards the other communities. In such cases, the community of memory not just self-identify with the ‘chosen trauma’, they further identify with the divisive, polarising and antagonistic ways to remember.

Competing victimhood

People are compelled to remember these collective experiences of brutality, woundedness and trauma. Recognising the suffering and loss is particularly important for the memory community. On this, Judith Butler writes:

Precisely because a living being may die, it is necessary to care for that being so that it may live. Only under conditions in which the loss would matter does the value of the life appear. Thus, grievability is a presupposition for the life that matters. (Butler, 2009:14)

As community of memory, people grieve, mourn, and remember because the lost life itself is grievable and those who are part of the collective life are grievable. In remembering the shared pains and humiliation, people bond further as a community of memory and partake in continued remembering.

However, some communities feel that they have to insist on the grievability, especially when they feel that their losses and experiences are less readily recognised and mourned and they continue to embody the trauma by marginalisation, stigmatisation and alienation. This is because structural conditions,

power dynamics, social hierarchies, and political forces seem to decide which lives are deemed to be privileged and worthy of grief, empathy, and caring. When compounded with their victim-identity, there is the risk of the group self-identify solely with victimisation. Indeed, in a post-atrocity society, there may be many groups who likewise demand to be recognised as the victim and who similarly define their identity based on victimisation. The result is competing victimhood when each group believe their own suffering is greater or more grievable, and deserving more attention and empathy in comparison with other groups. This involves a contest and even a hierarchy of victimhood, as each group stress their own grievances and undermine and dismissing the suffering of others. (Young, and Sullivan 2016).

Although a direct reflection of each community's present discontent, such competition plays directly into the politics of victimhood by reinforcing victim identity, deepening polarisation, perpetuating a cycle of grievances, and further entrenching the group in their embodied victimisation.

Remembering as an emotional response

A major task of community of memory is remembering the emotional responses to the tragic past. (Margalit, 2002). In contrast to the cognitive response, the emotional response can remain stable in that people tend to respond to the atrocious events with the same emotions. Remembering in this way is almost cathartic because it allows us to relive the sentiments associated with those particular memories. (Margalit, 2002).

A common response to past atrocity is negative emotions, such as anger, anguish, stress, as well as hatred, animosity and antagonism. Negative emotions in human life are particularly potent. Since happy feelings are very similar, as Tolstoy reminds us, it becomes our moral obligation to remember the experiences of miseries and sufferings, which can differ from one group to another. One reason that we relive the same negative emotions every time we remember our losses in the past atrocities is because we are filled with moral indignations at having the most important and most precious taken away from us. As Judith Butler points out, and we discussed earlier, what matters to us most is our intrinsic non-instrumental value as human being, our dignity. This dignified nature of being human is shared by all persons, regardless who we are, where we are from, nor what we have done, or not have done. This primary value of being a person determines

that we all partake a 'sacred' core. We respond with strong negative emotions when we are treated as less than human. Violence and injustice of any kind violates precisely our dignity. (Gill, S. and Thomson 2020) Intergenerational trauma means that many of us continue to live those same emotional responses experienced by our ancestors when they were being treated inhumanely and unjustly.

The ways we remember shape the ways we relive the emotions, and where there is negative and violent emotions, there is a risk of violence begetting violence. Because instrumentalisation denigrates human beings by denying our dignity, subjectivity and agency, thus when we remember such humiliation, we may have a violent emotional response – violence against ourselves or violence against others. In fact, remembering dehumanisation can invade our self-consciousness so that we no longer experience ourselves as subjects, but rather as objects. With this kind of self-consciousness, one perceives oneself as a being without self-value or dignity. Remembering the Battle of Kosovo invited such violent emotional responses that when manipulated, had become a driver for violence.

Remembering can bring about a further emotional response – numbness and indifference. As the past atrocities tend to take away of what we care most, and in remembering, we cease to feel the emotions that are a necessary part of non-instrumental human relationships, e.g. love, and care for others. Caring is an emotional sensitivity to what is most meaningful in one's life, such as other people and those activities that constitute life itself. Being insensitive to what matters to us most, and feeling numb and indifferent towards what is most valuable that gives meaning to life is a form of *emotional death*. As we remember, we feel least caring towards those who have been part of the group who acted in ways that violated us. Whilst one response is to treat members of the other group with resentment, hatred, and vengeance, as described above, in the latter case, remembering serves to turn us into uncaring and indifferent to what matters. Active enemy-making is bad, but at least it maintains contact; whereas active distancing is alienation, both play into instrumentalisation and dehumanisation.

Ethics of Remembering

In Deleuze's interpretation of Bergsonism, he suggests that

the 'present' that endures divides at each 'instant'

into two directions, one oriented and dilated toward the past, the other contracted, contracting toward the future. (Deleuze, 1988:46)

Remembering past atrocities must a process of value/dignity-affirming, transforming, and aiming at the well-being of all, thus truly liberating us from the present embodied trauma and negative emotions, towards a future-making path. Otherwise, humanity will remain in the traumatic state, or worse, polarisation and antagonism. This understanding has bearings on the ethics of remembering and the way our collective future is imagined and created. (Bernet, 2005).

Indeed, today, hopeful and inspirational approaches to remembering past atrocities are on the rise. These take remembering towards the direction whereby collective memory is constituted in a flourishing life. Collective memory of historical brutality, formerly considered to be the unique entitlement of the victim groups, can now be shared more widely to allow other groups, communities, societies, and even the entire humanity to participate in the remembering. In this sense, all are part of the community of memory. Some people might be members of multiple communities of memory, but everyone can have the opportunity to take part in acknowledging the suffering, condemning the dehumanising acts, and assuming responsibility for addressing the wounds of history and ending the perpetuation of their legacies.

Gandhian non-violent resistance, the Civil Rights Movement led by Martin Luther King Jr. in the US, the TRCs inspired by Nelson Mandela, and Desmond Tutu in South Africa, the Australian Sorry Movement, the global Black Lives Matter movement, are just a few such instances of remembering collective trauma in more congenial ways. In these movements, the victim communities, the descendants of the perpetrators, and those who seemingly were not directly involved in the past atrocities have all been part of the collective remembering. In doing so, humanity is informed by history, rather than defined by history. We engage the embodied memories and transcend our negative emotional responses towards optimism through empathy, forgiveness and mutual belonging, and take active responsibility for political apologies, and systemic transformation.

So what we remember and how we remember the past violence can have profound implications for how we live our common life now and how we may pursue co-flourishing with each other. Whether we remember to blame, polarise, fear, hate and even

revenge, or we remember by acknowledging historical truths and people's lived experiences of trauma, becoming aware of roots of violence, and taking shared actions for a better future, remembering requires ethics. That is to say, remembering that infuses violence and antagonism, or remembering that nourishes relational resilience and relational enrichment is not a random act. It is our ethical choice. With such a choice, achieving emancipation from the imprisonment of past memories is not an illusion - it involves intentional effort to turn the process into catharsis and transformation. (Whigham, 2017)

Ethics here is not the same as morality. Ethics is rooted more deeply in the social and emotional aspects of human relationships than in the cognitive grasp of moral principles and in reasoning from these principles. Such reasoning will not awaken the need nor enliven the ability to appreciate that others. Moreover, a moral theory specifies what one ought to do in terms of what is right. It concerns doing the right thing when this is understood either in terms of promoting the general good or in terms of complying to a set of duties. In this regard, it is juxtaposed with self-interest. For this reason, morality involves the enforcement by social institutions of morally right actions and the prohibition of wrong actions. Because of this, it is concerned with public and private enforcement through praise, blame and guilt. In contrast, ethics is concerned with the quality of a life for the person living it, that is with our well-being and flourishing together. In this sense, ethics invites us to care for people, near and far, friends and strangers, even our enemies. Ethics is not obligation, but ethics suggests that our life would be better if we were to do so. As such, an ethical 'ought' does not involve any enforcement, e.g. praise, or blame. Morality commands; ethics recommends.

So how might we engage in collective remembering appropriately and meaningfully so that remembering is in part healing? The word 'appropriately' is important here because no approach to remembering should be imposed to a group of people, but rather it must be suited to its traditional practices, cultural norms, and narrative tendencies. The word 'meaningfully' adds another layer to the cultural relevance in that remembering should not be zero-sum game, and be treated as a means to an end, however noble that end might be, such as reparation and reconciliation. Instead, remembering ought to be meaningful and valuable in and of itself. People will want to remember for the sake of remembering, as much as remembering with a view to shift our attitudes towards the other group(s), cultivate awareness of

the structural dimension of violence, and transform our collective ways of acting in pursuit of peace.

Below, I refer to three vignettes of my research, in the context of UNESCO Collective Healing Initiative which I coordinate, to develop and illustrate the ethics of remembering.

1. Valuing

Despite the prevalent perception of Africville as a “slum” populated by “squatters” in Halifax, Nova Scotia, residents of African descent who lived there from the early 1800s to 1960s had meaningful employment, paid taxes, tended their gardens, raised their children and took a great care of their homes, however modest. The Africville museum today houses the memorabilia of the community, documenting and remembering its vibrant life in films, interviews, archives, objects, photos. When I visited museum, the two elderly women, both volunteer curators and amongst last Africville residents, proudly presented to me the vibrancy of their community - brightly painted houses, fresh clothes dancing on the washing lines, children playing happily in the school garden, church bells calling for mass, and residents laughing together. “What would you like the visitors to remember about Africville?” I asked. “Faith, dignity and love.”, they answered almost at the same time.

As already discussed, the ethics of remembering starts with valuing. We remember what matters most to us, including people, activities, experiences, relationships that constitute our dignity and well-being. The names of those who perished, and their lives fall upon us to remember. In remembering, we stress our primary non-instrumental value as persons, subjects and agents, as well as the significance of community and its multitude of relations that consist in our flourishing.

As an ethical act, remembering what matters to us does not require an accuracy of memory. Lebanese people tend to cherish their home, Levant, as an idyllic land ‘flowing with milk and honey’. An biblical image, one would say, and pure nostalgia, but we may also see it as a form of valuing – what is remembered is a place of beauty, prosperity and peacefulness, and these are the qualities that people value most about themselves as a community. Similarly, the descendants of Africville cherish the human bond and the spiritual strengths of their ancestors. Valuing what matters also includes valuing ourselves as dignified beings, as the Africville residents

self-claimed.

Likewise, for a community of memory to embrace the ethics of remembering, they can intentionally engage in processes that all them to transcend negative emotions into feelings of care and caring. The ethics of remembering determines that valuable aspects of ourselves and our life are significant to us and must be retained in our memories, sanctified in the embodied and the emotional, and passed on from one generation to the next.

In remembering, we become aware of the insights embedded in our experience, such as a recognition of the systems that perpetuated the brutality. We remember it because we are concerned that unless we do so, the same might befall onto future generations. Hence the ethics of remembering consists in valuing and caring. As the Africville elders have done, in remembering what is most important to them, e.g. home, community and belonging, they also highlight the system conditions that must be transformed for the community to flourish. In this way, as we shall see, ethics of remembering will demand political responsibility and political action.

2. Humanising

The ‘Book of Life’ is a collection of letters to the dead from three groups of people in post-genocide Rwanda – the widows, the orphans, and the genociders who participated in the killing. These letters are not just words, but rather, they are like artefacts in a museum, brought to life by sensations and emotions. For the creator of the project, Kiki Katese, remembering offers the possibility to undo the genocide in some small ways, by stitching the holes left open by the departed, not with the bones or the clothes they wore when they died – but with memories of their lives, e.g. the warmth in mother’s embrace; the echo of the songs while the father working in the field, the joy of chattering over a banana beer amongst friends; the conviviality of gathering after church ... Remembering is essential for the project. The participants sat together, in a public space, lamenting their respective losses, feeling each other’s embodied grief, promising ‘never again’.

Mass atrocities, through violence, victimisation, exploitation, oppression and alienation, treat persons and groups as less than human. Therefore remembering is an antidote to dehumanisation – as depicted in the *Book of Life*, remembering returns life to those who were dehumanised, and our memories

bear witness to their humanity.

Acknowledging and bearing witness to each other's humanity has to be a central ethical feature of remembering. In the *isiXhosa*, an African language spoken in the Western Cape and Eastern Cape regions of South Africa, there is a phrase: "Umntu ngumntu ngabanye abantu", which is translated to mean: "A person is a person through being witnessed by, and engaging in reciprocal witnessing of other persons," or "A person becomes a human being through the multiplicity of relationships with others." (Gobodo-Madikizela, 2016:116). Accordingly, a person's beingness depends on being witnessed by others in the community, through the reciprocal caring and complementarity of human relationships. It is a call for us to be and to become ethical agents through mutual recognition of our humanness - fundamental to being a fellow human being, a relational subject in the context of community. A person with ubuntu "is open and available to others, is affirming to others. ... My humanity is inextricably bound up, in yours". (Tutu, D.1999:31).

For remembering to NOT damage relationships between groups, for example, by reinforcing an antagonistic us-versus-them, or a hard and fast division between the victim and perpetrator, it is important that it involves mutual humanising. This is particularly important communities, such as in Rwanda, and in South Africa, where after the violent atrocities, families of the victims and those of the perpetrators continue to share common living spaces. When remembering together, it requires mutual witnessing of each other's humanity, and healing the soul wounds inflicted to all by the dehumanising act of violence. In their own process of remembering and mourning, including mourning the loss of their own humanity, those who participated in the perpetuation of violence can reflect on their deeds and the destruction they have caused the victim community. This enables perpetrators genuinely to confront their guilt, and for their remorse to emerge.

Therefore, the ethics of remembering will invite us to transcend the negative emotional response in such ways that remembering can also humanise the perpetrators group and their descendants. Alongside of condemning brutality, remembering our shared humanity can offer a safe space for those who transgressed to realise the wrongdoing, offer apologies, seek forgiveness, and take responsibility to right the wrong.

3. Well-being

Young adults (aged 18-29) from diverse backgrounds have participated in a UNESCO Intergenerational Dialogue project in communities in five countries, including the UK, Colombia, the USA, Nigeria and Kenya. The aim is to inspire youth-led inquiries about the relationship between historical atrocities and our current experiences of the continued legacies, e.g. structural racism and discrimination. More importantly, in remembering the past, and in the process of sharing, listening and dialogue, the programme seeks to recover and integrate cultural wisdom and spiritual practices of resilience, healing and well-being. These are essential for restoring our wholeness and regenerating solidarity and community. For both the youth and the elders, intergenerational dialogue has been meaningful and transformative. Stories were invited into the dialogue circle and they moved across the generations. One African American elder recalled a conversation amongst three generations: a young woman, the mother, and the grandmother. On this occasion, the grandmother talked about the brutality of enslavement that she had experienced physically, emotionally and spiritually. The vicious cruelty was so unimaginable that the young woman felt compelled to asked her grandmother: "But what made you endure such horror?" The grandmother took a long looked at the granddaughter, and smiled: "I lived through it because I knew YOU were coming!" At hearing this, one young African American woman, who was disillusioned by the continued systemic failures, said that remembering is a key to her well-being. She was particularly moved by the fact that her life has been the fruit of many sacrifices and that she owes to her ancestors her well-being: "In the circles, and in listening to your stories, I feel loved, valued, affirmed. I feel amazing, I am happy."

Research and practices have long stressed the importance of remembering and integrating past trauma as part of collective healing (Hübl, 2020). Traditional wisdom, such as that illustrated by the African Akan people's metaphor 'Sankofa', and in the indigenous 'medicine wheel', also suggests that remembering the past is a path to help recover and restore knowledge of resilience and healing from the previous generations. This process will not only benefit the present, it can also guide our collective journeys into a better future for all generations involved. A shift from silently living out the family pains and sufferings to remembering, sharing and bearing witness to these scars and condemning their causes can mean that the deeply tragic personal and

communal stories and tales of survival and triumph are no longer dissociated from the continuity of our collective memory. This can be a healing process not only for the younger generations who are listening and inquiring, but also for older generations who have much to reflect upon.

Remembering must be a process that enriches people's and community's well-being. If human beings have primary value, and such value is expressed in our living a flourishing life, then the ethics of remembering must involve the dimension of caring for our collective well-being. Remembering in this way is also to recognise that historical atrocities tend to have traumatic effects, and some can have traumatic effects on whole communities and societies. Traumatic effects as symptoms can be experienced differently, such as mental ill-being, substance abuse, poverty, racism, addiction, family breakdown, unemployment, welfare dependency, or continued violence. To acknowledge traumatic effects is also the starting point to explore the nature of various social institutions, such as the instrumentalising economic system, and other political processes that necessarily perpetuated the legacies of dehumanisation. It also allows the community to examine the institutional practices that tend to aggravate the transgenerational transmission of trauma.

The ethics of remembering would enable us to discern different types of trauma and adopt a trauma-informed lens and healing-sensitive perspective in our remembering. Engaging with the embodied and the emotional dimensions of trauma can help break the silence and challenge the associated stigma. By openly acknowledging and expressing the emotional and physical aspects of trauma, societies can create spaces for dialogue, support, and healing.

As illustrated, intergenerational dialogue seeks to restore our (spiritual) wholeness as well as to renew the temporal continuity of our collective being. It recognises that young adults must lead this process. (Fromm, 2022). When the elders and the youth remember and listen, narratives are invited, created, (re)narrated, curated, and transformed. Remembering and listening can engender a better understanding of roots of dehumanisation. Through deep dialogue and inquiry, young adults, the elders, and other stakeholders of the community can become consciously aware of the spiritual harm inflicted through acts of dehumanisation. Such an awareness can be felt as a light that enlightens and permeates the layers of scars and transcends grievance and humiliation. New consciousness of the equal value of all persons reconnects us to our dignity, recognising

that we are all souls and beings of non-instrumental value. (Gill, 2022b). It can inspire innovative ways to pursue collective well-being.

Well-being sensitive approaches to remembering can further revive wisdom, practices and other resources that may have sustained successive generations' resilience, revealing 'treasures' long hidden but now rediscovered and recollected. When shared, communal *gems* can enable the community of memory to reconnect with resiliency and caring. This naming, claiming and reclaiming of communal *gems* may also serve as an opportunity to reflect upon the structural conditions necessary to enhance healing, enrich well-being, and enable community regeneration.

Conclusion

In the contexts of historical atrocities, intergenerational trauma and continued legacies, ethics of remembering are key to activating the embedded healing potential, and allowing the possibility of restoring our dignity and regenerating new narratives for the community to live by. For events that are ongoing now, their value and meaningfulness in history can only be remembered in the future. This anticipated aspect of remembering can inspire us to live our lives in the here and now in ways that will be remembered fondly in the future. That is why Jonas Salk, the American biologist, famously reminded us: "Our greatest responsibility is to be good ancestors."

To become good ancestors, ethics of remembering is essential as it inspires resilience. Rather than seeing resilience as a way to bounce back from adversity, ethics of remembering can help us reconceptualise resilience in three major ways. First, at a personal level, resilience is rooted in the self-awareness of ourselves as beings of intrinsic non-instrumental value. This consciousness of our dignity determines that we will resist any emotional force or drive, attitude or act aimed at treating ourselves as less than human. This can involve, for instance, our capacity to reject any forms of self-denigration, and refuse to internalise oppression and discrimination. Resilience is in part our personal qualities, such as courage, creativity, integrity, and self-respect. Secondly, relationally, resilience is located in the strengths of the human bond with others, arising from our loving and caring relationships with family, community, an organisation or a society. Resilience resides in the multiple relational resources that each of us is part of and is participating in, and it is an emergent quality and way of being in the community,

engendered and harmonised by our commitment to each other and caring for each other as we navigate collective trauma's challenging terrains. Overtime, resilience can be instilled as a characteristic of our culture. Thirdly, resilience is an expression of our deepest connection with the transcendent, which is the source of our true strengths. Although dignity and relationships are central to our resilience, the greatest care is ultimately the love of the spirit or the sacred. In other words, resilience is simultaneously embodied, emotional, and en-spirited. It is our capacity to heal, to be and become whole, to live well, and to flourish. Resilience might be intrinsic for some, and for others, resilience can be learned, cultivated and strengthened, both at personal and communal levels. Resilience is the process and the fruit of loving, caring and connecting to the sacred, and therefore it involves our living the physical, emotional, relational and spiritual dimensions of life.

With increased resilience, ethics of remembering can inspire the community of memory to take collective responsibility and action. This could mean that the community intentionally create public spaces for conscious listening and deep dialogue where narratives and stories of traumas, pains, loss and griefs are acknowledged, shared and attended to with respect. These spaces may be national museums, public sites for commemorations, trails of enslaved peoples, and so forth. Public spaces can enable the encounters between former enemies and provide points of mutual recognition. Listening and dialogue in public spaces may encourage national leaders to offer public apologies and seek political forgiveness. These can better facilitate healing when accompanied by reflection on structural dehumanisation.

On structural change, the community of memory may begin to recognise and evaluate how our lives have been defined and shaped by the socio-economic political systems that we find ourselves. Ethics of remembering can provide such an evaluative framework, e.g. whether such systems are designed to value and respect all persons equally and justly, whether the institutional processes are humanising and caring, and whether there are structural conditions in place to ensure the well-being of all. These are the evaluative criteria which can provide an ethical framework to instil dignity and well-being as the core aim of economy and politics. Community groups can enter into dialogue with the local government and review its policies concerning community housing, access to education, apprenticeship and employment opportunities, policing practices, public health service, immigration, penal justice and taxation. By focusing

the conversations around well-being, community can demand local government's policies to prioritise human dignity and well-being over monetary gains.

References

- ALEXANDER, J. C., et al. (2004). "Toward a Theory of Cultural Trauma", *Cultural Trauma and Collective Identity* (1st ed., pp. 1–30). University of California Press.
- AL-SAJI, A. (2004). "The memory of another past: Bergson, Deleuze and a new theory of time", *Continental Philosophy Review* 37, 203–239
- BALDWIN, J. (1965). "The White Men's Guilt", *Ebony: The White Problem in America*, August 1965, pp. 47–48
- BAKINER, O. (2015). "One truth among others? Truth commissions' struggle for truth and memory", *Memory Studies*, 8(3), 345–360
- BERGSON, H. (2004). *Matter and Memory* [Republication of the 1912 MacMillan edition, translators N. Margaret Paul and W. Scott Palmer. Dover Publications
- BERNET, R. (2005). "A Present Folded Back on the Past (Bergson)", *Research in Phenomenology*, 35(1), 55–76
- BOOTH, W. J. (2006). *Communities of Memory: On Witness, Identity, and Justice*. Cornell University Press.
- BUTLER, J. (2009) *Frames of War: When is Life Grievable?* Brooklyn, NY: Verso, UK
- BRUNDHOLM, T. and LANG, J. (eds). (2018). *Emotions and Mass Atrocity: Philosophical and*
- CASEY, E. (1987). *Remembering: a phenomenological study*, Bloomington, IN: Indiana UP
- CHEUNG, W. et al. (2020). "Anticipated nostalgia: Looking forward to looking back", *Cognition and Emotion*. 2020 34:3, 511–525
- DAMASIO, A. R. (1999). *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness*. Houghton Mifflin Harcourt.
- DELEUZE, G. (1988). *Bergsonism*. Trans. H. Tomlinson and B. Habberjam. New York: Zone Books
- DU TOIT, F. (2017). *A broken promise? Evaluating South Africa's reconciliation process twenty years on*. *International Political Science Review / Revue Internationale de Science Politique*, 38(2), 169–184.
- FLISFEDER, M. (2010). "A Bridge to Reconciliation: A Critique of the Indian Residential School Truth Commission", *International Indigenous Policy Journal*. 1
- FROMM, G. (2022). *Traveling through Time: How Trauma Plays Itself out in Families, Organizations and Society*, Phoenix Publishing House
- GONZÁLEZ, E. and VARNEY, H. (eds). (2013). *Truth Seeking Elements of Creating an Effective Truth Commission*, Amnesty Commission of the Ministry of Justice of Brazil; Wilson, R. (2001). *The Politics of Truth and Reconciliation*, Cambridge: Cambridge University Press
- GILL, S. and THOMSON, G. (2018). *Understanding Peace Holistically: From the Spiritual to the Political*, Peter Lang Publishing;

- GILL, S. (2020). *Understanding Collective Healing*, Brighton: Guerrand-Hermes Foundation for Peace
- _____ (2022a). *Lest We Lose Love: Rediscovering the Core of Western Culture*, London: Anthem Press;
- _____ (2022b). *Understanding Spiritual Harm*, Position Paper, UNESCO Collective Healing Initiative, Guerrand-Hermes Foundation for Peace.
- GODOBO-MADIKIZELA, P. (2016). *Breaking Intergenerational Cycles of Repetition: A Global Dialogue on Historical Trauma and Memory*. Budrich Academic Press
- GREIFF, P. DE (ed). (2006). *The Handbook of Reparations* Oxford: Oxford Academic <https://doi.org/10.1093/0199291926.001.0001>
- HARARI, Y. N. (2018) *21 Lessons for the 21st Century*, London: Jonathan Cape
- HYPPOLITE, J. (2003), 'Various Aspects of Memory in Bergson' (1949), trans. Athena V. Colman, in Lawlor, The Challenge of Bergsonism, pp. 112-28.
- HÜBL, T. (2020). *Healing Collective Trauma: A Process for Integrating Our Intergenerational and Cultural Wounds*, Louisville, CO.: Sound True;
- DEGRUY, J. (2017). *Post Traumatic Slave Syndrome: America's Legacy of Enduring Injury and Healing*, Portland: DeGruy Publication
- MAHR, J. B. and CSIBRA, G. (2020). "Witnessing, Remembering, and Testifying: Why the Past Is Special for Human Beings", *Perspectives on Psychological Science*, 15(2), 428-443.
- MARGALIT, A. (2002). *The Ethics of Memory* Cambridge, MA: Harvard University Press
- MORRIS, D. (1996) 'About Suffering: Voice, Genre and Moral Community', *Daedalus*, 125,1: 25-46.
- MYIN, E., VAN DIJK, L. (2022). "The Is and Oughts of Remembering", *Topoi*, 41, 275-285.
- ORWELL, G. (1941) "Wells, Hitler and the World State", *Horizon*
- RICHTER, J. (2017). "Intergenerational layers of silence: How the concealed or the outspoken remain undiscussable or indescribable", in L. Auestad & A. Treacher Kabesh (Eds.), *Traces of violence and freedom of thought* (pp. 149-164). Palgrave Macmillan/Springer Nature
- ROTBURG, R. and THOMPSON, D. (Eds.). (2000) *Truth v. Justice: the Morality of Truth Commissions*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ROTBURG, R. I. (2000). "I. Truth Commissions And The Provision Of Truth, Justice, And Reconciliation". *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions*, R. ROTBERG and D. THOMPSON (eds). Princeton: Princeton University Press, pp. 1-21 <https://doi.org/10.1515/9781400832033-002>
- ROSS, F. C. (2003). *Bearing Witness: Women and the Truth and Reconciliation Commission in South Africa*. Pluto Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt18fs5dm>
- THOMSON, G. and GILL, S. (2020). *Happiness, Flourishing and the Good Life: A Transformative Framework for Understanding Well-Being*, Routledge.
- TUTU, D. (1999). *No Future Without Forgiveness*, London: Rider.
- VOLKAN, V. D. (2001). *Transgenerational transmissions and chosen traumas: An aspect of large-group identity*. *Group Analysis*, 34(1), 79-97
- _____ (2006). *Killing in the Name of Identity: Stories of Bloody Conflicts*. Charlottesville, VA: Pitchstone Publishing.
- _____ (2021). "Mass Traumas, their Societal and Political Consequences and Collective Healing", *Healing the Wounds of Slavery*
- WHIGHAM, K. E. (2017) "Remembering to Prevent: The Preventive Capacity of Public Memory," *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, 11:2, 53-71
- YEHUDA, R. and LEHRNER A. (2018). "Intergenerational transmission of trauma effects: putative role of epigenetic mechanisms", *World Psychiatry*, 17:3, 243-257
- YOUNG, I. and SULLIVAN, D. (2016). "Competitive victimhood: a review of the theoretical and empirical literature", *Current Opinion in Psychology*, 11, 30-34
- YOUNG, G. (2013). "Eduardo Galeano: 'My great fear is that we are all suffering from amnesia'", *The Guardian*, 23 June 2013 <https://www.theguardian.com/books/2013/jul/23/eduardo-galeano-children-days-interview>.

Citado. Scherto Gill (2023) "Ethics of Remembering" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°42. Año 15. Agosto 2023-Noviembre 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp.90-102. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/608>

Plazos. Recibido: 01-04-23. Aceptado: 3-05-23

Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°42. Año 15. Agosto 2022-Noviembre 2022. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 103-105.

Nuevos senderos de la investigación social: huellas de la imperancia de estudiar emociones en la era digital

Reseña del libro “Emotions in a Digital World: Social Research 4.0”, de Adrián Scribano

Mairano Maria Victoria
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas
Universidad Nacional de La Matanza
mairanovicky@gmail.com

Tal como se ha mencionado en otros lados, un desafío que enfrentan las Ciencias Sociales en general, y la Sociología en particular, es responder a los cambios permanentes de los escenarios sociales con cierta “creatividad sociológica” (Scribano y De Sena, 2009). En ese sentido, y en línea con las transformaciones de la Sociedad 4.0, este libro nos ofrece una oportunidad a ello.

En un mundo que hoy se ve transformado a partir de los procesos de digitalización y emocionalización actuales, se vuelve imperante analizar el advenimiento de la producción y transmisión de emociones digitales, que son (re) producidas y comunicadas a partir de los medios digitales que utilizamos a diario. En ese sentido, y haciendo honor al título: *Emotions in a Digital World: Social Research 4.0*, en este libro Adrián Scribano se propone problematizar el abordaje de las emociones en el mundo virtual/móvil/digital desde la adopción de una perspectiva cualitativa.

A lo largo de esta obra, el autor identifica las modificaciones sociales introducidas por las tecnologías 4.0 y su correlato en las metodologías de indagación social, centrándose en las estrategias

y dispositivos para investigar emociones en entornos digitales. A cada capítulo le corresponde el abordaje de una experiencia de investigación determinada en conexión con un dispositivo de registro específico, comenzando desde Instagram, pasando por WhatsApp, Etnografía Digital, Drones y finalizando con los dispositivos denominados por el autor como Experiencias Creativas Digitales.

Para iniciar este recorrido, en la Introducción, Scribano se propone acercar al lector a las conexiones entre 3 dimensiones que subyacen a los diversos capítulos que conforman este libro: las modificaciones de la Sociedad 4.0, la investigación social y el lugar de las emociones allí. En primer lugar, pone el foco en las relaciones entre emociones, disfrute y tecnología que se traman en los procesos productivos 4.0; segundo realiza una conceptualización de las emociones digitales y su necesidad de ser abordadas por las Ciencias Sociales, un acercamiento a la emergencia de desigualdades digitales que conviven con otras desigualdades por su masividad e interseccionalidad, y las discusiones sobre ética digital; en tercer lugar se detallan brevemente los siete capítulos que conforman el libro y el contenido de los mismos; y por último,

se esbozan algunos cuestionamientos y conclusiones anticipadas fruto de la obra, desde las posibilidades que otorgan cada una de las aplicaciones digitales en tanto instrumentos de indagación.

Es en el primer capítulo, titulado: *Bodies/Emotions and Virtual/Mobile/Digital Lifeworld*, donde el autor presenta su perspectiva teórica y epistemológica que sienta las bases para las propuestas metodológicas que se asumen en cada capítulo. Principalmente se delinean algunos postulados teóricos desde la Sociología de los Cuerpos/Emociones, y se esbozan algunos ejemplos de dispositivos de investigación social creativa/expresiva desde las cuáles el autor y su grupo vienen trabajando en distintas investigaciones.

En el segundo capítulo: *Instagram, seeing to believe: Soup Kitchen in Latin America*, el autor presenta una síntesis de un proceso de etnografía digital llevado a cabo en el año 2020, en comedores de 18 países de América Latina. Allí se buscó identificar prácticas colectivas de asistencia alimentaria que tengan su expresión en la plataforma, en un contexto de crisis alimentaria por la pandemia de Covid-19. En definitiva, a partir del análisis presentado, el objetivo de este capítulo consiste en problematizar el lugar de Instagram como superficie de investigación e instrumento de indagación a la vez, desde donde se transforman las formas de conocer, experimentar y hacer el mundo, y nuestra condición como productores de sensibilidades. Se finaliza argumentando el lugar de Instagram para la captación de sensibilidades, la articulación de varios componentes de la investigación social, y la redefinición del significado de ver y tocar en tanto rasgo central de las nuevas formas de generar conocimiento.

Por su parte, en el tercer capítulo, titulado *WhatsApp, Communicate, Register, Know: Argentinean Social Conflict and The March of Honduras to the USA*, Scribano se propone presentar a WhatsApp como un instrumento ideal para el diseño de dispositivos de indagación y registro, donde convergen múltiples voces y escuchas, diferentes registros (voz, foto, dibujos, llamadas y mensajes) y el acceso a varios momentos de la realidad social. A lo largo del capítulo se realiza un recorrido por las posibilidades que otorga la plataforma en tanto dispositivo que permite la captación de emociones y sensibilidades, a partir de dos experiencias de investigación: por un lado el registro de situaciones de conflicto, donde las experiencias de los actores individuales se cruzan con las experiencias de los miembros de un grupo de estudio, expresando un estado de cosas del conflicto social en Argentina; y por otro la observación, registro

y intercambio en un grupo de WhatsApp, acerca de la caravana de hondureños que emigraron a Estados Unidos desde el año 2018.

Bajo el título *Politics and Love: two digital ethnographies*, el cuarto capítulo ofrece un acercamiento conceptual a la etnografía digital como un dispositivo de indagación a través del cual se captan emociones, ecologías emocionales y sensibilidades. Con ese propósito, se presentan dos ejemplos de investigaciones realizadas a partir de la inmersión en el mundo virtual/móvil/digital, a partir de cuatro actividades interconectadas que constituyen cada proceso de etnografía digital (acercamiento progresivo, registro sistemático, sistematización y análisis/interpretación). La primera experiencia remite a una etnografía sobre el amor filial como acción colectiva en seis países de América Latina, durante los años 2016 y 2017; y la segunda alude a un registro y análisis de documentación acerca de lo que el autor llama “Espectáculo para todos”, conectando la lógica emocional y la política, a partir de las redes sociales del gobierno argentino entre los años 2015 y 2016.

El capítulo cinco referencia al abordaje de la realidad social a partir de drones: *Drones: A new Way to Observe the Sensibilities of Social Interacton*. En esta oportunidad, el autor aborda la complejidad en la emergencia del uso de drones para nuevas prácticas sociales, y como vehículos de indagación social. Para ello, se presenta una experiencia de investigación llevada adelante por el investigador Pedro Lisdero, quien indagó las transformaciones de las prácticas de trabajadores de ferias de la provincia de Córdoba (Argentina), a partir del uso de drones. Este capítulo expresa la problematización del modo en que estas tecnologías impactan en la vida social y en las prácticas del sentir, a partir de la transformación de nuestras formas de ver, mirar y observar el mundo, posibilitando el acercamiento de estas prácticas a la investigación social.

Seguidamente, el sexto capítulo invita a reflexionar en torno a un dispositivo de indagación al cuál el autor denomina *Digital Creative Experience: A Sensibility Capture Device*, basado en la articulación de distintos registros: dibujos, stickers o emojis y fotografías, para la captación de sensibilidades en los entornos móvil/digitales. A lo largo del capítulo, Scribano presenta el origen y los componentes de las ECD en tanto dispositivos creativos/expresivos, y relata una experiencia realizada en seis países de América Latina con jóvenes estudiantes de sociología en situación de confinamiento por la pandemia en 2020.

Por último, el capítulo siete titulado: Towards an Epistemology of the Digital Research of Emotions, aborda las tres propiedades de las emociones que las vuelven rasgos epistémicos: a) en tanto formas de conocer el mundo, b) como prácticas que transforman ese mundo, y c) cual metáforas de conexión entre el mundo, los seres humanos y otros seres vivos. En esa línea, y con el propósito de presentar las conexiones existentes entre emociones, conocimiento y estrategias de indagación, el autor ofrece un resumen de algunas conclusiones epistémicas que se llegaron a partir del recorrido de cada capítulo del libro, concluyendo con una propuesta de constitución de una epistemología política basada en la esperanza en contextos digitales.

Es menester señalar que tal como argumenta este libro, las transformaciones tecnológicas, Internet y sus dispositivos han modificado nuestra forma de ver, conocer y percibir el mundo. Es así como se presenta la necesidad de revisar nuevas estrategias de indagación social desde los espacios donde estas experiencias y nuevas formas de interactuar suceden. En ese sentido, tal como ha argumentado Thomas (1912 citado en De Sena, 2017) para hacer investigación social es preciso considerar los registros no diseñados (cartas, diarios, periódicos, etc.) y las fuentes de modo literal para

el cuidado de la información. Hoy resulta imperante repensar nuestras prácticas investigativas, en relación con problematizar cuales son esas cartas, diarios, etc. (De Sena, 2017).

Por lo expuesto hasta aquí, desde una mirada crítica de las formas de construcción del conocimiento desde el Sur Global, este libro expresa esa urgencia de reflexionar en torno a las emergentes formas de indagación social, especialmente para el abordaje de emociones digitales en la actual fase del proceso de expansión capitalista.

Referencias

DE SENA, A. (2017) "Presentación. ¿Qué ves cuando me ves? Revisiones sobre los modos de la indagación social, nuevos dispositivos y ciberespacios" Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social – ReLMIS, N°13, 4-7.

SCRIBANO, A. y DE SENA, A. (2009) "Construcción de conocimiento en Latinoamérica: algunas reflexiones desde la auto-etnografía como estrategia de investigación" Cinta de moebio, (34), 1-15.

Citado. Mairano, Maria Victoria (2023) "Nuevos senderos de la investigación social: huellas de la imperancia de estudiar emociones en la era digital" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°42. Año 15. Agosto 2023-Noviembre 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 103-105 Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/596>

Plazos. Recibido:1-06-2023. Aceptado: 16-08-23

Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°42. Año 15. Agosto 2022-Noviembre 2022. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 106-110.

“Moldeando” el comer: políticas sociales, comedores y merenderos en pandemia

Reseña del libro: Dettano, A. y Boragnio, A. (2022) *El Comer Intervenido: de continuidades y actualizaciones en Pandemia*. Estudios Sociológicos Editora.

Betancor Gabriela

*Universidad Nacional de la Matanza, Buenos Aires,
Argentina*

ga.betancor7232@hotmail.com

El *Comer Intervenido: de continuidades y actualizaciones en Pandemia*, es un libro que presenta varios capítulos como resultado de dos proyectos de investigación cuyo eje de estudio han sido los comedores y merenderos de los Partido de La Matanza y General Pueyrredón (Provincia de Buenos Aires). Elegidos por su heterogeneidad poblacional, ambas localidades contienen una vasta extensión geográfica, con unos indicadores poblacionales, económicos y habitacionales que reclaman atención o algunas miradas.

En todos los capítulos se abordan los entramados que existen detrás del acto de la alimentación en contextos de pobreza e intervención estatal a través de políticas sociales. Las compiladoras y autoras del mismo, nos introducen en los diferentes aspectos que la alimentación constituye cuando la misma cobra lugar en comedores y merenderos y es mediada por las Políticas Sociales implementadas por un Estado que intenta paliar la problemática alimentaria actual que, en palabras de Hintze, “no radica en la producción o la disponibilidad interna, sino que es básicamente un problema de acceso a los alimentos de amplios sectores sociales que

se relaciona con los precios de los alimentos, los ingresos disponibles y el trabajo de los que éstos provienen”(2002:2).

Es así como, diferenciando el comer, la alimentación y la nutrición; conceptualizando tipos de hambre y transitando por el plano histórico y el actual, las autoras indagan sobre las relaciones que se establecen entre la alimentación, las políticas sociales a través de comedores y merenderos y los encargados y asistentes de estos espacios. Desde la misma introducción es posible vislumbrar una mirada crítica y analítica de las prácticas alimentarias en tiempos de pandemia.

De acuerdo con Lava (2014:79), “En la década del ochenta con el retorno democrático, en diciembre de 1983, las políticas alimentarias se reactivan (...) con carácter de transitoriedad para atender la emergencia social producto del deterioro de los ingresos y condiciones de vida de numerosos sectores sociales”. Sin embargo, las políticas sociales destinadas a la cuestión alimentaria fueron mantenidas en el tiempo, tomando distintas formas a través de los años. En los diferentes capítulos que componen

este libro, las autoras describen las múltiples acciones estatales respecto de la ya mencionada, Problemática Alimentaria en Argentina, haciendo una recapitulación de las distintas políticas sociales implementadas por el Estado desde la década de los 80 hasta la actualidad, para afrontar los distintos tipos de hambre, dando cuenta del rol que cumplieron y cumplen los comedores y merenderos.

En este marco, en marzo del año 2020 se dictaminó en Argentina el Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (ASPO), a partir de la pandemia mundial a raíz de la alta tasa de contagios producidos por el virus COVID-19. Dicho acontecimiento profundizó las problemáticas alimentarias aludidas de varios sectores de la sociedad e hizo notar las falencias acumuladas en torno a alimentación durante las décadas anteriores.

Conceptos como la mercantilización de la alimentación y la administración de las energías corporales en el marco del sistema de acumulación capitalista aparecen como ejes centrales para comenzar a revisar cómo ha sido la aplicación de diferentes Políticas Sociales teniendo en cuenta que “Las condiciones de distribución del ingreso y la situación del mercado de trabajo, con sus efectos de pobreza y exclusión son los elementos centrales que subyacen en el problema de acceso a los alimentos y generan hambre y –en particular en nuestro país– malnutrición” (Hintze, 2002:2)

En cuanto a la metodología utilizada, las autoras del libro realizaron una Etnografía Virtual que les permitió realizar un registro de los comedores y merenderos con presencia en la Red Social Facebook, durante los años 2020 y 2021, en los cuales la población transitaba el mencionado ASPO. En el marco de la mencionada etnografía, se realizaron entrevistas virtuales y observaciones con el objetivo de profundizar en las dinámicas de los comedores y merenderos en un contexto como el aludido.

En el Primer Capítulo, titulado “No es solo cocinar...” Notas sobre las emociones sociales en los procesos de organización y logística en Comedores de Mar del Plata, las autoras María Emilia Pastormerlo y Florencia Chahbenderian, nos introducen en algunas particularidades del Municipio de General Pueyrredón. Allí, analizan las prácticas alimentarias que se dan en los comedores y merenderos de la ciudad, indagando sobre la calidad nutricional que se provee, y los roles que cumplen, por acción u omisión, los actores involucrados en dicho proceso. Las autoras parten de la idea de que, en el sistema capitalista imperante, los alimentos se obtienen en el mercado determinando

las formas de alimentarse. En esta línea, el objetivo del capítulo es por un lado, trazar los procesos que se desarrollan alrededor del acto de alimentarse en comedores y merenderos, caracterizando cada etapa que antecede a la acción en sí; y por otra parte, se exploran las emociones generadas en cada momento mencionado; interpretando las relaciones que se producen entre los comedores y merenderos de la localidad, las Políticas Sociales que atraviesan estos espacios y el contexto de pandemia en que se desarrollan las prácticas alimentarias.

Continúan el recorrido Milena Álvarez Celestino, Julieta Mulki y María Victoria Sordini, bajo el título: “Banco de Alimentos y comedores comunitarios: Circuito de donaciones y alimentos posibles”. Allí, se alude al origen de los comedores comunitarios en la Argentina en la década de los 80, donde la cuestión alimentaria pasó a estar dentro de la agenda nacional debido a la crisis socioeconómica que se transitaba en el país, para luego incluir un recorrido histórico sobre el accionar del Banco de Alimentos.

A lo largo de este capítulo se problematiza a los actores participantes, los productos distribuidos y los entramados que operan entre el Banco de Alimentos y los comedores/merenderos de la ciudad de General Pueyrredón. Desde la perspectiva de los referentes del Banco de Alimentos, las autoras indagan sobre los actores que realizan aportes de alimentos, los receptores, los costos o condicionantes que implican ser parte beneficiaria de esta red, y a su vez, describen la función que cumple el Estado en estas relaciones, por medio de Políticas Sociales relacionadas a la alimentación, ya sea a nivel nacional, provincial o municipal.

Las autoras Aldana Boragnio y María Emilia Pastormerlo, nos presentan el tercer capítulo titulado: “Preparaciones y nutrientes en tiempos de COVID-19: comedores y merenderos entre múltiples deficiencias”. El mismo se concentra principalmente en el hambre y en el comer. En sus múltiples apartados, las investigadoras describen los tipos de hambre que padecen los asistentes a los comedores y merenderos, las implicancias de la alimentación por saciedad y la alimentación nutricional.

Tomando el Partido de La Matanza y el de General Pueyrredón, las autoras hacen una descripción exhaustiva de las preparaciones y las comidas que se dan en los comedores de ambos partidos y a su vez, de qué forma son entregadas a los usuarios. Como ya fue mencionado, hay varios actores que intervienen en estas prácticas alimentarias, ya sea en el proceso

de conseguir los productos, en el proceso de distribución y en el de preparación, y en la mayoría de los casos, los comedores y merenderos realizan todas las tareas para proveer a los asistentes de los mismos de un alimento, priorizando, tal como mencionan las autoras “llenar la panza”. A raíz de dicha expresión, las autoras enumeran cada nutriente necesario y qué alimentos son los que lo contienen y cuáles no. Lo expuesto por las investigadoras deja en evidencia que, en su mayoría, las políticas sociales implementadas por el Estado mediante los comedores / merenderos -en tanto intervenciones estatales- proveen de una alimentación que parece no alcanzar los nutrientes necesarios para una alimentación adecuada.

En cuarto lugar, “Recursos, actores y elementos involucrados en la gestión de merenderos y comedores comunitarios en el primer año de pandemia en La Matanza”, contiene a lo largo del capítulo, un recorrido histórico de las políticas sociales llevadas a cabo por el Estado, antes y durante la pandemia, para enfrentar las situaciones de desempleo y empobrecimiento poblacional de dicho Partido. Las autoras, Constanza Faracce Macia y Andrea Dettano, centran el análisis en los momentos y situaciones que describen los propios actores como el origen de los comedores y/o merenderos, analizan las dinámicas que rigieron en los mismos durante la pandemia y cómo se fueron reconfigurando para adaptarse a dicho escenario, a tal punto que llegaron a ser parte de los servicios esenciales ya que sus tareas no implicaban solo cocinar para los asistentes, sino también trasladar la comida a los diferentes concurrentes aislados por el contagio del virus, o convertirse en proveedores de elementos de higiene y capacitadores para prevenir los contagios. Es así que, como ya fue mencionado, la cuestión alimentaria cuenta con varias décadas, y las políticas sociales que buscan atender la misma parecen no ser suficientes, situación que se agrava ante la pandemia. Por lo tanto, el Estado tuvo que profundizar su accionar y ampliar el alcance de la asistencia alimentaria, lo que fue llevado a cabo de distintas maneras, siendo una de ellas, los comedores y merenderos. Para concluir, teniendo en cuenta que el uso de Redes Sociales era previo a la Emergencia Sanitaria, Faracce Macia y Dettano pudieron registrar, un fuerte aumento de la creación de estos espacios virtuales para afrontar el ASPO. Los comedores y merenderos utilizaron el

mundo virtual para evidenciar sus acciones para con la comunidad, de esta forma, los donantes pueden verificar el destino de sus donaciones y a su vez, los encargados de estos espacios pueden seguir solicitando recursos a posibles donantes.

En el quinto capítulo, titulado “Una matriz híbrida para el análisis de comedores y merenderos comunitarios en La Matanza”, Andrea Dettano exhibe el proceso realizado para identificar los comedores y merenderos que tienen presencia en Facebook y la elaboración de una Matriz de Análisis de estos en el Partido de La Matanza. Si bien, ya se ha mencionado la Etnografía Virtual y las entrevistas virtuales como una forma de llegar a las personas que gestionan y organizan estos espacios, la autora se adentra en el análisis de lo que abarca observar el mundo físico y el virtual. En esta línea, se recuperan aspectos metodológicos acerca de las Matrices de Análisis, cómo crearlas y la forma de implementarlas en las Redes Sociales teniendo en cuenta que el mundo online es una extensión del mundo offline y que, hoy en día, estos dos mundos se complementan en las interacciones sociales de la población. Luego, se expone y analiza los datos extraídos de la Matriz de Análisis y se destaca la riqueza que da la información obtenida virtualmente, cómo los espacios se reconfiguran acorde a la necesidad de la población y la forma en que las comunidades físicas y virtuales se cruzan y entrecruzan, proceso que se intensificó aún más en los periodos de pandemia.

María Victoria Mairano y Constanza Faracce Macia, en el sexto capítulo del libro, “Prácticas y emociones en la gestión de comedores y merenderos de la Provincia de Buenos Aires”, hacen una aproximación a la relación que se presenta entre la gestión de las prácticas alimentarias en comedores y merenderos y las emociones que estas mismas generan. Sumado a esto, dan cuenta que, la llegada de la pandemia no sólo profundizó las carencias ya existentes, sino también las estrategias y modos de gestión de estos espacios.

Como sostienen Mairano y Faracce Macia, “el comer se encuentra asociado tanto al funcionamiento del organismo y el desarrollo de las capacidades cognitivas de las personas como a múltiples prácticas, emociones y sentidos de acuerdo con cada momento histórico, económico y cultural” (2022:166). Cada comida que se ingiere (o no) o que se prepara para

otros, implica acciones y genera emociones. El capítulo realiza una descripción de cómo cada municipio afrontó, en consonancia con la crisis alimentaria imperante, la pandemia de COVID 19 durante el 2020 y 2021. A esto, suman las prácticas que se desarrollaban antes de la pandemia en comedores y merenderos, y aquellas prácticas que se agregaron forzosamente por dicha pandemia, resaltando las emociones, muchas veces contradictorias, que surgen en estos procesos, tales como la felicidad y la tristeza, el orgullo y la vergüenza. Estas se reflejan y conviven en estos espacios día a día.

En el séptimo capítulo titulado “La presencia de los comedores y merenderos de General Pueyrredón en el espacio online: un abordaje desde la etnografía virtual”, Julieta Mulki propone observar los comedores y merenderos de General Pueyrredón a través de una Matriz de Análisis, la cual nos permite dar una mirada a las dimensiones y categorías que la autora utilizó para analizar la misma. Entre los datos extraídos, se destaca la geolocalización de los merenderos ubicados en los alrededores de los barrios populares; los nombres que llevan estos espacios, en su mayoría relacionados a la niñez, dando cuenta, que por lo menos en un principio, estos lugares tienen como propósito la alimentación de los niños/as. En esta línea, podemos encontrar nuevamente la relación entre las emociones y lo alimentario donde la empatía y la esperanza aparecen como el motor que lleva a la creación de estos espacios. Tal como se pudo ver en la Matriz de Análisis para el Partido de La Matanza, como consecuencia de la pandemia, aumentó la presencia de comedores y merenderos en Facebook, lo que permitió que, el contacto entre las encargadas, los usuarios y los donantes no se pierda, creando redes de contención en dicha situación. Así como en capítulos anteriores, la investigadora alude a la importancia de sistematizar la etnografía virtual y sus incidencias en las prácticas de investigación en la actualidad.

El último capítulo del libro se titula: “Comer-mirando en la Sociedad 4.0: Una aproximación a la dimensión visual de los comedores y merenderos de la Provincia de Buenos Aires”. Allí, Eva Panaro enmarca su trabajo en la importancia de examinar el mundo virtual que expone parte de las múltiples realidades de la sociedad, ahondando en el análisis

de las imágenes que aparecen en las mismas y que dibujan formas de atención de la cuestión alimentaria a través de comedores y merenderos comunitarios.

Panaro señala que los posteos e imágenes en las redes sociales de los comedores y merenderos muestran con total transparencia lo que hacen y a quiénes van dirigidas sus acciones. En su mayoría, se retratan guisos, polenta, sopas, comida que se puede hacer en abundancia, y que puede alcanzar para todos y todas, no solo por una cuestión de rendimiento, sino también, como fue mencionado en capítulos anteriores, porque son los productos que se obtienen en más cantidad. En esta línea, la autora describe la importancia, para las encargadas de los comedores y merenderos, de mostrar por medio de imágenes, el destino de las donaciones para generar confianza, preservar a los donantes y conseguir nuevos. Las imágenes presentadas retratan los alimentos, así como a las encargadas cocinando y a los usuarios/as recibiendo, exhibiendo, por un lado, la dedicación a la tarea, y por otro, el objetivo final, que la comunidad reciba un plato de comida. Los asistentes son retratados con la cara tapada y a raíz de esto, podemos ver la relación que surge entre la comida y las emociones nuevamente; la necesidad de generar confianza en el otro para conseguir alimentos produce una contradicción entre mostrar lo que se hace y preservar a los destinatarios/as de la vergüenza que asistir a estos lugares -según los entrevistados- podría generar.

Indagar sobre los alimentos que consume la población intervenida por políticas sociales -como lo hace este libro- nos propone mirar la acción de cocinar para otros en situación de pobreza, conduciendo a la reflexión sobre los diferentes actores, intereses y recursos involucrados en estos espacios, y a su vez, tener en cuenta que, “las intervenciones sociales estatales de los planes y programas alimentarios nacionales, diseñados para hacer frente a dicha cuestión —al problema social del hambre—, por acción u omisión dejan marcas en los cuerpos de los sujetos” (Lava, 2014:77), marcas que se evidencian en los relatos recuperados en el libro, que se van reproduciendo a través de la historia y moldean/ producen y reproducen realidades desiguales.

Referencias bibliográficas

Lava, María del Pilar (2014). Un recorrido posible por las políticas alimentarias. El caso de los programas y planes nacionales argentinos desde la década del ochenta hasta la actualidad, en: De Sena, A. (ed.) Las políticas hechas cuerpo y lo social devenido emoción (pp.73-98). Estudios sociológicos editora. http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/ar/ar-030/index/assoc/D10481.dir/Las_politicas_ebook.pdf

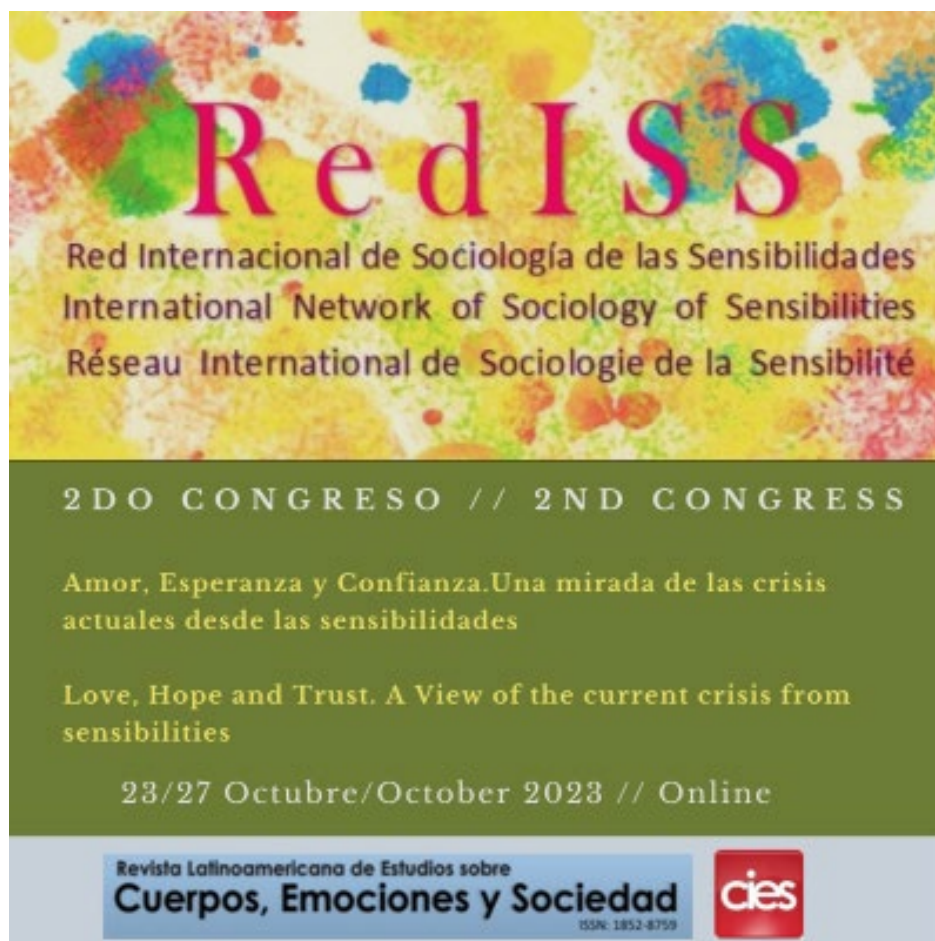
Hintze, S. (2005) La problemática del acceso a los alimentos. Trabajo presentado en Plan Fénix en vísperas del Segundo centenario. Una estrategia nacional de desarrollo con equidad. Facultad de Ciencias Económicas (FCE), Universidad Buenos Aires (UBA). Buenos Aires. <http://econ.uba.ar/planfenix/docnews/III/Políticas%20alimentarias/Hintze.pdf>

Citado. Betancor, Gabriela (2023) ““Moldeando” el comer: políticas sociales, comedores y merenderos en pandemia” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°42. Año 15. Agosto 2023-Noviembre 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 106-110. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/594>

Plazos. Recibido: 20-06-2023. Aceptado: 21-08-2023

2° Congreso de la Red Internacional de Sociología de las Sensibilidades “Amor, Esperanza y Confianza: Una mirada de las crisis actuales desde las sensibilidades”

23-27 de octubre 2023



Fecha límite para la presentación de resúmenes: 22 de septiembre de 2023

Novedad Editorial: “Políticas Sociales, Emociones y Sociedad: algunas reflexiones tras 40 años de democracia”

Autoras: Angélica De Sena (Comp.) -Micaela Bazzano - Florencia Bareiro Gardenal - Rebeca Cena -Florencia Chahbenderian - Andrea Dettano -Constanza Faracce Macia - María Victoria Sordini

1983-2023: 40 años del regreso de la democracia en Argentina, una fecha que requiere ser revisada desde diferentes perspectivas conceptuales y políticas. En este escrito, desde el Grupo de Estudios de Políticas Sociales y Emociones, decidimos realizar una reflexión -a partir de las diversas investigaciones llevadas a cabo desde la sociología- respecto a los últimos 40 años de las políticas sociales en la Argentina, analizando la continuidad de intervenciones y el empeoramiento de las condiciones de vida y la desigualdad, con la pretensión de aportar algunas puntas analíticas sobre la estructura social hoy, entendiendo que el presente se construye del pasado y marca líneas hacia el futuro.

Disponible en: <http://estudiossociologicos.org/porta/politicas-sociales-emociones-y-sociedad-algunas-reflexiones-tras-40-anos-de-democracia/>

“VII Encuentro Internacional de Estudios Visuales Latinoamericanos Visualidades y miradas por venir”

Red de Estudios Visuales Latinoamericanos, el Centro Querétano de la Imagen y el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de la Universidad Autónoma de Querétaro – 27 al 30 de septiembre de 2023



MESA 6: Experiencias visuales, Acción colectiva y Emociones: des-bordes y aperturas a partir de las imágenes en/de las protestas. Pedro Lisdero (UOC – CIECS/CONICET/UNC – CIES – UNVM, ARGENTINA) – Carolina Peláez (Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México) – Edith Flores (Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México)

Más Información: <https://www.revlat.com/vii-encuentro>

Novedad Editorial: “Debates en los saberes psi en torno a temáticas de género y sexualidad a partir de los cambios en Argentina”

Autora: Romina Del Monaco

Disponible en: https://cis.unlam.edu.ar/upload/sintesis/41_169.pdf

