

ISSN 1852-8759

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

Nº 44, Año 16



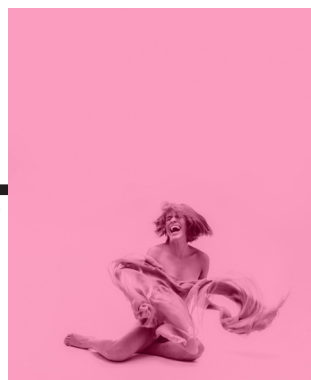
**“Cuerpos que hablan. Sentidos, Emociones
y Experiencias en tanto narrativas sociales”**

Abril 2024 - Julio 2024

Publicación electrónica cuatrimestral

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad

www.relaces.com.ar



Director de publicación:

Adrián Scribano, IIGG CONICET / UBA / CIES, Argentina

Edición y coordinación general:

Mairano María Victoria, CONICET; CIS-UNLaM; UBA

Francisco Falconier, CIECS (CONICET y UNC); UNVM.

Equipo editorial:

María Paula Zanini, CIECS (UNC/CONICET) / UPC

Constanza Faracce Macia, CIC-UNLaM; UBA

Florencia Bareiro Gardenal, CIC-UNLaM

Ignacio Pellon, CIT Rafaela (CONICET y UNRaf)

Comité editorial local:

María Esther Epele, CONICET / UBA, Argentina

Horacio Machado Aráoz, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina

Rebeca Beatriz Cena, Confines-CONICET, Argentina

Victoria D'hers, IIGG CONICET, FSOE-UBA / CIES, Argentina

Pedro Lisdero, CIECS CONICET UNC, Argentina

Ana Lucía Cervio, GI Sociología de las Emociones y los Cuerpos (IIGG-UBA), Argentina

Angélica De Sena, CONICET, UNLAM, IIGG, Argentina

Andrea Dettano, CONICET-UNLaM, Argentina

Carolina Ferrante CONICET, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina

Consejo editorial internacional:

Begonya Enguix Grau, Universitat Oberta de Catalunya, España

David Le Breton, Universidad Marc Bloch de Strasbourg, Francia

Enrique Pastor Seller, Universidad de Murcia (España), España

María Emilia Tijoux Merino, Departamento de Sociología. Universidad de Chile, Chile

Mauro Guilherme Abeto Koury, Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil †

Miguel Ferreyra, Universidad Complutense de Madrid, España

Mónica Gabriela Moreno Figueroa, Newcastle University, Reino Unido

Paulo Henrique Martins, Univ. Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Brasil

Rogelio Luna Zamora, Universidad de Guadalajara, México

Roche Carcel Juan Antonio, Universidad de Alicante, España

Silvia Cataldi. Sapienza Universidad de Roma, Italia

Olga Sabido Ramos, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, Mexico.

María Noel Miguez, Universidad de la República, Uruguay

Boqing Cheng, Nanjing University, China

He Xuesong, University of Science and Technology of East of China, China

Dulce Filgueira De Almeida, Universidade de Brasília, Brazil

Somdatta Mukherjee, Independent Researcher - India

Scherto Gill, University of Wales Trinity St David.

Jose Miguel Rasia, Universidad Federal do Paraná, Brasil

Arte de tapa: Autora: Martha Patricia Luna González. Realizada con la Técnica Fotografía Digital. Dimensiones de tamaño Carta a 300 DPI. Ciudad de México. Año 2016.

"Cuerpos que hablan. Sentidos, Emociones y Experiencias en tanto narrativas sociales"

Nº 44, Año 16, Abril 2024 - Julio 2024.

Una iniciativa de: Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social
CIECS CONICET - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

Red Latinoamericana de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos.

Grupo de Investigación sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos
Instituto de Investigaciones Gino Germani - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

<http://relaces.com.ar>

Publicación electrónica cuatrimestral con referato internacional doble ciego

Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS) CONICET UNC - Rondeau 467, Piso 1
(5000) Córdoba, Argentina | Tel: (+54) (351) 434-1124 | Email: correo@relaces.com.ar | ISSN: 1852-8759

Contenido

. Presentación

Cuerpos que hablan. Sentidos, Emociones y Experiencias en tanto narrativas sociales
Por *Rebeca Cena, María Victoria Mairano y Francisco Falconier (Argentina)*.....4

. Presentation

Bodies that speak. Senses, Emotions and Experiences as social narratives
By *Rebeca Cena, María Victoria Mairano y Francisco Falconier (Argentina)*.....7

. Artículos

“Espero todavía me queden muchos años más de vida útil”. Ejercicio físico, cuerpo y emociones de quien envejece
“I hope I still have many more years of useful life left”. Physical exercise, body and emotions of those who age
Por *Alexis Patricio Sossa Rojas (Chile)*.....9

Hombre baila como hombre: performances corporales e identidad de género en dos iglesias evangélicas de una capital brasileña
“Men dance like men!”: body performances and gender identity in two evangelical churches in a brazilian capital
Por *João Vítor Mendes Carvalho (Brasil)*.....20

Diálogos entre los disability studies y la sociología interaccionista de Erving Goffman. Potencialidades teóricas para la reivindicación de la experiencia
Dialogues between disability studies and Erving Goffman's interactionist sociology: theoretical potentials for claiming experience
Por *Antonella Rapanelli (Argentina)*.....32

Escolha da habilitação no curso de letras: sensibilidades nos processos de ensino e aprendizagem delínguas
Selecting a specialization in the language and literature course: sensitivities in language teaching and learning processes
Por *Beatriz Kyanne Pereira de Lima y Joziane Ferraz de Assis (Brasil)*.....47

Violencia escolar en el cuerpo: una mirada desde las emociones
Scholar Violence on the Body: a look from emotions
Por *Sergio Echeverry Díaz, Amadeo Hernández Silvano y Silvia Edith Gómez López (México)*.....57

Por uma sociologia política das emoções: ressentimento e protesto social conservador no Brasil
Towards a political sociology of emotions: resentment and conservative social protest in Brazil
Por *Bharbara Alves Agnoletto y Ricardo Mayer (Brasil)*.....70

Bodies & Emotions: Analyses of Embodiment & Bhakti in Sahajiyā
Cuerpos y emociones: análisis de la encarnación y el bhakti en Sahajiyā
Por *Somdatta Mukherjee (India)*.....83

. Reseñas bibliográficas

Un mapeo de miradas convergentes y heterogéneas sobre las expresiones emocionales del poder y el conflicto
Por *Bruno Anuar Franyutti Jurado (México)*.....91

El Potencial del Amor Social. Discusiones sobre la Performatividad de los Afectos
Por *Camilo Agustín Martínez (Argentina)*.....94

Novedades.....97

Cuerpos que hablan. Sentidos, Emociones y Experiencias en tanto narrativas sociales

Por Rebeca Cena, Maria Victoria Mairano y Francisco Falconier

Las emociones, en tanto prácticas sociales orientadas a la acción y a la cognición (Hochschild, 1990; Scribano, 2012), son necesarias para explicar los fundamentos del comportamiento social (Bericat, 2012). Éstas se suscitan en los vínculos sociales en los que participan las personas, por tanto, la diversidad de mundos sociales posibles encierra la potencialidad de promover una variedad de experiencias afectivas (Ariza, 2020). De allí la centralidad que las emociones en conexión con las corporalidades, presentan en la investigación social.

En esa línea, el número 44 de RELACES, se hilvana a partir de un hilo teórico que cuestiona la construcción de cuerpos/emociones en conexión con los sentidos y significados que las personas le atribuyen a sus experiencias personales y los vínculos sociales que establecen. Este hilo analítico se construye a partir de una serie de interrogantes acerca de la conformación de cuerpos útiles, cuerpos de la vejez, cuerpos improductivos, capaces y normativos; y las posibilidades/limitaciones emocionales que el ser y estar en ciertos cuerpos presupone.

Desde la diversidad temática que caracteriza el presente, cada contribución resulta enriquecedora para reflexionar en torno a tres dimensiones: a) respecto a aquello que se entiende como válido o normal; b) las lógicas de presentación social de las personas; y c) las formas correctas del sentir. La imbricación entre estos tres, tienen sus efectos en las sociabilidades establecidas, las sensibilidades sociales y las formas posibles de experimentar el mundo. Dicho esto, el número se inicia con el trabajo de **Alexis Patricio Sossa Rojas** titulado **“Espero todavía me queden muchos años más de vida útil. Ejercicio físico, cuerpo y emociones de quien envejece”**. Desde Chile, el autor recorre las experiencias corporales de personas mayores en relación con la actividad física y los procesos de envejecimiento a partir de

un abordaje etnográfico, que busca dar cuenta de la importancia del ejercicio físico para la vitalidad, la movilidad, las emociones positivas, así como también para la socialización con otros.

El segundo artículo se titula **“Hombre baila como hombre: performances corporales e identidad de género en dos iglesias evangélicas de una capital brasileña”**, del autor **João Vítor Mendes Carvalho**. En esta oportunidad, el autor problematiza la construcción de masculinidades desde una mirada de género, a partir de la experiencia corporal en la danza litúrgica en dos iglesias evangélicas de la ciudad de Teresina-PI, Brasil. Es interesante observar las conexiones que su trabajo establece sobre las corporalidades, la confluencia de distintas masculinidades, el rol de la religión y la danza en tensión.

En tercer lugar, **Antonella Rapanelli**, se propone reflexionar en torno a la potencialidad del interaccionismo simbólico para contribuir a los estudios de discapacidad anglosajones. La autora presenta un aporte teórico a la discusión emergente en la década del sesenta en Estados Unidos y el Reino Unido entre los estudios de discapacidad y la sociología interaccionista de Erving Goffman específicamente, a partir de su artículo: **“Diálogos entre los disability studies y la sociología interaccionista de Erving Goffman. Potencialidades teóricas para la reivindicación de la experiencia”**.

Seguidamente, **Beatriz Kyanne Pereira de Lima** y **Joziane Ferraz de Assis** presentan un estudio que se titula: **“Escolha da habilitação no curso de letras: sensibilidades nos processos de ensino e aprendizagem de línguas”**. El mismo indaga las emociones y motivaciones que presentan estudiantes de letras de la Universidad Federal de Viçosa (Brasil), al momento de optar por diferentes especializaciones para su futuro profesional. Es interesante el abordaje

que las autoras hacen de las vivencias de los graduados, a partir de una estrategia metodológica autoetnográfica que las acerca a un proceso de autorreflexión sobre sus elecciones académicas.

El quinto artículo **“Violencia escolar en el cuerpo: una mirada desde las emociones”**, resulta de un trabajo biográfico realizado por **Echeverry Díaz Sergio, Hernández Silvano Amadeo, Gómez López y Silvia Edith**, desde México. Los autores se proponen abordar las emociones y los estados corporales de estudiantes víctimas de violencia escolar de escuelas preparatorias de la ciudad Tuxtla Gutiérrez.

A continuación, desde Brasil, **Agnoletto Bharbara Alves y Mayer Ricardo** escriben: **“Por una sociología política das emoções: ressentimento e protesto social conservador no Brasil”**. El artículo se propone indagar el resentimiento social que tuvo sus efectos en la protesta social conservadora y el surgimiento del populismo reaccionario encarnado por el bolsonarismo.

Somdatta Mukherjee (India) es la autora del séptimo artículo titulado: **“Bodies & Emotions: Analyses of Embodiment & Bhakti in Sahajiyā”**. Esta contribución acerca de la práctica del yoga, la encarnación divina y la conformación de cuerpos yoguísticos, se propone retratar cómo la práctica de bhakti (en tanto emoción) transforma el cuerpo en cuerpo yóguico y devocional dentro del corpus del grupo religioso de sahayiyā. Esta indagación resulta de entrevistas en profundidad e insiste en la reformulación del cuerpo de yoga en cuerpo devocional.

Por último, este número acerca al lector dos reseñas bibliográficas. La primera la redacta **Bruno Anuar Franyutti Jurado (México)**, titulada **“Un mapeo de miradas convergentes y heterogéneas sobre las expresiones emocionales del poder y el conflicto”**, y corresponde al libro coordinado por Juan Pablo Vázquez Gutiérrez (2023). Emociones, poder y conflicto. Perspectivas teóricas, género, resistencias y políticas de Estado. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, Universidad del Rosario, Bogotá. La segunda reseña, con la autoría de **Camilo Agustín Martínez (Argentina)**, se titula **“El Potencial del Amor Social. Discusiones sobre la Performatividad de los Afectos”**, y remite al libro editado por Silvia Cataldi y Iorio Gennaro (2023). Social Love and the Critical Potential of People. When the Social Reality Challenges the Sociological Imagination. Routledge, studies in the sociology of emotions.

En estas propuestas de conceptualización realizadas por los autores, la pregunta por la socialización resulta imperante. Desde allí se evidencia la importancia de continuar indagando las formas de ser y estar en ciertos cuerpos, las emociones prevalentes de las personas y la construcción de subjetividades hoy, como modos de habilitar la reflexión para construir otros mundos posibles y otras formas de sociedad.

La Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad concreta de este modo un ciclo de crecimiento, consolidación y cambio con la publicación de este, su número 44. Durante estos últimos 16 años, ha mantenido una frecuencia cuatrimestral ininterrumpida, presentando más de 380 artículos provenientes de diversas regiones y perspectivas epistémicas. Reconocida en destacados índices internacionales, RELACES consolida su posición como un espacio dedicado a la reflexión, análisis y estudio de temas relacionados con los Cuerpos y las Emociones en América Latina y el Sur Global.

Los últimos 15 años han sido posibles gracias al esfuerzo y compromiso de aquellas personas que han sido parte fundamental del prestigioso Consejo Editorial y Equipo Editorial de la Revista. Apreciamos enormemente cada rol desempeñado en RELACES, donde han mantenido los más altos estándares académicos, metodológicos y epistémicos. Como parte de nuestra evolución y búsqueda de crecimiento continuo, nos complace anunciar que, a partir de nuestro Número actual, RELACES implementará cambios en la composición tanto del Consejo Editorial como del Equipo Editorial, con miras a consolidar y avanzar en el camino iniciado.

Para finalizar, agradecemos a autores, consejo editorial, equipo editorial y a quienes nos han enviado sus manuscritos por acompañarnos en estos años de RELACES. 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

- Ariza, M. (2020). *Las emociones en la vida social: miradas sociológicas*. UNAM
- Bericat, E. (2012). Emociones. *Sociopedia.isa*, 1-13.
- Hochschild, A. (1990). Ideology and Emotion Management: A perspective and Path for Future Research. En Kemper, Th. (ed.). *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. State University of New York.
- Scribano, A. (2012). Sociología de los cuerpos/emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, N°10, Año 4, 91-111.

Bodies that speak. Senses, Emotions and Experiences as social narratives

By *Rebeca Cena, Maria Victoria Mairano y Francisco Falconier*

Emotions, as social practices oriented to action and cognition (Hochschild, 1990; Scribano, 2012), are necessary to explain the foundations of social behavior (Bericat, 2012). These are summed up in the social ties in which people participate, therefore the diversity of possible social worlds contains the potential to promote a variety of affective experiences (Ariza, 2020). Hence the centrality that emotions in connection with corporalities present in social research.

Along these lines, issue 44 of RELACES is woven from a theoretical thread that questions the construction of bodies/emotions in connection with the senses and meanings that people attribute to their personal experiences and the social ties. This analytical thread is built from a series of questions about the formation of useful bodies, age bodies, unproductive, capable and normative bodies; and the emotional possibilities/limitations that being in certain bodies presupposes.

From the thematic diversity that characterizes the present, each contribution is enriching to reflect on three dimensions: a) regarding what is understood as valid or normal; b) the logic of social presentation of people; and c) the correct ways of feeling. The interweaving between these three has its effects on established sociability, social sensibilities and possible ways of experiencing the world. That said, the issue begins with the work of **Alexis Patricio Sossa Rojas** entitled **"I hope I still have many more years of useful life left.' Physical exercise, body and emotions of those who age"**. From Chile, the author explores the bodily experiences of old people in relation to physical activity and aging processes from an ethnographic approach, which seeks to account for the importance of physical exercise for vitality, mobility, and positive emotions, as well as for socialization with others.

The second article is titled **"Man Dances Like a Man: Body Performances and Gender Identity in Two Evangelical Churches in a Brazilian Capital"**, by

the author **João Vítor Mendes Carvalho**. On this occasion, the author problematizes the construction of masculinities from a gender perspective, based on the corporal experience in liturgical dance in two evangelical churches in the city of Teresina-PI, Brazil. It is interesting to observe the connections that his work establishes about corporalities, the confluence of different masculinities, the role of religion and dance.

Thirdly, **Antonella Rapanelli** proposes to reflect on the potential of symbolic interactionism to contribute to Anglo-Saxon disability studies. The author presents a theoretical contribution to the emerging discussion in the sixties in the United States and the United Kingdom between disability studies and the interactionist sociology of Erving Goffman specifically, based on her article: **"Dialogues between disability studies and the Erving Goffman's interactionist sociology. Theoretical potentials for the vindication of experience"**.

Next, **Beatriz Kyanne Pereira de Lima and Joziane Ferraz de Assis** present a study titled: **"Escolha da habilitação no Course de Letras: Sensitivities in the Teaching and Learning Processes of Languages"**. It investigates the emotions and motivations that literature students from the Federal University of Viçosa (Brazil) present when choosing different specializations for their professional future. The authors' approach to the graduates' experiences is interesting, based on an autoethnographic methodological strategy that brings them closer to a process of self-reflection on their academic choices.

The fifth article **"School violence in the body: a look from emotions"**, results from a biographical work carried out by **Echeverry Díaz Sergio, Hernández Silvano Amadeo, Gómez López and Silvia Edith**, from Mexico. The authors propose to address the emotions and bodily states of students who are victims of school violence from high schools in the city of Tuxtla Gutiérrez.

Next, from Brazil, **Agnoletto Bharbara Alves and Mayer Ricardo** write: **“For a political sociology of emotions: resentment and conservative social protest in Brazil”**. The article aims to investigate the social resentment that had its effects on conservative social protest and the emergence of reactionary populism embodied by Bolsonarism.

Somdatta Mukherjee (India) is the author of the seventh article titled: **“Bodies & Emotions: Analyzes of Embodiment & Bhakti in Sahajiyā”**. This contribution about the practice of yoga, divine incarnation and the formation of yogic bodies, aims to portray how the practice of bhakti (as an emotion) transforms the body into a yogic and devotional body within the corpus of the religious group of sahajiyā. This investigation results from in-depth interviews and insists on the reformulation of the yoga body into a devotional body.

Finally, this issue brings the reader two bibliographical reviews. The first is written by **Bruno Anuar Franyutti Jurado (Mexico)**, entitled **“A mapping of convergent and heterogeneous views on the emotional expressions of power and conflict”**, and corresponds to the book coordinated by Juan Pablo Vázquez Gutiérrez (2023). *Emotions, power and conflict. Perspectivas teóricas, género, resistencias y políticas de Estado*. Universidad Iberoamericana, Mexico City, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, Universidad del Rosario, Bogotá. The second review, authored by **Camilo Agustín Martínez (Argentina)**, is entitled **“The Potential of Social Love. Discussions on the Performativity of Affect”**, and refers to the book edited by Silvia Cataldi and Iorio Gennaro (2023). *Social Love and the Critical Potential of People. When the Social Reality Challenges the Sociological Imagination*. Routledge, Studies in the Sociology of Emotions.

In these conceptualization proposals made by the authors, the question about socialization is predominant. From there, is evident the importance of investigate the ways of being in certain bodies, the prevalent emotions of people and the construction of subjectivities today, as ways of enabling reflection to build other possible worlds and other forms of society.

The Latin American Journal of Studies on Bodies, Emotions and Society thus concretizes a cycle of growth, consolidation and change with the publication of this, its 44th issue. During these last 16 years, it has maintained an uninterrupted quarterly frequency, presenting more than 380 articles from various regions and epistemic perspectives. Recognized in prominent international indices,

RELACES consolidates its position as a space dedicated to reflection, analysis and study of topics related to Bodies and Emotions in Latin America and the Global South.

The last 15 years have been possible thanks to the effort and commitment of those people who have been a fundamental part of the prestigious Editorial Board and Editorial Team of the Magazine. We greatly appreciate every role played at RELACES, where they have maintained the highest academic, methodological and epistemic standards. As part of our evolution and search for continuous growth, we are pleased to announce that, starting with our current Issue, RELACES will implement changes in the composition of both the Editorial Board and the Editorial Team, with a view to consolidate and advance on the path begun.

Finally, we thank the authors, editorial board, editorial team and those who have sent us their manuscripts for joining us in these years of RELACES. We remind you that the call for articles is permanently open.

We must reiterate that from issue 15 of RELACES we began to publish up to two articles in English per issue. As we have been reiterating for a long time: at RELACES, its entire Editorial Team and the entire Editorial Board, we believe it is necessary to return to each article in our magazine as a node that allows us to continue along 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 want to thank all those who trust us as a vehicle to instantiate such dialogue.

Bibliographical references

- Ariza, M. (2020). *Las emociones en la vida social: miradas sociológicas*. UNAM
- Bericat, E. (2012). Emociones. *Sociopedia.isa*, 1-13.
- Hochschild, A. (1990). *Ideology and Emotion Management: A perspective and Path for Future Research*. En Kemper, Th. (ed.). *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. State University of New York.
- Scribano, A. (2012). Sociología de los cuerpos/emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, N°10, Año 4, 91-111.

“Espero todavía me queden muchos años más de vida útil”. Ejercicio físico, cuerpo y emociones de quien envejece

“I hope I still have many more years of useful life left”. Physical exercise, body and emotions of those who age

Alexis Patricio Sossa Rojas*

Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile.
apsossa@uc.cl

Resumen

Este artículo reflexiona sobre la relación ejercicio físico y personas mayores, concentrándose en el enfoque de cuerpo/emociones como eje para guiar la discusión. El objetivo es entender a través de las experiencias corporales de personas mayores cómo viven el proceso de envejecimiento, en el marco del deporte y el ejercicio físico. Este artículo se basa en un estudio etnográfico en donde se trabajó con 40 personas (10 hombres y 30 mujeres, incluidas dos instructoras para clases para personas mayores) quienes se ejercitan constantemente en Santiago de Chile. Aquí presento resultados que hacen visible un conjunto de prácticas, emociones y corporalidades asociadas al ejercicio físico y al proceso de envejecimiento, a través de tres dimensiones. La idea de cuerpo útil; cuerpo sano; y cuerpo viejo. Las implicaciones de estos resultados muestran tanto la heterogeneidad como aquellos significados, prácticas y corporalidades que unen a las personas mayores en sus procesos de envejecimiento y en sus relaciones con el ejercicio físico. Estos aportes son material cualitativo relevante para los estudios sobre cuerpo/emociones, actividad física, personas mayores y bienestar.

Palabras Claves: Ejercicio Físico; Cuerpo Envejecido; Etnografía; Deporte; Corporalidad.

Abstract

This article reflects on the relationship between physical exercise and older people, focusing on the body/emotions approach as the axis to guide the discussion. The objective is to understand, through the bodily experiences of older people, how they experience the ageing process within the framework of sports and physical exercise. This article is based on an ethnographic study where I worked with 40 people (10 men and 30 women, including two instructors for classes for seniors) who exercise constantly in Santiago, Chile. Here, I present results that make visible a set of practices, emotions and corporalities associated with physical exercise and the ageing process through three dimensions. The idea of a *useful body*, a healthy body, and an *old body*. The implications of these results show both the heterogeneity and those meanings, practices and corporalities that unite older people in their ageing processes and in their relationships with physical exercise. These contributions are qualitative material relevant to studies on body/emotions, physical activity, older people and well-being.

Keywords: Physical Exercise; Aged Body; Ethnography; Sport; Corporality.

* Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Ámsterdam, Países Bajos. <https://orcid.org/0000-0002-5524-4980>

“Espero todavía me queden muchos años más de vida útil”. Ejercicio físico, cuerpo y emociones de quien envejece

Introducción

El deporte representa una herramienta de salud holística que unifica múltiples pilares de la medicina del estilo de vida (Walsh et al., 2022). La participación deportiva ha sido reconocida como una estrategia eficaz para mantener y mejorar la salud social y psicológica de las personas mayores, así como también promover un envejecimiento saludable (Jenkin et al., 2017; Gilleard y Higgs, 2002; Faß y Schlesinger, 2021; Collinet y Delalandre, 2017; Kim et al., 2021; Sánchez-Santos et al., 2022).

Para esta población, tanto el deporte como la realización de actividades física aportan beneficios a su prosperidad física, social, emocional y cognitiva. Contribuyen a mejorar la calidad de vida, aumentar los niveles de autoestima y estado de ánimo, así como también se ha demostrado que las personas mayores que hacen ejercicio obtienen mayores niveles de equilibrio, flexibilidad y fuerza muscular (Dergance et al., 2003; Sales, et al., 2017; Lai et al., 2022; Sossa, 2020). Realizar actividades físicas está relacionado con menos riesgos de depresión, ansiedad, demencia y enfermedad de Alzheimer (Kazeminia et al., 2020; Callow et al., 2020). También, se ha confirmado el impacto positivo de la actividad física en la percepción de felicidad (Lin et al., 2020).

En consecuencia, se prescribe que las personas mayores de 65 años o más deben acumular a lo largo de la semana un mínimo de entre 150 y 300 minutos de actividad física aeróbica de intensidad moderada, o bien un mínimo de entre 75 y 150 minutos de actividad física aeróbica de intensidad vigorosa (OMS, 2020). Las directrices de la OMS incorporan actividad física con énfasis en el equilibrio funcional y el entrenamiento de fuerza 3 o más días por semana (Bull et al., 2020).

Ahora bien, es menester preguntarse si existen diferencias en la comprensión de cómo las personas mayores acceden a actividades físicas en diferentes contextos culturales, y cómo las actividades físicas individuales y grupales pueden generar diferentes resultados emocionales y/o de salud (Horne et al., 2013; Sossa, 2022). Asimismo, los sujetos conocemos el mundo por y a partir de nuestros cuerpos, esto implica que lo hacemos desde el entramado de percepciones, emociones y sensaciones que se producen y reproducen a partir de nuestros intercambios con el contexto socioambiental (Cervio, 2015). Ahora bien, ¿qué emociones tienen y despliegan las personas mayores hoy en día en relación al ejercicio físico?

Las emociones son una ruta de entrada privilegiada por donde se observa cómo lo social se hace cuerpo, y a través de las cuales se constata el desarrollo de las conexiones entre ambiente e individuo. De la cita textual con la que se parte este artículo, “*Espero todavía me queden muchos años más de vida útil*”, se pueden desprender una serie de reflexiones. Para este artículo nos basaremos en tres. Primero, la cita nos habla de un deseo, de un pensar en el futuro con la expectativa de estar vivos, pero esa vida no basta en sí misma, sino que debe además ser útil, funcional, aprovechable. Para abordar este punto hablaremos bajo el marco del *cuerpo útil*. Segundo, para que un cuerpo sea útil, -al menos para Javiera, autora de la cita- el cuerpo debe estar saludable. Para abordar este punto hablaremos bajo el marco del *cuerpo sano*. Por último, la cita surgió en el marco de una entrevista que indagaba sobre las relaciones entre ejercicio físico y corporalidad de quien envejece. Para abordar este punto hablaremos bajo el marco del *cuerpo viejo*.

Metodología

Este artículo se basa en una investigación cualitativa sobre prácticas, saberes y significados articulados en el ejercicio físico de adultos mayores en Santiago de Chile post pandemia. El trabajo de campo comenzó en mayo de 2022, cuando la pandemia Covid-19 comenzaba a disminuir en Chile. Chile no es un país muy activo a la hora de realizar ejercicio físico o practicar deportes, por lo que encontrar personas mayores que hicieran ejercicio fue un desafío complejo. Además, se acercaba el invierno y en Santiago en invierno la actividad física disminuye aún más (Sossa, 2020). Asimismo, el Covid-19 y las regulaciones diseñadas para reducir y detener el contacto con otras personas hicieron que encontrar personas con quienes trabajar fuera complejo. Por eso, la mayoría de mis colaboradores pertenecían a centros para adultos mayores de dos municipalidades (Ñuñoa y San Joaquín). Estas unidades administrativas brindan diversos apoyos, eventos y actividades para personas mayores de forma gratuita o a muy bajo costo. El resto de mis informantes entrenan de forma privada y sin asociación con ningún grupo (pero son residentes de San Joaquín o Ñuñoa).

Los datos etnográficos se obtuvieron durante ocho meses utilizando tres métodos principales: observación participante, notas de campo y 38 entrevistas etnográficas. Estuve ocho meses hablando con ellos y ellas y en ocasiones los acompañé a sus actividades deportivas. Me reuní con ellos y ellas unas tres veces al mes durante ocho meses. Después de esto, me mantuve en contacto por teléfono, mensajes de texto y reuniones esporádicas.

Quizás para muchos enero de 2023 sea un mes en el que ya no se hablaba mucho del Covid-19. Sin embargo, para mis informantes todavía estaba muy presente. Había desconfianza, miedo, agotamiento por la pandemia, y continuaban los aforos limitados en muchas de sus actividades deportivas. Muchos continuaron usando alcohol gel y mascarilla y evitando el contacto físico con extraños u objetos ocupados por otros. Por ejemplo, a pesar de su peso, Teresa y su pareja llevaban sus propias mancuernas a sus actividades de entrenamiento en un gimnasio municipal.

El criterio utilizado para reclutar a los participantes fue que debían ser personas mayores de 65 años que hicieran ejercicio al menos dos veces por semana, dedicando 60 o más minutos al ejercicio físico por semana. Además, se incluyeron dos monitores/entrenadores de actividades deportivas para personas mayores porque estaban

especializados en esta población, y estaban cerca de ser ellas mismas personas mayores. Así, trabajé con 38 personas mayores entre 65 y 83 años (72 años fue la edad promedio) y dos instructoras, cada una de 63 años. Había 10 hombres y 30 mujeres, incluidas las dos instructoras.

Realicé entrevistas en profundidad al final o cerca de los ocho meses de trabajo etnográfico. Todas ellas fueron grabadas en audio y contaron con el consentimiento y aprobación por escrito de los y las participantes (fue imposible realizar las entrevistas con sólo dos personas). Las entrevistas duraron entre 50 y 100 minutos.

Esta investigación cuenta con la aprobación del Comité de Ética de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Mis 40 colaboradores firmaron un consentimiento indicando su interés en participar de mi estudio. Más detalles sobre mis colaboradores se pueden ver en la siguiente tabla.

Tabla 1. Colaboradores
(Ver Anexo)

Cuerpo útil

Sociológicamente podemos señalar que la noción de utilidad está influida por patrones culturales, normas sociales y valores que varían según el contexto y la época. Lo útil se entiende en el contexto de las interacciones sociales y las relaciones de poder que existen en una determinada sociedad. La utilidad se refiere a una capacidad o función de un sujeto para contribuir de manera positiva al bienestar personal y/o colectivo. Hoy en día hay una tendencia a que nuestro tiempo debe ser útil, nuestras decisiones deben ser rentables, nuestros cuerpos deben ser ágiles y energéticos. Además, la idea de utilidad puede estar vinculada a las estructuras de poder y desigualdad en una sociedad. En muchos casos, las personas o grupos que tienen más recursos, estatus o influencia tienen mayores oportunidades para ser percibidos como útiles y, por lo tanto, para obtener beneficios y privilegios.

Desde una perspectiva crítica, no sólo hay que cuestionar quién define qué es útil y en beneficio de quién. Sino que también cómo se vuelve acciones, cuerpo y emociones dicho mandato. En un mundo altamente tecnificado, consumista y desvinculado de grandes relatos metafísicos, las personas mayores parecen haber perdido su autoridad normativa, su valor, pues se ven envueltos en una cultura que valora más la generación de riqueza, la juventud, el fitness y la inmediatez. En sociedades donde el capitalismo se

ha transformado en una gran máquina depredatoria de energía -especialmente corporal (Scribano, 2009)- ¿qué lugar pueden aspirar a tener las personas mayores?

Una de las perspectivas de la sociología del cuerpo/emociones implica que las formas en que se experimentan los cuerpos/emociones, no constituyen estados internos, individuales y aislables; por el contrario, constituyen el resultado de la interacción con otros en determinados contextos (De Sena, 2016). El ya no trabajar, el no tener las mismas fuerzas que antes, el *yo no puedo*, o el *ella/él ya no puede/debe*, puede producir sentimientos de inutilidad, ansiedad y fragilidad. Wilde (2003) señala que la persona mayor puede experimentar una sensación de desconexión con el propio cuerpo, lo que se ha denominado “disembodiment”, en el que se percibe el propio cuerpo como extraño a uno mismo. Este “nuevo” cuerpo de la persona que ha envejecido no siempre responde a lo que se le solicita, se cansa más, olvida cosas, es un cuerpo que en ocasiones se vuelve un extraño.

Asimismo, aun cuando el cuerpo “funcione de manera normal”. El cuerpo envejecido se hace presente con una imagen y voz propia, es un cuerpo enlentecido, con canas, arrugas, manchas, que bien nos recuerda que la presentación social del sujeto se da a través del cuerpo. Violeta me comentó *“yo me siento joven, joven de espíritu, porque el espejo habla. No me siento vieja pero ya me veo vieja. La gente, como me miran, también hace que una se dé cuenta”*. Somos, en parte, lo que los otros ven (Scribano & Vergara Mattar, 2009) y, en este sentido, el cuerpo envejecido es un recurso para que alguien sea juzgado con todas las ideas asociadas a los paralelismos de ser persona mayor. Antes de estar envejecidos, el aspecto social de la vejez es el que aparece primero (Laín, 2001). A las personas se les empieza a ver y a tratar diferente. A esto se le ha denominado “reflejo recíproco” (Russo, 2004). Hay por tanto una vejez vivida por alguien y una vejez observada por los otros.

Parafraseando a Scribano (2012; 2019) existe un cuerpo imagen, piel y movimiento. El cuerpo imagen es un indicador del proceso de cómo “veo que me ven”. El cuerpo piel señala el proceso de cómo “siento-naturalmente” el mundo, y el cuerpo movimiento es la inscripción corporal de las posibilidades de acción. Así, las posibilidades de presentación social de la persona (cuerpo imagen) con las potencialidades para experimentar el mundo (cuerpo piel) y con las capacidades para desplazarse/hacer en el mundo social (cuerpo movimiento), son

parte de cómo se configuran nuestras interacciones con nosotros mismos y con aquello que nos rodea.

En relación al ejercicio físico y el deporte, existe una promoción a que las personas mayores hagan actividad física. Sin embargo, ¿qué tan fácil es para ellos y ellas acceder a espacios para ejercitarse? ¿Qué tan cómodos/bienvenidos se pueden sentir en ciertos lugares? Aquí la idea de cuerpo útil es interesante, pues todas las personas que participaron de mi estudio tenían una buena movilidad corporal y no eran dependientes, y aun así no siempre les era fácil/cómodo poder ejercitarse. Ejercitarse no sólo pasa por querer hacerlo, sino que hay distintas dimensiones personales, sociales y culturales para que suceda.

Los trabajos que se centran en las percepciones de las personas mayores sobre el entrenamiento en centros de entrenamiento, señalan que las personas mayores identifican a estos entornos como intimidantes, con instrucción inadecuada y acceso limitado a equipos lo que desmotiva el acudir a ellos (Andreasson et al., 2016; Bethancourt et al., 2014; Lübcke et al., 2012). Es más, en otros estudios no relacionados con la actividad física, se señala que las personas mayores simplemente dejaron de participar en ciertas actividades porque el acceso es deficiente, porque en ellas se les trataba como viejos o no deseados, y en aquellas en las que tenían que pedir un trato especial para poder continuar con la actividad (Minichiello et al., 2000).

No sólo los centros deportivos o ciertas actividades pueden ser alienantes para las personas mayores, pero las propias ciudades condicionan también que eso sea posible, evidenciando mecanismos estructurales que las convierten en una geometría socio-espacial y clasista particular. La ciudad es una cartografía que impone sus límites y posibilidades a la acción, al movimiento, a los sentidos y a las emociones. Exhibiendo u ocultando imágenes, provocando o restringiendo recorridos, incluyendo o excluyendo sujetos (Cervio, 2015). Santiago, su transporte público, sus lugares de recreación (distribuidos de manera desigual en base al poder adquisitivo de sus residentes) no favorecen a todas las personas mayores por igual.

Los dos miedos que más aparecieron en mis entrevistas fueron el de ser dependientes (llamado en ocasiones ser alguien inútil) y el miedo a caerse (muy ligado a lo primero, en cuanto podría generar dependencia). Scribano (2020) señala que el miedo es una emoción globalizada en estos tiempos. A este miedo generalizado, las personas mayores suman

miedos a sentirse inútiles, enfermarse, la muerte de un ser querido (o la propia), a la delincuencia y a tener un accidente. Estos miedos no son fantasiosos en tanto que, por ejemplo, las caídas se encuentran entre las principales causas de accidentes y mortalidad en personas mayores (Hester y Wei, 2013; Hayashi, 2014; Jacobs et al., 2014; Luck et al., 2015). Las estadísticas muestran que el 30% de las personas mayores de 65 años se caen al menos una vez al año (Cvecka et al., 2015).

Javiera me comentó: *“A lo único que le tengo pánico, porque les ha pasado a muchas amigas, y a una de mis hermanas que es la que me sigue, son los golpes. Caerse. Eso es trágico, porque varias de mis amigas han ido las hijas a verlas y las encuentran ahí aturdidas en el suelo”*.

El ejercicio físico implica moverse, para ser de esta acción algo seguro, se debe considerar nuestras ciudades, el acceso a bienes y servicios urbanos, frecuencias y estado del transporte público, estado de las vías de circulación, disponibilidad de caminos y conservación de sendas peatonales, que permiten o no el buen desplazamiento. Es, con frecuencia, la sociedad la que le impone a la persona mayor una velocidad que no se condice con la que es propia de su edad. Esto sucede con la velocidad de cierre de las puertas de los trenes del metro, con el tiempo que se les exige para hacer un depósito o una gestión bancaria, entre otros (Dörr, 2005).

Cuando se piensa en los espacios abiertos, circulatorios, se piensa como expresión emblemática en las calles, las calles como espacio de libertad. No obstante, dado la delincuencia (y su predominancia insufrible en los noticieros en la televisión), y lo dificultoso que puede ser el moverse por las calles, sobre todo pensando en las caídas o en enfermarse en plena vía pública, algunas personas mayores evalúan si vale la pena o no el desplazarse por la ciudad (Cavill y Foster, 2018). Por ello, la mayoría de mis informantes vive relativamente cerca de los lugares donde hacen ejercicio, pues no les es cómodo el recorrer largas distancias, sobre todo para quienes ya tienen una edad más avanzada.

Estudios demuestran que la salud física reducida y los movimientos restringidos fuera del hogar impactan en la reducción de la actividad física, los contactos sociales y el deterioro de la salud mental y el bienestar emocional (Ziegler y Schwanen, 2011). Asimismo, las personas mayores que no viven en una proximidad geográfica cercana a una instalación deportiva, parque o piscina, tienen una actividad física significativamente reducida (Schutzer y Graves, 2004).

En relación a los gimnasios, que son lugares con baños, pisos parejos y un ambiente más seguro. Todavía en ellos es posible encontrar que son en su mayoría lugares no pensados para las personas mayores. Rydeskog et al. (2005) exponen que el entrenamiento en gimnasios demostró que a menudo el gimnasio se percibe como un área prohibida para personas mayores no entrenadas. Estudios señalan que otros clientes más jóvenes pueden constituir una barrera para la asistencia, así como también los niveles de ruido, los olores, la mala higiene y la disponibilidad limitada de equipos, se mencionan como aspectos del lugar que pueden resultar desagradables para las personas mayores que no están acostumbradas a asistir a gimnasios y centros de fitness durante su juventud (Pettigrew et al., 2018).

Cómo señalan Scribano y Cervio (2010), la ausencia refiere siempre a lo estructural, que no haya un gran número de personas mayores entrenando o participando de actividades deportivas no pasa sólo por un tema individual y motivacional. Consecuentemente, y ya que las propias personas mayores refieren una gran importancia al sentirse capaces, vigentes, activos, es menester pensar cómo incluirlos con sus cuerpos/emociones en las ciudades, en los espacios de recreación y de deporte, y no sólo esperar que esto suceda de manera espontánea y/o privada.

Cuerpo sano

Es posible situar la actual relevancia social concedida a la salud y al seguimiento de las normas dietéticas, en el paulatino proceso de medicalización de la alimentación que, iniciado en el siglo XVIII, ha supuesto la sustitución de una buena parte de los motivos simbólicos, económicos o hedonistas sobre los cuales se articulaban las elecciones alimentarias por otros motivos de orden médico (Gracia Arnaiz, 2005). En una línea similar, la prescripción de actividad física puede ser visto como otro ámbito de la medicalización de la existencia, en donde se nos pide comer mejor, más sano, hacer deporte y actividad física, mas no se discute sobre los problemas estructurales para que eso pueda suceder o no. El peso suele caer en el individuo y no en instancias más macro.

Ahora bien, con ello no quiero decir que el deporte o el comer sano sean algo superfluo, todo lo contrario. Pero se debe considerar cómo estos discursos pueden dividir y estigmatizar a ciertas personas, por ejemplo, aquellas con sobrepeso, o con cuerpos envejecidos y menos atléticos. Asimismo, evaluar a un cuerpo como sano, no pasa sólo por cómo

se ve o por lo que puede o no puede hacer. Por último, se debe considerar que cuerpo y corporalidad no son lo mismo, entendiendo que la corporalidad implica la presencia de un cuerpo material, emocional, mental, compuesto por órganos, tejidos, huesos, músculos y sistemas que nos permiten interactuar con el entorno y experimentar sensaciones físicas y emocionales.

Siguiendo a Vannini et al. (2012) es menester pensar los cuerpos de una manera más compleja, y con ello distinguir, por ejemplo, entre “sentidos externos” (vista, tacto, olfato, oído, gusto) y “sentidos internos” (que proveen información sobre el mundo interno del cuerpo), como el vestibular, que permite percibir la dirección, aceleración y movimiento en el espacio; el de dolor, sed y hambre (nociocepción); el interno de nuestros músculos y órganos (propriocepción), el del equilibrio (equilibriocepción), el del movimiento (kinestesia) o el de la temperatura (termocepción).

En este sentido, es importante distinguir algunas definiciones para entender mejor de qué podría o no constituir un cuerpo sano. Cuando se habla de *deficiencias* se refiere a anomalías a nivel de tejidos, órganos y sistemas corporales, mientras que las *limitaciones funcionales* son déficits en la capacidad para realizar tareas discretas, como subir escaleras. La *discapacidad*, por otro lado, es una limitación funcional expresada en un contexto social, como la incapacidad de limpiar la casa o comprar de forma independiente (Nelson et al., 2007). En consecuencia, jóvenes y personas mayores tienen en algún grado deficiencias y limitaciones, esto es normal y es parte también de tener un cuerpo sano.

Las características de una persona sana pueden variar dependiendo de factores objetivos, subjetivos y culturales, y tienen que ver con cosas como el peso corporal, la condición física, la energía, la vitalidad, la espiritualidad, el sistema inmunológico, el sistema cardiovascular, el equilibrio emocional, la digestión saludable, entre muchos otros factores.

De esta manera, prácticamente toda persona, en cualquiera que sea su condición, puede realizar actividad física, mas esta debe de ser adaptada a sus necesidades y capacidades. Por lo demás, estudios demuestran que en la vejez se observa una mayor madurez afectiva que en las personas más jóvenes, a partir de los 60 años las emociones negativas se experimentan con menor frecuencia y, paradójicamente, frente a lo que ofrecen los estereotipos actuales sobre la vejez, en esta etapa es más frecuente la gratitud, la felicidad y la alegría, que la frustración, la tristeza o la rabia (Fernández-Ballesteros, 2004). Bajo esta óptica, quizás algunos

cuerpos no muestren los signos “del cuerpo sano” que uno está condicionado a pensar, mas no por ello no son personas saludables, entendiendo a la salud como un concepto multidimensional que comprende el bienestar físico, mental, social y emocional de la persona.

Por ejemplo, el estudio de Thumala (2014) señala que en la etapa de la vejez aumentan los índices de felicidad. Pese a que la vejez es un contexto de gran concentración de pérdidas afectivas y materiales, muchas personas mayores señalan a esta etapa como una más feliz, a esto se le ha descrito como “la paradoja del envejecimiento” y “la paradoja de la felicidad”. Asimismo, autores como Lyubomirsky (2008) exponen que las personas felices tienen éxito a través de múltiples dominios de la vida, así quienes se perciben como felices, responden de manera más adaptativa a experiencias cotidianas en la toma de decisiones, en la percepción e interpretación de situaciones sociales y en la recuperación frente a eventos negativos como el fracaso. Además, la felicidad, está relacionada con el mejoramiento de parámetros fisiológicos e inmunitarios. En consecuencia, se debe promover el ejercicio físico no únicamente como una forma de mantener el cuerpo joven, curar/prevenir enfermedades, sino que también como una buena forma de causar felicidad y, con ello, mejorar la calidad de vida de las personas.

En esta línea, en mi trabajo de campo observé tres situaciones relevantes. Primero, que el ejercicio físico produce alegría y camaradería, especialmente cuando se hace con música agradable y en grupos de pares. Es sabido que el mover el cuerpo genera químicos que ayudan a sentirnos bien. Con esta idea se puede ir más allá del discurso dominante de que “el ejercicio es medicina” y dejar de enmarcar el ejercicio únicamente como una herramienta para lograr “una mejor salud”, pues ella esconde una moralidad que impone la responsabilidad a la autogestión individual a expensas de excluir ciertos cuerpos, oscureciendo las capacidades sociales y físicas y restando importancia al valor intrínseco y disfrute del ejercicio.

Segundo, no es sólo el tipo de ejercicio lo que importa, sino también la forma en que las personas mayores lo hacen. Por ejemplo, aquellos que hacen ejercicio en grupo aumentan y mantienen la participación en el ejercicio en mayor medida que los programas de ejercicio individuales o en casa (Stevens & Cruwys, 2020).

Por último, incluso personas que no realizaban ejercicio físico pero que asistían a estos lugares para

acompañar/ver a sus parejas, amigas, señalaban que el estar ahí les hacía bien. Esto está dado por que la participación deportiva se asocia con el capital social, principalmente porque la participación en el deporte se considera una forma poderosa de desarrollar redes sociales y, en consecuencia, de generar capital social tanto a nivel individual como comunitario (Putnam, 1995; Sherry et al., 2011; Peachey et al., 2015). Tanto jugar como asistir a eventos deportivos pueden implicar interacciones sociales dentro de grupos y comunidades (Sánchez-Santos et al., 2022). Las personas mayores al estar en esos lugares crean lazos con el grupo, interdependencia mutua, compromiso, identidad de equipo, confianza y afiliación social (Bruun et al., 2014; Kirby & Kluge, 2013).

Cuerpo Viejo

El envejecimiento es un fenómeno multidimensional, progresivo, intrínseco y universal (Huenchuán, 2007; Huenchuán et al., 2009; Abusleme y Caballero, 2014), y si bien hay autores como Cassell (2002), quien sugiere que el movimiento, incluida la actividad física, puede ser “el mejor tratamiento para el envejecimiento”, se debe considerar que el desgaste corporal no es algo malo, ni es sinónimo de enfermedad, más bien es la marca de una normalidad llevada a su última esfera de realización (Venebra, 2021, p. 424).

Los cambios corporales relacionados con el envejecimiento no se dan de la misma manera en todas las personas (Laín, 2001), ni tampoco afectan por igual a todo el cuerpo, hay partes que permanecen “más jóvenes” que otras. Si bien hay elementos comunes como el enlentecimiento de los movimientos y la capacidad de respuesta; menos equilibrio; y cambios en la apariencia física, como canas, arrugas en la piel, cambios en la voz, encorvamiento del tronco y disminución de la talla. El envejecimiento es experimentado y vivido de maneras múltiples y heterogéneas.

Un ejemplo de ello fue que en mis entrevistas al hablar de la viudez. Algunas personas la relacionaban con el dolor (en distintas partes, el “alma”, el pecho, el estómago); la soledad; ira; culpa; la consideración del suicidio. Algunas personas dejaron de salir de sus casas y con ello su vida social (y obviamente la actividad física) se vio afectada. Por otra parte, para otros y otras la viudez fue un momento de liberación, de “respirar tranquila”. María me comentó: *“nunca me sentí tan sola que cuando estaba casada. Cuando mi marido murió, ahí empecé a ir más a la iglesia, a la casa del adulto mayor, ahí empecé a vivir mi vida”*.

Esta cita es interesante pues nos indica también que, el socializar, el ejercicio físico, entre otros, no están relacionados necesariamente con las condiciones del cuerpo y su movilidad, ni con cómo los espacios y las calles invitan o no a la participación de las personas mayores, si no que nos habla de cómo la familia, o en este caso el esposo, pueden coartar la libertad de la persona promoviendo o no la realización de ciertas actividades.

Lo mismo sucede con la jubilación, pues para algunos sí representa júbilo, alegría, pero en otros casos el jubilarse no causa esa emoción, en algunas personas surgen sentimientos negativos asociados al sentirse inútil, una pérdida de ingresos y una difícil adaptación al cambio. Esta situación no es menor pues las personas mayores tienden a tener un elevado gasto en medicamentos y unas pensiones bajas, lo que conlleva una priorización de sus actividades para no gastar dinero de más. De ahí que mis informantes en su gran mayoría asisten a actividades deportivas y de ejercicio físico gratuitas o de muy bajo costo para ellos y ellas.

Otra actividad que puede afectar el realizar o no ejercicio físico es el de ser cuidador. Si bien el cuidado es una de las más básicas prácticas del querer en las que se relacionan el atender y el asistir (Scribano, 2020), este cuidado a veces es obligado (cuidado de nietos, de la pareja), en otras ocasiones se ve como lógico, pues se piensa que la persona mayor no hace nada, ya vivió su vida, le sobra el tiempo. Cuando el cuidado está ligado a este tipo de ideas, no sólo no permite el tiempo para realizar actividades físicas, sino que también enferma al cuidador. Por lo demás, culturalmente se da esta tarea casi exclusivamente a la mujer, por lo que existe una feminización del cuidado que afecta la calidad de vida de muchas mujeres.

Conclusiones

La vejez no es equivalente a un estado de anormalidad sino el cumplimiento esperable de una normalidad inherente al cuerpo como cosa viva. El desgaste del cuerpo en la vejez expresa el cumplimiento de funciones y capacidades corporales y un horizonte de futuro no necesariamente enfermo pero sí más frágil (Venebra, 2021). En este artículo, no se ha buscado la romantización de la vejez, ni el ver a la actividad física como una panacea, más bien lo que se ha perseguido es exponer que la persona mayor no es per se un enfermo, ni un paciente, ni un inútil, sino cuerpos/emociones singulares que buscan su desarrollo personal como cualquier persona.

En este sentido, la actividad física sí tiene mucho que aportar, pero no sólo por temas de flexibilidad, músculos y funciones sanitarias, sino que también por las emociones que suscita, por las redes sociales que se forman, y por el sentido que cada persona le puede atribuir a la actividad. Ahora bien, más allá de motivaciones personales por parte de las personas mayores, es relevante pensar en que esto suceda de manera estructural, pues a pesar de la inversión pública en el desarrollo del deporte para los adultos mayores, no existe una comprensión clara de la mejor manera de lograr la máxima salud psicológica y social para esta población (Webb et al., 2017). Es menester pensar la relación ejercicio físico y vejez desde una perspectiva multidimensional que considere, por ejemplo, los aspectos cualitativos y orgánicos que hacen de esta relación algo posible o no.

Asimismo, en el contexto de atraer y retener a las personas mayores en los clubes deportivos, las investigaciones muestran que las organizaciones deportivas no están (todavía) preparadas para crear entornos deportivos favorables para todas las edades. A nivel de ciudades (Santiago, en nuestro caso) y a nivel organizacional, existe una clara necesidad de formas alternativas de prestación de servicios que se adapten mejor a las preferencias de las personas mayores, si esto se hace en lugares cerrados o al aire libre, deben incluir componentes bien diseñados para entender las corporalidades, emociones y necesidades específicas de la población mayor. Buscando, por ejemplo, el crear instancias que eviten el aislamiento de la persona mayor y el edadismo, pues el contacto con otros es parte importante también de su bienestar corporal, emocional y cognitivo.

Referencias bibliográficas

Abusleme, M., & Caballero, M. (2014). El maltrato hacia las personas mayores: realidad y desafíos del abordaje desde las políticas públicas en Chile a través del SENAMA. En M. Abusleme & M. Caballero (Ed.), *Maltrato a las personas mayores en Chile. Haciendo visible lo invisible* (pp. 9-18). Ediciones SENAMA.

Andreasson, J., Tugetam, Å., & Bergman, P. (2016). Keeping death at bay through health negotiation: Older adults' understanding of health and life within gym and fitness Culture. *Activities, Adaptation and Aging*, 40(3), 200-218.

Bethancourt, H. J., Rosenberg, D. E., Beatty, T., & Arterburn, D. E. (2014). Barriers to and

facilitators of physical activity program use among older adults. *Clinical medicine & research*, 12(1-2), 10-20.

- Bruun, D. M., Krustup, P., Hornstrup, T., Uth, J., Brasso, K., Rørth, M., Christensen, J. F. & Midtgaard, J. (2014). "All boys and men can play football": a qualitative investigation of recreational football in prostate cancer patients. *Scandinavian journal of medicine & science in sports*, 24, 113-121.
- Bull, F., Al-Ansari, S., Biddle, S., Borodulin, K., Buman, M. P., Cardon, G., Carty, C., Chaput, J., Chastin, S., Chou, R., Dempsey, P., DiPietro, L., Ekelund, U., Firth, J., Friedenreich, C., Garcia, L., Gichu, M., Jago, R., Katzmarzyk, P., ... & Willumsen, J. F. (2020). World Health Organization 2020 Guidelines on Physical Activity and Sedentary Behaviour. *J. Sports Med*, 54, 1451-1462.
- Callow, D. D., Arnold-Nedimala, N. A., Jordan, L. S., Pena, G. S., Won, J., Woodard, J. L., & Smith, J. C. (2020). The mental health benefits of physical activity in older adults survive the COVID-19 pandemic. *The American Journal of Geriatric Psychiatry*, 28(10), 1046-1057.
- Cassell, C. (2002). Use it or lose it: activity may be the best treatment for aging. *Journal of the American Medical Association*, 288, 18, 2333-5.
- Cavill, N. y Foster, C. (2018). Enablers and barriers to older people's participation in strength and balance activities: A review of Reviews. *J. Frailty Sarcopenia Falls*, 3, 105-113.
- Cervio, A. (2015). Experiencias en la ciudad y políticas de los sentidos. Lecturas sobre la vista, el oído y el olfato. En Sánchez Aguirre, R. (comp.) *Sentidos y sensibilidades: exploraciones sociológicas sobre cuerpos/emociones* (pp. 17-48). Estudios Sociológicos Editora.
- Collinet, C. y Delalandre, M. (2017). Physical and sports activities, and healthy and active ageing: establishing a frame of reference for public action. *International Review for the Sociology of Sport*, 52, 570-583.
- Cvecka, J., Tirpakova, V., Sedliak, M., Kern, H., Mayr, W., Hamar, D. (2015). Physical Activity in Elderly. *Eur J Transl Myol*, (4), 249-52. doi: 10.4081/ejtm.2015.5280.
- De Sena, A. (2016). "Políticas Sociales, emociones y cuerpos". RBSE – *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 15(44), 173-185.
- Dergance, J. M., Calmbach, W. L., Dhanda, R., Miles, T. P., Hazuda, H. P., & Mouton, C. P. (2003). Barriers to and benefits of leisure time physical activity in the elderly: differences across

- cultures. *Journal of the American Geriatrics Society*, 51(6), 863-868.
- Dörr, O. (2005). Aspectos fenomenológicos y éticos del envejecimiento y la demencia. *Revista médica de Chile*, 133(1), 113-120.
- Faß, E y Schlesinger, T. (2021). The role of individual resources, health behaviour and age perception as determinants of sports participation in older age. *Ageing & Society*, 41, 746–772.
- Fernández-Ballesteros, R. (2004). Psicología de la vejez. *Monografías Humanitas*, 1, 27–38.
- Gilleard, C. y Higgs, P. (2002). The third age: class, cohort or generation? *Ageing & Society* 22, 369–382.
- Gracia Arnaiz, M. (2005). Maneras de comer hoy. Comprender la modernidad alimentaria desde y más allá de las normas. *Revista Internacional De Sociología*, 63(40), 159–182. <https://doi.org/10.3989/ris.2005.i40.193>
- Hayashi, Y. (2014). Guidance Regarding Exercise and Daily Life to Prevent Falls. *Nihon Rinsho* 72(10), 1801-5.
- Hester, A., y Wei, F. (2013). Falls in the Community: State of the Science. *Clin Interv Aging*, 8, 675-9.
- Horne, M.; Skelton, D.; Speed, S.; Todd, C. (2013). Falls prevention and the value of exercise: Salient beliefs among south Asian and white British older adults. *Clin. Nurs. Res.*, 23, 94–110.
- Huenchuán, S. (Ed.), (2009). Envejecimiento, derechos humanos y políticas públicas. CEPAL.
- Huenchuán, S., González, D., Paredes, M., & Guzmán, J. (2007). Protección y participación en la vejez: escenarios futuros y políticas públicas para enfrentar el envejecimiento en Chile. CEPAL/CELADE.
- Jacobs, J. L., Marcus, R. L., Morrell, G., & LaStayo, P. (2014). Resistance exercise with older fallers: its impact on intermuscular adipose tissue. *BioMed research international*, 2014.
- Jenkin CR, Eime RM, Westerbeek H, et al., (2017). Sport and ageing: a systematic review of the determinants and trends of participation in sport for older adults. *BMC Public Health*, 17, 976.
- Kazemina, M., Salari, N., Vaisi-Raygani, A., Jalali, R., Abdi, A., Mohammadi, M., Daneshkhah, A., Hosseinian-Far, M., & Shohaimi, S. (2020). The effect of exercise on anxiety in the elderly worldwide: a systematic review and meta-analysis. *Health and quality of life outcomes*, 18(1), 1-8.
- Kim, A., Ryu J., Lee, C., Kim, K., & Heo, j. (2021). Sport participation and happiness among older adults: a mediating role of social capital. *Journal of Happiness Studies*, 22, 1263–1641.
- Kirby, J. & Kluge, M. (2013). Going for gusto: Competing for the first time at age 65. *Journal of Aging and Physical Activity*, 21, 290–308.
- Lai, D. W., Ou, X., & Jin, J. (2022). Quasi-Experimental Study on the Effect of an Outdoor Physical Activity Program on the Well-Being of Older Chinese People in Hong Kong. *Int. J. Environ. Res. Public Health*, 19, 8950. <https://doi.org/10.3390/ijerph19158950>.
- Laín, E. (2001). *La empresa de envejecer*. Galaxia Gutenberg: Círculo de lectores.
- Lin, Y. T., Chen, M., Ho, C. C., & Lee, T. S. (2020). Relationships among leisure physical activity, sedentary lifestyle, physical fitness, and happiness in adults 65 years or older in Taiwan. *International journal of environmental research and public health*, 17(14), 5235.
- Lübcke, A., Martin, C., & Hellström, K. (2012). Older adults' perceptions of exercising in a senior gym. *Activities, Adaptation and Aging*, 36(2), 131-146.
- Lyubomirsky, S. (2008). *La ciencia de la felicidad*. Urano.
- Minichiello, V., Browne, J., & Kendig, H. (2000). Perceptions and consequences of ageism: views of older people. *Ageing & Society*, 20(3), 253-278.
- Nelson, M. E., Rejeski, W. J., Blair, S. N., Duncan, P. W., Judge, J. O., King, A. C., Macera, C. & Castaneda-Sceppa, C. (2007). Physical activity and public health in older adults: recommendation from the American College of Sports Medicine and the American Heart Association. *Circulation*, 116(9), 1094-1105. DOI: 10.1161/CIRCULATIONAHA.107.185650
- Organización Mundial de la Salud. (2020). Directrices de la OMS sobre actividad física y hábitos sedentarios: de un vistazo. Organización Mundial de la Salud. <https://iris.who.int/handle/10665/337004>.
- Peachey, J., Bruening, J., Lyras, A., Cohen, A. & Cunningham, G. B. (2015). Examining social capital development among volunteers of a multinational sport-for-development event. *Journal of Sport Management*, 29, 27–41.
- Pettigrew, S., Burton, E., Farrier, K., Hill, A. M., Bainbridge, L., Lewin, G., Airey, P. & Hill, K. (2018). A Typology of Factors Influencing Seniors' Participation in Strength Training in Gyms and Fitness Centers. *Journal of Aging and Physical Activity* 1; 26(3), 492-498. doi: <https://doi.org/10.1123/japa.2017-0166>
- Putnam, R. (1995). Bowling alone: America's declining

- social capital. *Journal of Democracy* 6,65–78.
- Russo, M. (2004). *Corpo, Salute, Cura: Linee Di Antropologia Biomedica*. Rubbettino.
- Rydeskog, A., Frändin, K., & Hansson Scherman, M. (2005). Elderly people's experiences of resistance training. *Advances in Physiotherapy*, 7,162–169.
- Sales, M., Levinger, P. & Polman, R. (2017). Relationships between self perceptions and physical activity behaviour, fear of falling, and physical function among older adults. *Eur. Rev. Aging Phys. Act*, 14, 17.
- Sánchez-Santos, J., Rungo, P., & Lera-López, F. (2022). Building social capital through sport engagement: evidence for adults aged 50 years and older. *Ageing and Society*.
- Schutzer K. y Graves B. (2004). Barriers and motivations to exercise in older adults. *Prev Med*, 39(5), 1056-1061.
- Scribano, A. (2009). A modo de Epílogo ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? En Scribano, A. & Figari, C. (Comp.) (2009) *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica* (pp. 1-12). CLACSO- CICCUS.
- Scribano, A. (2012). Sociología de los cuerpos/emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 4(10), 93-113.
- Scribano, A. (2019). *Love as a Collective Action: Latin America, Emotions and Interstitial Practices* (1.ª ed.). Routledge.
- Scribano, A. (2020). El amor filial como práctica intersticial: Una etnografía digital. *Empiria. Revista de metodología de ciencias sociales*, 47, 19. <https://doi.org/10.5944/empiria.47.2020.27427>
- Scribano, A. (Dir.) (2015) Regulación de las sensaciones y construcción de sensibilidades en la Argentina del 2010-2012. *Documento de Trabajo del CIES*, N°4.
- Scribano, A. & Cervio, A. (2010). La ciudad neocolonial: Ausencias, Síntomas y Mensajes del poder en la Argentina del siglo XXI. *Revista Sociológica*, 2(2), 95-116.
- Scribano, A. & Vergara Mattar, G. (2009). Feos, sucios y malos: la regulación de los cuerpos y las emociones en Norbert Elías. *Cuaderno CRH*, 22, 411-422.
- Sherry, E., Karg, A. y O'May, F. (2011). Social capital and sport events: spectator attitudinal change and the Homeless World Cup. *Sport in Society*, 14, 111–125.
- Sossa, A. (2020). Bodies, societies, and culture: Practices, meanings, and embodiment in fitness gyms in Santiago, Chile and Amsterdam. (Tesis doctoral). Universidad de Ámsterdam, Países Bajos.
- Sossa, A. (2022). Body, meanings, and physical activity in older adults: a qualitative perspective of frequent gym-goers. *Qualitative Sociology Review*, 18(3), 106-124.
- Stevens, M. & Cruwys, T. (2020). Membership in sport or exercise groups predicts sustained physical activity and longevity in older adults compared to physically active matched controls. *Annals of Behavioral Medicine: a Publication of the Society of Behavioral Medicine*, 54(8), 557–566.
- Thumala, D. (2014). Healthy Ways of Coping With Losses Related to the Aging Process. *Educational Gerontology*. 40(5), 363-384.
- Vannini, P., Gottschalk, S. y Waskul, D. (2012). *The senses in self, society and culture. A sociology of the senses*. Routledge.
- Venebra, M. (2021). Fragilidad del futuro: fenomenología de la vejez. *Areté*, 33(2), 415-435. <https://dx.doi.org/10.18800/arete.202102.010>
- Walsh, D. W., Green, B. C., Harrison, T., & Bowers, M. T. (2022). 'Sport as a Resource Caravan': Understanding How Adults Utilize Sport as a Developmental Tool. *Journal of Global Sport Management*, 7(4), 546-568. <https://doi.org/10.1080/24704067.2019.1669204>
- Webb E. Stratas, A. y Karlis, G. (2017). 'I am not too old to play': the past, present and future of 50 and over organized sport leagues. *Physical Culture and Sport: Studies and Research* 74, 12–18.
- Wilde, M. (2003). Embodied knowledge in chronic illness and injury. *Nursing Inquiry*, 10(3), 170–176.
- Ziegler, F., & Schwanen, T. (2011). 'I like to go out to be energised by different people': an exploratory analysis of mobility and wellbeing in later life. *Ageing & Society*, 31(5), 758-781.

Anexo

Tabla 1. Colaboradores

Seudónimo	Edad	Nacionalidad	Ejercicio/deporte que practica
Pamela	66	Chilena	Entrenamiento físico en gimnasio. Patrocinado por la municipalidad (PPM)
Jennifer	75	Chilena	Clases de entrenamiento físico (PPM)
Michel	71	Chilena	Clases de entrenamiento físico (PPM)
Ronald	67	Chilena	Gimnasio, natación (PPM)
Henry	68	Chilena	Gimnasio. Actividad privada (AP)
Manna	80	Chilena	Clases de entrenamiento físico (PPM)
María	75	Chilena	Clases de entrenamiento físico (PPM)
Gilda	68	Chilena	Gimnasio, ciclismo (AP)
Nori	74	Chilena	Clases de entrenamiento físico (PPM)
Leonardo	68	Chilena	Clases de entrenamiento físico (PPM)
Ramona	65	Chilena	Clases de entrenamiento físico (PPM)
Mavel	83	Chilena	Pilates, Chi Kung (PPM)
Carlos	71	Chilena	Running, triatlón (AP)
Graciela	65	Chilena	Clases de entrenamiento físico (PPM)
Vanesa	70	Chilena	Clases de entrenamiento físico (PPM)
Teresa	65	Venezolana	Gimnasio, pilates, clases de entrenamiento físico (PPM)
Dominga	67	Chilena	Pilates (PPM)
Ana	80	Chilena	Pilates (PPM)
Ariel	67	Chilena	Pilates (PPM)
Francisco	67	Chilena	Trekking, ciclismo, running (AP)
Laura	73	Chilena	Pilates (PPM)
Javiera	83	Chilena	Pilates (PPM)
Gonzalo	68	Chilena	Clases de entrenamiento físico (PPM)
Marcela	70	Chilena	Chi kung, pilates, yoga (PPM)
Sandra	63	Chilena	Clases de entrenamiento físico, instructora
Carla	82	Chilena	Pilates (PPM)
Claudia	63	Chilena	Pilates, chi kung, instructora
Francisca	74	Chilena	Pilates (PPM)
Josefa	67	Chilena	Entrenamiento físico, golf (PPM)
Federico	70	Chilena	Chi Kung, clases de entrenamiento físico (PPM)

Fuente: elaboración propia.

Citado. Sossa Rojas, Alexis Patricio (2024) "Espero todavía me queden muchos años más de vida útil". Ejercicio físico, cuerpo y emociones de quien envejece" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°44. Año 16. Abril 2024-Julio 2024. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 9-19. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/631>

Plazos. Recibido: 02/01/2024. Aceptado: 22/02/2024.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°44. Año 16. Abril 2024- Julio 2024. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 20-31.

“¡Hombre baila como hombre!”: performances corporales e identidad de género en dos iglesias evangélicas de una capital brasileña

“Men dance like men!”: body performances and gender identity in two evangelical churches in a brazilian capital

Mendes Carvalho, João Vítor*

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.
jotavictorfd12@gmail.com

Resumen

Este estudio tiene como objetivo comprender cómo se produce la afirmación identitaria de las masculinidades a partir de la experiencia corporal en la danza litúrgica en dos iglesias evangélicas de la ciudad de Teresina-PI, Brasil. Para ello, esta investigación implicó la realización de entrevistas semiestructuradas como técnica de recolección de datos, los cuales fueron analizados mediante el método hermenéutico-dialéctico y problematizados a la luz de los estudios posestructuralistas y culturales de género. Los resultados demostraron entonces que la construcción de masculinidades por parte de los sujetos entrevistados ocurre en medio de cuatro factores principales que son muy recurrentes en sus discursos y que constituyen los temas discutidos aquí, tales como conflictos generacionales, patrones de género en la danza, control de los cuerpos y percepciones de la masculinidad. Se infirió, por lo tanto, que la cuestión no es tanto si los hombres bailan, sino cómo bailan, en lo que son inspeccionados en cuanto a la coherencia entre la condición corporal y su adecuada representación de género de la masculinidad.

Palabras clave: Danza litúrgica; Iglesias evangélicas; Masculinidades; Cuerpo; Performatividad.

Abstract

The present study aims to understand how the identity affirmation of masculinities takes place from the corporal experience in liturgical dance in two evangelical churches in the city of Teresina-PI, Brazil. For this purpose, this investigation involved conducting semi-structured interviews as a data collection technique, which were analyzed using the hermeneutic-dialectic method and problematized in the light of post-structuralist and cultural gender studies. The results then demonstrated that the construction of masculinities by the interviewed subjects occurs amid four main factors that are very recurrent in their speeches and that constitute the themes discussed here, such as generational conflicts, gender patterns in dance, body control and perceptions of masculinity. It was inferred, therefore, that the question is not even so much that men dance, but how they dance, in which they are inspected as to the coherence between body condition and their proper gendered representation of masculinity.

Keywords: Liturgical dance; Evangelical churches; Masculinities; Body; Performativity.

* Licenciado en Ciencias Sociales, Magíster en Sociología y estudiante de Doctorado en el Programa de Posgrado en Sociología de la Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil (Becario FAPEMIG). Miembro del Grupo de Investigação Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções (CORPOSTRANS/UFPI) y del Grupo de Estudos sobre Religião (UFMG). ORCID: 0000-0002-7336-8186.

“¡Hombre baila como hombre!”: performances corporales e identidad de género en dos iglesias evangélicas de una capital brasileña

Introducción

La afirmación que da título al presente estudio fue pronunciada por uno de nuestros entrevistados, al informar sobre los parámetros que conforman el desempeño de los hombres en la danza litúrgica en las iglesias evangélicas. Esta sentencia expresa que el ejercicio de esta práctica artística por parte de los hombres que participan en ella se limita a la sumisión a las normas de género culturalmente establecidas para estos sujetos. Estándares que son valorados por la institución religiosa y que guían su discurso sobre lo que significa ser hombre a través de atribuciones de género.

Adoptada en el sistema religioso como componente litúrgico, la danza se consolida como un ministerio¹ dentro de las iglesias evangélicas, expresando el contenido de la fe cristiana. Por tanto, es una manifestación artística que propone decir con el cuerpo lo que las palabras son insuficientes para proclamar. A través de un lenguaje corporal impregnado de significados, los ministros se colocan en la posición de sacerdotes, alabando y adorando a Dios con danzas. No es bailar por el mero hecho de hacerlo, sino un baile con un propósito, realizado en nombre y para una deidad.

En el caso de Brasil, contexto en el que se desarrolla esta investigación, la danza litúrgica es un oficio caracterizado por el predominio de la participación femenina desde el nacimiento (Ricco, 2014). En general, la danza litúrgica no es algo que interese a los hombres como un servicio ministerial

1 La noción de “ministerio” es muy similar a la idea de “llamado” en términos de un diseño divino, el cumplimiento de una responsabilidad espiritual en cuanto una misión dada por Dios. Por lo tanto, se diferencia de “grupo” ya que este no se basa en tales preceptos (Ricco, 2014). Por eso, ser ministro implica algo que trasciende el ser danzante: un don que es dado por Dios para el servicio en la iglesia. El ministro es el creyente que recibe la autoridad religiosa para alabar y adorar a Dios por el don que ha recibido, utilizado única y exclusivamente para fines litúrgicos. Así que el ministerio comprende mucho más una cuestión espiritual que la aptitud personal. La técnica se puede desarrollar en los ensayos, el llamado no.

porque esta expresión artística es considerada, a través de una construcción social, una ocupación destinada a las mujeres. Al ser una minoría en esta actividad y su involucramiento en ella implica romper ciertas barreras sociales, los pocos hombres que bailan se ven obligados a cumplir con el discurso institucional religioso normativo para poder seguir bailando. Sabiendo esto, nuestra tarea aquí es tratar de comprender cómo se produce la afirmación identitaria de las masculinidades a partir de la experiencia corporal en la danza litúrgica en dos iglesias evangélicas de la ciudad de Teresina-PI, Brasil.

Ambas iglesias fueron identificadas a partir de un mapeo, según el cual fue posible conocer la presencia de hombres actuando en la danza litúrgica. Con esta configuración, nos propusimos entonces escuchar a estos sujetos, cinco en total, a través de entrevistas² “con el objetivo de obtener datos que sean de interés para la investigación” (Gil, 2008, p. 109). El guion de entrevista se organizó en dos bloques, a saber, los datos de identificación para trazar un perfil socioeconómico de los sujetos, seguido de las preguntas que orientan los intereses de esta investigación. Por razones éticas, como referencia en el análisis de los resultados, los entrevistados fueron designados con nombres de personajes bíblicos como David, Pablo, Moisés, Pedro y Juan.

Las entrevistas se realizaron de forma presencial, y los diálogos fueron grabados con el consentimiento de los pares. Con miras a permitir mayor libertad de expresión a los sujetos, el guion elaborado fue de tipo semiestructurado y abordó preguntas sobre el interés de los sujetos por la danza, el proceso de ingreso al ministerio, el trato que recibieron dentro y fuera de la iglesia por el hecho de que bailaban, si se cuestionaba su sexualidad por ser hombres que bailan, cuál es la importancia de bailar en la iglesia, entre otros.

2 El periodo de recogida fue del 05/08/2020 al 03/10/2020, coincidiendo así con la pandemia del Covid-19 provocada por el coronavirus.

Al trabajar con prácticas discursivas, los datos fueron operacionalizados a través del método hermenéutico-dialéctico, partiendo de la premisa de que este permite la interpretación de las narrativas resultantes de las entrevistas, ubicando el discurso de los sujetos en su propio contexto (Minayo, 1994). Como marco teórico, esta investigación se orienta por los estudios posestructuralistas y culturales de género, considerando que estos responden mejor a las necesidades de esta investigación. Este campo resulta satisfactorio para la discusión aquí emprendida en cuanto se ocupa de los procesos de formación de la identidad de los sujetos, destacando "... el papel central del lenguaje en la comunicación, interpretación y reproducción del género" (Scott, 1995, p. 81).

La importancia de esta investigación, por tanto, se justifica por el cuestionamiento de las estructuras dominantes en cuanto a la configuración de las relaciones sociales en estos espacios religiosos, problematizando las normas de conducta que determinan los patrones de masculinidad, las prácticas de performatividad masculina, la investidura de la religión sobre el cuerpo y principalmente la forma en que estos sujetos responden a estos estímulos y crean nuevas formas de convertirse en hombres. Así puesto, esta investigación se estructura de la siguiente manera: el abordaje de las masculinidades en la danza litúrgica, la dimensión corporal de las masculinidades, los datos de campo y consideraciones finales.

El estudio de las masculinidades en la danza litúrgica

La intersección entre danza y religión es algo recurrente, dado que está presente en diferentes culturas. En las ceremonias afroamerindias, por ejemplo, los rituales se realizan a través de la danza. En el caso de los cultos cristianos actuales, la presencia de la danza puede entenderse como una herencia de la tradición judía, muy marcada por sus bailes comunitarios en círculos y colas (Boucier, 2001). En el contexto brasileño, el establecimiento de esta práctica artística en las diversas iglesias evangélicas coincide con el viaje de varios danzantes a la "Fiesta de los Tabernáculos", organizada por la Embajada Cristiana en Jerusalén (Torres, 2007), que importaron al país la visión de danza como práctica litúrgica.

Su institucionalización en el escenario nacional comenzó en la década de 1990 con Sarene Lima, de Manaus, quien en 1994 estuvo presente en la celebración recién mencionada; con Adriana Diogo, de Brasilia, quien en 1995 fundó la Cia Rhema; con Isabel Coimbra, de Belo Horizonte, quien en 1996 fundó la Cia Mudança; así como

Gisela Morandi del ministerio Dança pelas Nações en Belo Horizonte, Gláucia Freire del movimiento Companhia de Dança en Rio de Janeiro, Eliane Moura de Cia Josac de Brasilia, Alcina Villar de Rio de Janeiro con Cia Mudança, además de muchos otros nombres que se han destacado en este proceso de redescubrimiento de la danza en el culto evangélico (Torres, 2007, p. 87).

El carácter pionero de esta práctica en Brasil, por lo tanto, recae en las mujeres. No solo fueron protagonistas en el proceso de advenimiento y consolidación de la danza como elemento litúrgico en las iglesias evangélicas, sino que también dominan la producción artística en este campo, seguida de una ausencia de hombres en el ejercicio de este ministerio. Ricco (2014) señala que la participación de los hombres en esta actividad solo es notoria cuando se trata de espectáculos especiales de *street dance*, sin embargo, cuando el tema es la danza litúrgica, que suele ejecutarse a través de los fundamentos del ballet clásico, la aceptación de la comunidad religiosa y de los líderes eclesiales en torno a la participación de los hombres en esta modalidad no es igual a la de las mujeres, evidenciando así el control institucional de los cuerpos a partir de formas legitimadas por la congregación de percibir las masculinidades y feminidades a través de estilos de danza específicos para cada género: *street dance* para hombres y ballet clásico para mujeres.

Entendiendo la danza litúrgica como la práctica que se ejerce en el culto evangélico mientras los músicos cantan y tocan, los ministros de danza, al ejecutarla, suelen hacer uso de elementos del ballet clásico, como se ha dicho, que desde una representación cultural occidental, muchas veces se considera inadecuado para los hombres por la delicadeza y suavidad de los movimientos característicos de este estilo. Como consecuencia, los hombres que incursionan en la danza tienen la necesidad de demostrar constantemente su virilidad porque otros sujetos tienden a asociar a los hombres que bailan como homosexuales (Andreoli, 2011).

Torres (2007) cuenta que el proceso de admisión de la danza en las iglesias evangélicas brasileñas se caracteriza tanto por el temor de que esa danza asumiese una dimensión secularizada, es decir, no religiosa, como por la prohibición de los hombres en su ejecución. Esta resistencia a la participación masculina también es denunciada por Rodrigues (2014) en un estudio sobre la danza en el movimiento evangélico en Brasil. Él explica que la asociación de la danza con la homosexualidad dificulta que los hombres se desempeñen en el ministerio, sin

embargo, también se está dibujando un nuevo marco paralelo a esto, ya que es posible notar iniciativas en torno a la participación masculina en la danza, como en el caso de pastor Greyson Machado, de la Cia Rhema y del bispo John Bassi, de Praise Cia de Dança. Rodrigues (2014) infiere entonces que

... ser hombre y bailar en la iglesia no es tarea fácil, es necesario tener una postura muy firme para enfrentar las barreras que surgen de los prejuicios en relación a una posible orientación homosexual, como esta posibilidad de hecho no se cuenta en la gran mayoría de las comunidades evangélicas (p. 120).

Ante este escenario, Falção-Fernandes; Teixeira & Caminha (2017) también mostraron interés por el fenómeno de la actuación masculina en la danza litúrgica desde una perspectiva socio-antropológica, a partir de una jornada en la "9ª Escuela de Formación Ministerial", organizada por la compañía cristiana Estúdio do Corpo, en Novo Hamburgo, Rio Grande do Sul, en el año 2015. A través de una investigación cualitativa descriptiva con observación participante, hicieron uso del análisis situacional para comprender cómo las restricciones interfieren directamente en el baile realizado por los ministros. Al sugerir una relación dialéctica entre la baja participación de los hombres en la danza litúrgica y la ausencia de limitaciones en la doctrina cristiana que impida la participación de estos sujetos en esa actividad, los autores señalaron que este fenómeno ocurre debido al contexto social en el que se insertan los sujetos, a través de la concepción cristalizada de la danza como femenina o masculina como sinónimo de homosexual.

Para Ricco (2015), estos conflictos derivados de la participación masculina en la danza litúrgica pueden explicarse en parte porque dicha actividad surge en las iglesias evangélicas como un nuevo espacio para lo femenino en los cultos. Fue a partir de la danza que las mujeres ganaron un lugar relevante en la liturgia, algo que estaba completamente dominado por los hombres. Entonces, según ella, cuando un hombre aparece bailando, él se está insertando en un campo ministerial que fue creado específicamente para el desempeño de las mujeres. Por ello, el permiso otorgado a los hombres para bailar en muchas iglesias va acompañado de la sucesiva reafirmación de la orientación heterosexual de estos sujetos, "... así, la validación de esta práctica permea un campo de lucha por un cuerpo a ser vigilado y disciplinado, junto con las tensiones de la doctrina para ambos sexos" (Ricco, 2015, p. 45).

En este sentido, Santos (2020) destaca que si para las mujeres la mirada panóptica de la iglesia se da

en cuanto a la sensualidad que pueden expresar, para los hombres la vigilancia gira en torno a la sexualidad, con roles y reglas muy bien definidas para ambos. Según ella, "para las mujeres se necesita un cuidado estricto en los movimientos y el vestuario para que no sean vulgares ni sensuales. En cuanto a los hombres, la cautela está relacionada con la masculinidad y los estándares heteronormativos..." (Santos, 2020, p. 57).

Además de la relación constante entre los hombres y la homosexualidad, Luna (2022) señala otro determinante respecto a la ausencia de los hombres en la danza litúrgica. Al realizar una investigación sobre la estructura organizativa de estos ministerios y las posibilidades de enseñanza de la danza en las iglesias evangélicas, la investigadora identificó que todos los ministerios visitados por ella estaban integrados únicamente por mujeres y al ser consultados sobre el tema, los líderes locales declararon que además de que no hay hombres que bailen en sus iglesias, la homogeneidad del grupo con mujeres facilita la enseñanza y permite una mayor interacción entre las integrantes. Este dato termina corroborando también lo dicho por Santos (2020) en relación a los roles y reglas de actuación en la danza, pues si la unanimidad femenina del ministerio facilita el trabajo, ya que lo que vale para una vale para todas, el mismo no sería posible si hubiera hombres porque demandaría otras estrategias de enseñanza para este público específico.

Munis (2020) también se da cuenta de la dificultad de encontrar hombres bailando en las iglesias evangélicas, destacando que las restricciones impuestas a la participación masculina en la danza resultan en la búsqueda de alternativas por parte de estos sujetos que sean aceptables para otros miembros de las instituciones religiosas como el ingreso a otras actividades artísticas como el teatro, por ejemplo, o unirse a otras iglesias que permitan la participación de hombres en el ministerio de danza, o incluso aquellos que, por la prohibición en el ministerio, abandonan su comunidad de fe.

Esta es la realidad de la danza litúrgica en Brasil y los dilemas de la participación masculina tal como se presentan en la literatura. Nuestra intención aquí es contribuir a la discusión planteada, dilucidando cómo cuerpo y género se interrelacionan en la constitución de la identidad de los sujetos, en un proceso que se da en y a través de la religión. Al fin y al cabo, las masculinidades, al igual que las feminidades, son una construcción histórica, establecida a través de las relaciones sociales y que contemplan los cuerpos. No se puede perder de vista que ser hombre y ser mujer es también una experiencia corporal.

La corporalización social de las masculinidades

Como dice Connell (1995), no necesitamos ser tan exagerados en nuestra teorización del género como para evitar abordar las experiencias corporales. Alrededor de la década de 1970, los hombres eran tratados en investigaciones basadas en la noción del rol sexual masculino, es decir, a través de normas, prácticas, disposiciones ordinariamente prescritas a estos sujetos. Como el concepto se volvió obsoleto por no abordar el tema en su complejidad, la masculinidad pasó a ser considerada como "... una configuración de la práctica en torno a la posición de los hombres en la estructura de las relaciones de género" (Connell, 1995, p. 188). Como existen varias de estas configuraciones dentro de una misma sociedad, se acordó utilizar el término en plural, "masculinidades".

La autora parte entonces del concepto de género, y esta es la postura aquí adoptada, como "... la estructura de relaciones sociales que se centra en la arena reproductiva y el conjunto de prácticas que llevan las distinciones reproductivas sobre los cuerpos al seno de los procesos sociales" (Connell, 2015, p. 48). En estos términos, la comprensión del género implica la percepción de que los procesos sociales y corporales se interrelacionan. Las capacidades corporales y las prácticas sociales constituyen un campo conocido como arena reproductiva, en el que se engendran las categorías hombre y mujer. Las masculinidades, por tanto, también se experimentan "... (en parte) como ciertas tensiones musculares, posturas, habilidades físicas, formas de moverse, etc." (Connell, 1995, p. 189).

Cuando hablamos de corporalización social, lo que pretendemos destacar es un "...proceso histórico en el que la sociedad se corporaliza y los cuerpos son arrastrados a la historia" (Connell, 2015, p. 112). Con este entendimiento, en la medida en que los cuerpos gestionan prácticas sociales, son simultáneamente construidos socialmente. Las diferentes masculinidades pueden ser entendidas como corporificadas sin negar su condición social, es decir, el enfoque dado al cuerpo en el abordaje de género no hace inviable la dimensión social y política de la discusión, dado que este cuerpo se encuentra inmerso en lógicas socioculturales. A pesar de que los cuerpos se insertan en las prácticas de género, estas últimas no están determinadas por la biología, los sujetos son capaces de negociar las definiciones de género agradables y posibles. Ellos no son pasivos, sino activos frente al orden de género, adoptando una identidad.

El género, por tanto, es constitutivo de la identidad de los sujetos y, por ser una construcción

histórica, está sujeto a cambios (Louro, 1997). Las identidades son múltiples, pero no permanentes. Por ello, las masculinidades se construyen, deconstruyen y reconstruyen. Incluso se da a los sujetos la posibilidad de asumir actitudes que subvierten las normas sociales, dado que "... en ocasiones, el desarrollo de la identidad de género resulta en un patrón intermedio, mixto o claramente contradictorio, para lo cual utilizamos términos como afeminado, afectado, *queer* y transgénero" (Connell, 2015, p. 39). Partiendo de otra perspectiva, Butler (2003) por ejemplo, destaca tres dimensiones de la corporeidad que deben ser tenidas en cuenta sobre la constitución de la identidad de los sujetos, a saber, el sexo anatómico, la identidad de género y la performance de género, pues en la medida en que el cuerpo es "una frontera variable, una superficie cuya permeabilidad está políticamente regulada" (p. 198), inserto en un determinado campo cultural, el género es tomado como un estilo corporal performativo que presupone la repetición estilizada de los actos.

Aunque el género se representa repetidamente, esta representación no siempre ocurre de acuerdo con los estándares sociales. Cuando Butler nos trae esta idea de que el género es performativo, lo que quiere decir es que en la representación del género "errar el blanco" es una posibilidad siempre presente, de esta manera, performar el género es ejercer el derecho a aparecer. La performatividad se fragua entonces inicialmente en el ámbito lingüístico, donde el género es oficializado por los órganos competentes que lo documentan y, a la vez, es conducido a actos corporales a través de la imposición e introyección psicosocial de las normas. Estas últimas juegan un papel destacado en la formación de las identidades de género, ya que configuran "... modos de vida corporeizados que adquirimos a lo largo del tiempo" (Butler, 2017, p. 36).

A partir de un proceso educativo dirigido a los cuerpos, las instituciones sociales inscriben marcas que reafirman prácticas e identidades hegemónicas en la misma medida en que niegan y estigmatizan otras formas de ejercer masculinidades y feminidades, en un proceso que se complementa con el aporte de los propios sujetos a través de autodisciplina y autogobierno, es decir, esta inversión cultural de la pedagogía de género es un proceso plural y permanente (Louro, 2000). Pero los sujetos tampoco se posicionan de manera inerte en esta construcción,

...los cuerpos no pueden ser entendidos sólo como objetos del proceso social, tanto simbólico como disciplinario. Son participantes activos en el proceso social. Participan a través de sus

capacidades, desarrollo y necesidades, a través de su resistencia y de orientaciones definidas por su placer y sus habilidades (Connell, 2015, p. 98).

Lo que buscamos resaltar, entonces, es un cuerpo tomado en la multidimensionalidad de sus experiencias, que es "... al mismo tiempo material y energético, sensible y mensurable, personal y vinculante, real y virtual (¿un supercuerpo?)" (Najmanovich, 2001, p. 24), un cuerpo que ya no nos es ajeno, sino que nos encarna y nos sitúa en el mundo. Ser hombre, por tanto, es una experiencia que involucra las construcciones y usos del cuerpo por parte de los sujetos en torno a la performatividad de la masculinidad o feminidad, dado que el género es una categoría internamente compleja y contradictoria (Connell, 1995), así como el control institucional y los significados culturales que atraviesan este cuerpo. La forma en que afrontamos las diferentes experiencias que emergen de lo social se refleja en la diversidad de cuerpos, tactos, sensaciones y, por consiguiente, en los distintos perfiles de masculinidades.

Análisis de los resultados: generización de los cuerpos y corporalización del género

Esta sección está destinada a la descripción y análisis de los relatos de los entrevistados, de modo que sus discursos fueron contextualizados e interpretados, buscando explorar mejor el contenido que llevan. La investigación se basó en las narrativas de cinco sujetos de iglesias evangélicas de la ciudad de Teresina-PI involucradas con la danza litúrgica, a través de las cuales buscamos aprehender los procesos de construcción de masculinidades por parte de estos ministros de danza, a la vista de los discursos doctrinales de la religión evangélica. Inicialmente, partimos de una presentación de los sujetos entrevistados mediante los datos de identificación y, luego, problematizamos las respuestas de los sujetos referentes al problema rector de este estudio.

Integrando un grupo de edad entre 21 y 29 años, todos los entrevistados se identificaron igualmente como hombres cis, de orientación heterosexual, 4 negros y 1 amarillo (David), solteros, con excepción de Juan que declaró estar casado. Todos están incluidos en la Educación Superior, desde el grado incompleto hasta el posgrado (*latu sensu*). La ocupación profesional está bastante diversificada, hay profesores (David), enfermeros (Pablo), asistentes (Moisés), estudiantes (Pedro) y publicistas (Juan), con una renta mensual que va de 2 a 3 salarios mínimos a 4 a 5 salarios mínimos, para una composición familiar

que varía de 3 a 6 personas por hogar, por lo tanto, todos de bajos ingresos.

Aquí, dos indicadores sociales llaman nuestra atención. El primero de ellos es la raza, porque permite comprender cómo se vincula el oficio de la danza litúrgica con la actuación de una mayoría negra. Elisha (2018) ratifica esta información al revelar cómo, en el contexto norteamericano, por ejemplo, la historia de la danza litúrgica se relaciona con movimientos renovadores del siglo XX que rescataron las artes para el contexto religioso, siendo muy común entre los cristianos afroamericanos y latinos, predominante en iglesias históricamente negras y practicado principalmente por mujeres negras.

El segundo es el género, porque en algunas ocasiones demostraron que no sabían de la categoría, como lo muestra el discurso de Moisés quien, al ser cuestionado, respondió con duda: "Masculino, ¿no?". O incluso como Pedro que, cuando se le pregunta por su orientación sexual, responde sin dudar: "¿A qué te refieres?", en un claro indicio de distanciamiento. Por su parte, David, poniendo una sonrisa en su rostro y haciendo un gesto teatral de sacarse el pelo de los ojos y ponérselo detrás de la oreja como si fuera largo, juega con la pregunta: "Ah, no lo sé. ¿Qué opinas?". En este caso, el conocimiento que tenía sobre lo que se le pedía le permitió divertirse con la situación. Esta reacción demuestra cómo el género no está ligado al destino anatómico, como denuncia Butler (2003), habilitando al sujeto a performar una identidad con la que no se identificaba. El juego, por tanto, dio paso a la performatividad. Una vez trazado el perfil socioeconómico de estos sujetos, el análisis de las entrevistas permitió identificar cuatro temas muy recurrentes en las narrativas, como se describe a continuación.

Conflictos generacionales

Las ofensivas contra la participación masculina en la danza provienen de grupos específicos, no de toda la comunidad religiosa. Este tipo de situación la puntualizó muy bien Pedro cuando destacó que "actualmente donde las cosas se soltaron rápido, la gente más avanzada hasta mira con otros ojos a los hombres bailando, la gente más conservadora que no vio bailar a los hombres en su tiempo". Haciendo un corte de género, David informó que el prejuicio viene más de los hombres de otros ministerios de la iglesia que de las mujeres, porque ellas están más abiertas a entender estos temas, "pero los hombres de otros ministerios, que criticaban mucho, que decían que esto era cosa de mujeres, que los hombres

no bailaban, que si seguían se cambiarían de iglesia porque no aceptarían bajo ningún concepto verme a mí y a mis amigos bailando”, ocurría de vez en cuando.

Pablo fue más allá al analizar el cuerpo religioso, explicando que el trato que reciben de los fieles es muy desigual y que incluso refleja las relaciones de poder entre los ministerios, por ejemplo,

“la clase de adolescentes que eran de la iglesia, era esa clase que miraban y visualizaban eso como algo que querían, entonces, vi muchos adolescentes que miraban, creo que tenían la gente del ministerio como, entre comillas, “estrellas” dentro de la iglesia y ellos lo querían. Recuerdo que nos vieron bailar, recuerdo que éramos muy buscados porque les pareció muy bonito y querían participar en el ministerio, querían saber cómo era, entonces ahí se podía ver que había una clara aceptación de reconocimiento. Otra clase era la clase, incluso los propios, no sé si puedo decir eso también, pero la gente que componían esa parte artística de la iglesia, como los ministros de adoración, tanto para cantar, para los que tocaban instrumentos, en fin, me di cuenta de que ya había cierta resistencia debido, creo, a rivalidades internas dentro de la iglesia, esto era inevitable, sucedió a veces por disputas de espacio, a veces por diferencias de opinión. Como también teníamos la cuestión de las personas que eran mayores, pero que tenían ese concepto de la iglesia más tradicional, entonces todavía era un poco escandaloso para ellos, incluso los hombres bailando” (Pablo).

Aquí es posible identificar diferentes modelos de masculinidad en relación. Uno antiguo en lo cual los hombres no bailaban y otro más nuevo que parte de una nueva posición. Son diferentes modelos de masculinidad que parten de diferentes experiencias. Tal proceso es de suma importancia porque muestra cuán dinámico es el género y revela el aporte de estos jóvenes para que otros bailen, creando un referente para otra generación. Para citar a Connell (2015), no importa si el género está cambiando, sino en qué dirección está cambiando. Uribe-Viveros (2023) sostiene que los cuerpos son frutos de aprendizajes socioculturales que materializan narrativas. Cuando se trata del cuerpo moderno, estas narrativas “... son expresión de la tensión entre los esquemas morales cristianos y la moral secular naciente característicos de la aparición del imperio de las emociones” (p. 136). En este sentido, lo que la autora pretende destacar es que la relación entre cuerpo y emociones, en la modernidad, se caracteriza por una estructura narrativa melodramática que subyace a la expresión de los sentimientos. Estos ministros, si bien no reflejan

la generación de hombres que los precedieron, sirven como modelo para la próxima generación que viene, engendrando un nuevo perfil de masculinidad, a saber, el de hombres que pueden expresarse corporalmente a través de la danza, sin tener su sexualidad desafiado por ello.

Patrones de género en la danza

Esta fue una de las nociones más expresadas por los entrevistados. Cuando se les preguntó si consideraban que hay ritmos de baile más masculinos que otros, la intención era buscar en el discurso de los sujetos un determinismo que legitimara disposiciones generizadas de los ritmos en el baile e, inevitablemente, las respuestas confirmaron lo que ya se había dicho por investigaciones anteriores en cuanto a dicotomía *hip hop*/masculino y *ballet clásico*/femenino. Pedro, por ejemplo, a pesar de negar una sexualización del baile, no dejó de concebirlo bajo este sesgo: “El baile para mí es unisex, pero en cuanto a la apariencia, el *hip hop* parece ser más masculino”. Pablo, por otro lado, enfatizó que

“hay una segregación sobre lo que pueden hacer los hombres y lo que pueden hacer las mujeres. Y dentro de la iglesia hay, hay sí. La gente, por ejemplo, puede decir fácilmente: ‘El *hip hop* se quedó para que los hombres bailen, la adoración se quedó para que las mujeres bailen. *Free style* se quedó para los hombres, los bailes coreografiados se quedó más para las mujeres’, ¿sabes? Por ejemplo: ‘¿Mortal? Quien lo hará es un hombre. Quien hará una pirueta es una mujer. ¿Algún giro? No, entre un hombre y una mujer, es la mujer la que va a dar la vuelta’. Entonces, es muy parecido a eso. Y recuerdo que se recalca mucho que los hombres tenían que bailar como hombres, era tener cuidado con esas formas afeminadas porque la danza, por sí sola, ya es un movimiento ahí, no en todo el estilo, pero en gran parte de los estilos de baile, el baile tiene ese movimiento más delicado, más suave, tiene gestos en la mano, en los pies, entonces él suaviza mucho el cuerpo, y ese suavizamiento del cuerpo por ahora podría interpretarse como algo inclinado hacia la homosexualidad, como pensaba la gente o algo así. Entonces, teníamos ese concepto de, como, hacer un paso, pero no de una manera afeminada, como se puede decir de nosotros los hombres. Y recuerdo que en las coreografías, incluso, estaban los pasos que hacíamos y: ‘No, esto está demasiado femenino’, entonces cambiábamos” (Pablo).

En este discurso de Pablo, percibimos cómo los ministros se posicionan frente al orden de género, pues cuando se encuentran delante a lo femenino o ante la posibilidad de un estándar intermedio como el afeminado, como expone Connell (2015), ellos lo rechazan. Dicho de otra manera, ellos pueden identificar definiciones de género y seleccionar la deseada. Como consecuencia de esta dicotomía *hip hop*/ballet clásico, se emprende otra estandarización de género interna a la práctica misma de la danza litúrgica, que son las danzas de alabanza para los hombres y las danzas de adoración para las mujeres:

“El baile se dividía en la iglesia en alabanza y adoración, y entonces yo empecé a bailar primero en alabanza, que eran los cantos más agitados, que eran los cantos con los compases más fuertes y ahí me empezaron a dar esta oportunidad, porque tenía la cuestión de los hombres. Los hombres no podían bailar mucho con música ligera porque el ballet clásico no estaba muy bien visto en la iglesia, y si había ese prejuicio, la música aceptada en la iglesia era música más rápida, con pasos menos ligeros, menos alineados y ya la música que era llamada de adoración exigía más postura, exigía más eso del ballet clásico, algo que no era muy aceptado en la iglesia” (David).

Declarando su preferencia por la alabanza, Juan también mostró esta concepción cuando dijo: “En la iglesia, creo que la parte más agitada es más masculina que los cantos espirituales”. La expresión corporal de dulzura, entonces, parece ser el gran dilema al que se enfrentan estos hombres, pues pone en tela de juicio sus sexualidades, asociándoles a los homosexuales, como si ser hombre gay fuera sinónimo de pasividad, de delicadeza. Esta situación es un indicio de que la homosexualidad aún es vista como una desviación, como una identidad deteriorada, para referirse a Goffman (2012). Una vez correspondientes a los estándares sociales, las actividades segregadas por sexo como los deportes o la recreación, por ejemplo, “... proporcionan el contexto en el que se desarrollan identidades de género y culturas de género separadas y llegan a parecer naturales” (Messner, 1990, p. 429). Por eso no es difícil para la iglesia ver *el hip hop* como masculino, ya que es un estilo marcado por movimientos que requieren fuerza, resistencia, agilidad, características fácilmente atribuibles a los hombres. En el caso del ballet clásico, a través de él las lecciones sobre feminidad que se imparten a las niñas cumplen con lo que la sociedad exige de ellas, a saber, ser silenciosas, obedientes, gráciles y bellas, es decir, el ballet es una formación que refuerza las prácticas con características de género que la sociedad atribuye a las mujeres (Stinson, 1998).

Sin embargo, tales hechos se establecieron con base en una construcción social, ya que la creación de una técnica propia del ballet clásico tradujo lo que Elias (1994) llamó un “proceso civilizador”, porque puso en práctica un comportamiento socialmente aceptable que satisfacía las necesidades de la sociedad cortesana. Así la suavidad, la delicadeza, el trasero trabado, el tronco elevado eran gestos vistos como prestigiosos y muy valorados en Europa en el siglo XVI cuando nació el ballet, era por tanto el ejercicio del cuerpo como elemento de distinción en la sociedad cortesana, nada que ver con las atribuciones de género como ocurre actualmente. Según Scribano y Vergara Mattar (2009), en Elias vemos que los cuerpos, al igual que las emociones, son objetos de disciplina social, lo que los convierte en objetos del poder institucional. Los autores explican que la teoría de la civilización de Elias revela que los cuerpos y las emociones se ubican en el punto nodal de encuentro entre el individuo y la sociedad, convirtiéndose así en el foco de control y autocontrol. Por tanto, el proceso civilizador que analizó Elías “... da muestras de cómo los cuerpos y las emociones se vuelven territorios de aprendizajes, sanciones y regulaciones” (Scribano & Vergara Mattar, 2009, p. 415).

Control de los cuerpos

El entrenamiento de los cuerpos también aparece en el discurso de los entrevistados a través de una categoría muy particular, el “escandalizar”. Esto es señalado por ellos como resultado de un reproche de los fieles. Es él quien determina el grado de aceptación de lo producido y ministrado en cuanto a forma y contenido de la danza litúrgica. Al informar sobre el proceso de creación en la danza, Pablo explicó que hay

“una atención hasta al hacer una coreografía, pensando: ‘Ay, no puedes hacer eso porque...’ el término era este: ‘los hermanos se van a escandalizar, va a haber gente que se va a escandalizar’. Entonces hasta ahí teníamos que contenernos, a veces, en crear un paso, en ejecutar un movimiento, incluso porque, bueno, estábamos tratando de bailar en el altar, entonces ahí ya sabemos que no todo es un paso aceptable, ¿no? La iglesia tenía principios muy antiguos, más cerrados, no se permitía, por ejemplo, que un hombre hiciera un paso con una mujer donde ese paso pudiera de alguna manera interpretarse como algo más sensual o donde una mano pudiera tocar alguna parte del cuerpo femenino, eso también podría incitar a algo, ¿sabes?” (Pablo).

Aquí Pablo nos muestra cómo la danza en la iglesia está sometida a unos límites muy bien definidos, no todo es tolerable. El desafío para los ministros de danza es precisamente construir un repertorio de movimientos y gestos acordes con el ambiente religioso. Cuando hablamos del uso de la danza como forma de culto, lo que queremos resaltar es que en esta práctica se educa el cuerpo a través de técnicas de entrenamiento que lo capaciten para lograr este fin. Mauss (2003) abre espacio a los estudios sobre el gesto, la expresividad y el significado, demostrando cómo la adquisición de la técnica a través de la educación del cuerpo consiste en adaptarla a su uso. Cada movimiento que realiza el cuerpo a través de una técnica previamente adoptada, pretende transmitir a la iglesia una intención de exaltar a Dios en la danza. En una entrevista bailada, como recurso metodológico, Scribano (2014) nos muestra la posibilidad de conexiones entre la expresividad en la danza y los indicios de conocimiento sobre lo social. Partiendo del supuesto de que toda investigación social implica un recorrido, Scribano (2014) sostiene que la "... danza/baile/movimiento, más allá de las miradas conceptuales sobre ellas, son re-tomadas como hilos conductores de la expresividad que enseñan/indagan sobre lo social" (p. 106). Los cuerpos danzantes se mueven, hacen gestos para expresar la palabra que vive en ellos, su poder del habla.

Sin embargo, esta actuación en la iglesia no ocurre indiscriminadamente. La religión, como institución social, ejerce una fuerte influencia sobre los sujetos, incitando a modos de conducta específicos en términos foucaultianos de "cuerpos dóciles". Un cuerpo así llamado es un "...cuerpo que se puede someter, que se puede usar, que se puede transformar y perfeccionar" (Foucault, 1987, p. 132). Esto se hace posible por las relaciones de poder que imponen restricciones, limitaciones, fabricando cuerpos domesticados por la disciplina. Este contexto de control institucional de los cuerpos reflexiona incluso sobre las desigualdades en cuanto a las posibilidades de movimiento en el altar, privilegiando la actuación femenina y legitimando la danza en la iglesia como espacio de mujeres, como denunciado por David:

"Las mujeres tienen más libertad para expresarse, tienen más recursos, tienen más movimientos en la iglesia que son libres de hacer, como tirar el cabello porque religiosamente esto se considera un velo natural, pueden ser más expresivas, usar más su cuerpo, dar vueltas, levantar la pierna, ser más expresiva que los hombres y luego sí, usar el ballet clásico. Las mujeres pueden bailar

con música más lenta, ponerse un ballet clásico, ponerse zapatos de punta, usar un vestido que gira y los hombres no tienen eso. Entonces la mujer tiene más libertad en muchos casos para expresarse mejor, para bailar mejor en la iglesia" (David).

Esta situación también tomó un tono crítico en el discurso de Moisés, cuando expresó que "la Biblia no dice que los hombres tengan prohibido bailar en absoluto. Y si Dios ama al hombre y Él no expresa si es hombre o mujer porque a los dos los ama por igual, ¿por qué la expresión del cuerpo debe ser sólo de la mujer?". Entonces, es interesante notar cómo la actuación de estos ministerios va ganando contornos que pueden ir desde el conformismo de las reglas hasta la impugnación de las mismas por parte de los sujetos. El poder disciplinario normaliza conductas, induce comportamientos e instituye modos de ser, estar y actuar inherentes al ser hombre y al ser mujer, denotando que la producción de género es constitutiva de estas relaciones, sin embargo, donde hay relaciones de poder también hay resistencias (Foucault, 1979).

Percepciones de la masculinidad

La autodefinición como hombres fue uno de los puntos con mayor variedad de posiciones. Si las percepciones eran múltiples, también lo eran las reacciones. Siendo estos ministros blancos del poder institucional religioso que los encuadra en determinados lugares, era imperativo entender qué nociones tienen ellos mismos sobre sí en este proceso. David, refutando las concepciones biológicas y sexuales, señaló que "ser hombre no es sólo ejercer el rol de procreador, de un hombre que es el varón de la casa, el alfa, el que va a defender a la mujer. Ser un hombre de verdad es ver las dos caras de la moneda. Es ver el lado positivo y el lado negativo. Es ver que el mundo no tiene solo un lado masculino, el mundo tiene varias facetas y el hecho principal de ser hombre y desempeñar un papel en este término varón-hombre es el respeto".

Su respuesta, por tanto, lleva consigo un cierto tono de relativización de la masculinidad. Paulo, por su parte, no oculta su dificultad para encontrar una definición a la pregunta, arrojando luz sobre el desempeño de los hombres en la danza. Para él, se trata de una diferenciación entre personaje e identidad, ficción y realidad.

"Creo que es un concepto muy complicado decir lo que significa ser un hombre. Yo creo que aplicado a

lo que significa ser hombre cuanto al rasgo danza, creo que ser hombre/danza es saber diferenciar, por ejemplo, el movimiento del comportamiento, diferenciar la coreografía de algo que haces en vida, diferenciar un papel jugado dentro de una danza de un concepto que tienes preexistente dentro de ti. Entonces yo creo que ser hombre es cuando tienes una cierta convicción de lo que eres, independientemente de lo que estés interpretando o realizando dentro de un movimiento de danza” (Pablo).

A su juicio, la masculinidad se expresa cuando el sujeto es capaz de distinguir claramente el escenario de la vida real, sería entonces la capacidad de no perder la referencia de quién es el sujeto. Si David y Pablo fueron más contundentes en sus respuestas, los demás no tuvieron tanta suerte. Moisés, por ejemplo, quedó desconcertado, se quedó sin palabras y después de mucho pensarlo declaró: “Ser hombre es insertarse, hacer lo que quiere sin importar la opinión de los demás, si quiere bailar, debe bailar. Ser hombre es hacer lo que te gusta, lo que quieres, saber posicionarte”. Según él, lo que define al hombre es su capacidad de elegir, el poder de decisión. Esta noción también estuvo presente en el discurso de Juan. Al principio le pareció un poco difícil la pregunta, pero poco después afirmó que ser hombre “es una persona que no le teme al qué dirán, no le teme a los prejuicios, a lo que la gente va a pensar de ti bailando. Entonces yo creo que el hombre es ese coraje que sale de adentro para enfrentar todo eso, porque sabemos que la iglesia señala, pero Dios no, el hombre es muy juzgador. Entonces, ser hombre significa tener coraje, saber lo que quieres y por qué lo haces”.

A pesar del impulso de toma de decisiones, el énfasis aquí está en la valentía, en enfrentar la crítica y la oposición. Ser hombre significa tener mano firme para afrontar las consecuencias de las propias elecciones. Pedro, en cambio, primero reflexionó sobre qué responder y llegó a pensar que el término hombre se refería a la humanidad. Luego consideró que “el hombre se entiende tanto por su órgano genital, por su atracción por la mujer que lo hace hombre, entonces, es más en ese sentido”. Aquí enfatizó el destino anatómico y el deseo sexual como elementos determinantes para definir al hombre. Se trata, por tanto, de una concepción heteronormativa, que incluso toma la definición de género por la orientación sexual.

Aquí percibimos las características destacadas por estos jóvenes en la definición de género, pues ser hombre para ellos es una cuestión de respeto, autoconciencia, toma de decisiones, valentía, falo y

deseo heterosexual, sin embargo, sus declaraciones también revelan otro aspecto importante, la dimensión social del género. Pues bien, como en la vida cotidiana el ser hombre es automático, dado como biológico, natural, ¿no debería ser igualmente evidente, inmediata, su definición por parte de los sujetos? El hecho de que los sujetos se enfrenten a pensar quiénes son y no tener una respuesta instantánea es un indicio de la incompletud del género, de cuánto no es una instancia acabada, considerando que es por su propia incompletitud que hay disponibilidad de espacio para significados en disputa, llegando a servir como un ideal normativo (Butler, 2003).

Consideraciones finales

Para los fines de esta investigación, las relaciones sociales de género, teniendo como alcance el vínculo entre la danza y las masculinidades en dos iglesias evangélicas de la ciudad de Teresina-PI, Brasil, fue el objeto de estudio. Con énfasis en la construcción de masculinidades, el objetivo fue tratar de comprender cómo los ministros de danza construyen identidades masculinas en el ejercicio de la danza litúrgica dentro de estas instituciones religiosas. La discusión emprendida aquí fue diseñada para demostrar cómo el discurso religioso es una poderosa tecnología de género al punto que la institución marca la trayectoria de los sujetos de manera imponente.

Lo que se hizo más evidente es que la cuestión no es tanto que el hombre baile, sino cómo baila. Incluso puede bailar, pero siempre que sea “como un hombre”, es decir, de acuerdo con los estándares culturales de género institucionalizados. La masculinidad percibida en estos sujetos, por tanto, es la del hombre cristiano evangélico, que se constituye a partir de una huida de todo lo que socialmente se atribuye a las mujeres y a la homosexualidad como delicadeza, blandura y pasividad. Es exactamente aquí donde se inserta la danza, ya que las distinciones cuerpo/comportamiento se instituyen a través de la estandarización de los géneros. En este sentido, la religión participa en el proceso de construcción y mantenimiento de las representaciones sociales de la masculinidad al poner en circulación discursos que estructuran el pensamiento social sobre las definiciones de género.

Es por tanto una forma de ejercer el poder y de producir jerarquías. Una vez insertos en una actividad considerada socialmente femenina, los hombres que bailan son inspeccionados respecto a la coherencia entre la condición corporal y su

adecuada representación de género. A pesar de ello, la resistencia también está presente en la trayectoria de estos jóvenes. Las protestas son una forma de que ellos declaren que no son como la gente piensa que son, pero se adaptan a ciertas normas porque es en ese lugar de ministros de danza donde quieren estar. Por eso, la carrera de estos jóvenes está marcada por la resistencia de sus cuerpos. A pesar de los obstáculos, los cuerpos permanecen.

Referencias bibliográficas

- Andreoli, G. S. (2011). Representações de masculinidade na dança contemporânea. *Movimento*, 17(1), 159-175.
- Boucier, P. (2001). *História da dança no ocidente*. Martins Fontes.
- Butler, J. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. (Tradução de Renato Aguilar). Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Connell, R. (1995). Políticas da masculinidade. *Educação & Realidade*, 20(2), 185-206.
- Connell, R. (2015). *Gênero: uma perspectiva global*. nVersos.
- Elias, N. (1994). *O processo civilizador*. Jorge Zahar.
- Elisha, O. (2018). Dancing the Word: techniques of embodied authority among Christian praise dancers in New York City. *American Ethnologist*, 45(3), 380-391. [https://doi: 10.1111/amet.12672](https://doi.org/10.1111/amet.12672).
- Fernandes, B. C. F., Teixeira, F. L. S., & Caminha, I. O. (2017). "Dançarinos sacerdotes" na liturgia cristã: um registro de conflitos culturais na dança litúrgica. *Movimento*, 23 (2), 771-782.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. Edições Graal.
- Foucault, M. (1987). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Vozes.
- Gil, A. C. (2008). *Métodos e técnicas de pesquisa social*. Atlas.
- Goffman, E. (2012). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. LTC.
- Louro, G. L. (1997). *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Vozes.
- Louro, G. L. (2000). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Autêntica.
- Luna, C. E. C. (2022). *Ensino de dança nas igrejas evangélicas: Perspectivas artísticas e pedagógicas*. [Trabalho de Conclusão de Curso. Licenciatura em Dança. Universidade Federal de Pernambuco].
- Mauss, M. (2003) *Sociologia e Antropologia*. Cosac & Naify.
- Messner, M. (1990). Boyhood, organized sports, and the construction of masculinities. *Journal of Contemporary Ethnography*, 18(4), 416-444.
- Minayo, M. C. S. (1994). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Vozes.
- Munis, C. K. D. S. (2020). *Dança, louvor e adoração: relato de um projeto de ensino desenvolvido na comunidade cristã de Uiraúna (PB)*. [Trabalho de Conclusão de Curso. Licenciatura em Dança. Universidade Federal de Alagoas].
- Najmanovich, D. (2001). *O sujeito encarnado: questões para pesquisa no/do cotidiano*. DP&A.
- Ricco, A. L. A. (3 e 6 de agosto de 2014). *Ministérios de dança: da composição estética à performance no culto evangélico*. [Trabalho], 29ª Reunião Brasileira de Antropologia em Natal/RN, 1-11. http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401930750_ARQUIVO_TRABALHOCOMPLETO.ABAGT42.RICCO.ALARpdf.pdf.
- Ricco, A. L. A. (2015). *Ministérios de dança: um olhar sobre dança e religião entre os Evangélicos*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Rodrigues, R. G. (2014). *A dança no movimento evangélico no Brasil*. [Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Arte. Universidade de Brasília].
- Santos, Z. P. N. R. D. (2020). *Dança gospel: adoração, evangelização e mercadoria no contexto religioso evangélico*. [Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Dança. Universidade Federal da Bahia.].
- Scott, J. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, 20 (2), 71-99.
- Scribano, A. (2014). Entrevista bailada: narración de una travesía inconclusa. *Intersticios*, 8 (2) 103-112.

- Scribano, A. & Vergara Mattar, G. (2009). Feos, sucios y malos: la regulación de los cuerpos y las emociones en Norbert Elías. *CADERNO CRH*, 22 (56), 411-422, Maio/Ago.
- Stinson, S. (1998). Reflexões sobre a dança e os meninos. *Pro-posições*, 9(2), 55-61.
- Torres, L. R. P. (2007). *A dança no culto cristão*. [Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Goiás].
- Uribe-Viveros, M. (2023) *Cuerpos contemporáneos, subjetividad y emociones*. Institución Universitaria de Envigado.

Citado. Mendes Carvalho, João Vítor (2024) “¡Hombre baila como hombre!”: performances corporales e identidad de género en dos iglesias evangélicas de una capital brasileña” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°44. Año 16. Abril 2024-Julio 2024. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 20-31. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/571>

Plazos. Recibido: 10/03/2023. Aceptado: 13/02/2024.

Diálogos entre los disability studies y la sociología interaccionista de Erving Goffman. Potencialidades teóricas para la reivindicación de la experiencia*

Dialogues between disability studies and Erving Goffman's interactionist sociology: theoretical potentials for claiming experience

Rapanelli, Antonella**

Universidad Nacional de Quilmes. Universidad Nacional de San Martín, Argentina.
antorapanelli@gmail.com

Resumen

Este artículo, de carácter teórico y exploratorio, propone identificar la potencialidad de las contribuciones del interaccionismo simbólico, poniendo el foco en la obra de Erving Goffman, en relación con los *Disability Studies* anglosajones. El trabajo se desarrolla en torno a tres interrogantes que pretenden comprender algunos aspectos del proceso de conformación del campo de la discapacidad desde el punto de vista de la sociología: ¿Cuáles fueron los motivos por los cuales el interaccionismo simbólico fue, tempranamente, excluido del campo de los *Disability Studies* en su intención de producir conocimiento sociológico acerca de la discapacidad? ¿Qué críticas y relecturas confluyeron en los estudios sociales en discapacidad para abordar un análisis crítico de los procesos de estigmatización, la interacción social y las experiencias? ¿Qué conceptos y abordajes, desde la perspectiva del interaccionismo, podrían dotar de herramientas metodológicas al estudio de la discapacidad como problema sociológico y de estrategias prácticas al movimiento de personas con discapacidad en la lucha por el reconocimiento?

Palabras clave: Interacción social; Estigmatización, Performatividad; Capacitismo; Disability Studies.

Abstract

This article, of a theoretical and exploratory nature, proposes to identify the potential of the contributions of symbolic interactionism, focusing on the work of Erving Goffman, in relation to Anglo-Saxon Disability Studies. The study addresses three questions that seek to understand some aspects of the field of disability from the point of view of sociology: What were the reasons why symbolic interactionism was, early on, excluded from the field of Disability Studies in its intention to produce sociological knowledge about disability? What criticisms and rereadings converged in social studies on disability to address a critical analysis of stigmatization processes, social interaction and experiences? What concepts and approaches, from the perspective of interactionism, could provide methodological tools for the study of disability as a sociological problem and practical strategies for the movement of people with disabilities in the fight for recognition?

Keywords: Social interaction; Stigmatization, Performativity; ableism; Disability Studies.

* Este artículo germinó en las reflexiones que tuvieron lugar durante el seminario "Aprendizaje y experiencia: Encuadres interdisciplinarios y sus posibles traducciones metodológicas" dictado por Ana Inés Heras y Gabriel Nardacchione en el marco del Doctorado de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Martín. Continuó creciendo gracias a los aportes sustantivos de mis directoras, Andrea Pérez y Carolina Ferrante, a quienes agradezco la dedicación y el compromiso en la lectura de los borradores.

** Licenciada y Profesora en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Quilmes), doctoranda en Sociología (Universidad Nacional de San Martín). Docente y becaria Doctoral de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas con sede en el Departamento de Ciencias Sociales de la UNQ. Correo: antorapanelli@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0381-8863>

Diálogos entre los disability studies y la sociología interaccionista de Erving Goffman. Potencialidades teóricas para la reivindicación de la experiencia

Nociones iniciales para pensar la performatividad capacitista en la interacción social

La premisa inicial que sostiene este trabajo interpreta que los procesos de socialización que tienen lugar en la interacción social poseen efectos en la producción de subjetividades de las personas con discapacidad. Recuperando a François Dubet (2013), aquí se entiende por socialización a una experiencia social, “un trabajo del actor socializado que vivencia el mundo social” (p. 389). En esas experiencias el sentimiento de identidad y de unidad personal surge como resultado de su actividad de socialización y de la interiorización de los modelos preexistentes. En tal sentido, la socialización es una experiencia y no un rol dado, mediante la cual, los sujetos vivencian modos de construir una actividad como consumaciones subjetivas en la búsqueda de establecer relaciones que apuntan al reconocimiento de su persona (Dubet, 2013). Podríamos afirmar que, mediante la experiencia social, los sujetos y grupos cristalizan lógicas de acción – más o menos estables – que los actores combinan o jerarquizan a fin de constituirse como sujetos (Dubet, 2007).

Por su parte, Erving Goffman (2021a), entiende que socializar implica “formas de moldear y modificar una actuación para adecuarla a la comprensión y expectativas de la sociedad en la cual se presenta mediante el ofrecimiento de impresiones idealizadas por parte de los actores” (p. 49). Para el autor, la actuación (o *performance*) consiste en la actividad de una persona orientada a influir sobre los otros participantes, considerando a la interacción social como “la influencia recíproca de un individuo sobre las acciones de otro cuando se encuentran ambos en presencia física inmediata” (Goffman, 2021a, p. 30). Goffman (2021a) señala que en el proceso de socialización se enseña a los individuos a tener sentimientos sobre sí mismos – como el orgullo, la dignidad y el hecho de ser considerado en las interacciones cara a cara (Santos, 2023) - que se expresan a través de la fachada personal, es decir,

mediante la dotación expresiva empleada de manera intencional o inconsciente durante la actuación por medio de elementos como la apariencia y los modales (Goffman, 2021a).

Si nos detenemos en las experiencias de interacción social de las personas con discapacidad, podríamos sostener como observación provisional que suelen vivenciar, en el plano subjetivo, un proceso de des-socialización, es decir, una vivencia de ruptura explícita del flujo de la vida (Dubet, 2007) que trastoca el concepto que la persona tiene de sí misma (Meccia, 2019) en el encuentro con una mirada social deshumanizante (Ferrante, 2020). Esto implica que las personas con discapacidad suelen ser percibidas en una relación de sospecha en cuanto a su plena condición de humanidad. Algunas autoras han señalado que este proceso tiene como consecuencia el ejercicio de una “ciudadanía diferenciada” (Zuttiñ y Sánchez, 2009, p. 185) o una condición de “preciudadanía” (Rojas Campos, 2015, p. 187) que posiciona a las personas por fuera de los circuitos activos de los intercambios sociales, situándolas en tránsito o flotación social, con tareas provisorias y sin un lugar asignado.

Desde una perspectiva crítica, una forma de comprender la vulneración del ejercicio de la ciudadanía para las personas asignadas con discapacidad encuentra sustento en las prácticas capacitistas, tempranamente descritas por los *Disability Studies* como fenómenos de “discapacitación” o “discapacitismo” (Ferrante, 2020, p. 13). A principios del siglo XXI, Fiona Campbell (2008) conceptualizó al capacitismo como un régimen de separación ontológica inherente a la genealogía del conocimiento moderno que naturaliza que existe una única forma de ser plenamente humano. Campbell entiende al capacitismo como:

una red de creencias, procesos y prácticas que produce un tipo particular de yo y cuerpo (el estándar corporal) que es proyectado como

aquel perfecto, típico de su especie y por lo tanto esencial y enteramente humano. La discapacidad, entonces, se trama como un estado disminuido de ser un humano (p. 44).

Mario Toboso, por su parte, sostiene que la performatividad propia del capacitismo actúa en la producción de cuerpos normativos. De esta manera, “cada conflicto con una barrera del entorno es un acto performativo que reproduce la categoría discapacidad y opera sobre el cuerpo considerado ilegítimo, no funcional” (Toboso, 2017, p. 4). En esa performatividad participan discursos devaluantes, actos del lenguaje, elementos actitudinales y denominaciones peyorativas. Estos actos performativos propician dinámicas de distanciamiento y diferenciación entre el cuerpo normativo, que ocupa una posición central, y los cuerpos ilegítimos, que ocupan una posición periférica y liminar (Toboso, 2017).

En términos de Goffman (2021a), podríamos afirmar que la performatividad del capacitismo es resultado de un proceso de estigmatización social que define un rol social negativo dando lugar a “la promulgación de los derechos y deberes atribuidos a un *status* dado” (p. 30). Esto sólo es posible si entendemos que el estigma requiere de un lenguaje de relaciones y no, estrictamente, de atributos poseídos por un sujeto particular (Goffman, 2021a). En otras palabras, la identidad social se compone, simultáneamente, de atributos personales y atributos estructurales que conforman expectativas normativas que se traducen en demandas que requieren ser satisfechas en la interacción social. Quienes no cumplan con esas expectativas serán consideradas “personas extrañas”, “no del todo humanas”, dueñas de un atributo que marcará una diferencia y convertirá al sujeto en alguien menos deseable, peligroso o débil; mientras que, quienes efectivamente puedan satisfacer esas demandas, experimentarán a ese atributo como confirmación de su propia normalidad.

A los fines de este artículo, se tomará la noción de estigma esbozada por Goffman (2021b) para “hacer referencia a un atributo profundamente desacreditador” (p. 15) en nombre de lo que se identifica como un “defecto”, una “falla” o una desventaja. El autor señala que, más allá de los distintos tipos existentes de estigma (corporales, conductuales o culturales), es posible identificar en ellos un mismo rasgo sociológico:

un individuo que podría haber sido fácilmente aceptado en un intercambio social corriente posee un rasgo que puede imponerse por la fuerza a nuestra atención y nos lleva a alejarnos

de él cuando lo encontramos, anulando el llamado que nos hacen sus restantes atributos (Goffman, 2021b, p. 17).

Lerita Coleman Brown (2013) sintetiza que el estigma alude a una relación social que incluye una propiedad, un proceso, una forma de clasificación social y un estado afectivo que se origina de acuerdo a principios socio-históricos que fundan la mirada social. La autora sugiere que, hasta el momento, los científicos sociales se han abocado a la comprensión de los motivos históricos por los cuales, en determinados periodos o culturas, algunos grupos fueron estigmatizados. Sin embargo, propone una nueva interpretación que tenga en cuenta elementos conductuales, cognitivos y afectivos para revelar que “el estigma es una respuesta al dilema de la diferencia” (Coleman Brown, 2013, p. 147).

Volviendo sobre la definición de capacitismo propuesta por Campbell – según la cual la discapacidad “se trama como un estado disminuido de ser un humano” (Campbell, 2008, p.44) – podemos encontrar un punto de contacto con el efecto de los procesos de estigmatización caracterizados por Goffman. El autor pone en evidencia que sobre las personas estigmatizadas suele recaer la sospecha de no ser consideradas totalmente humanas, idea que opera en función de una noción culturalmente construida de “ser humano normal” (2021a, p. 19) desde el enfoque médico de la humanidad y con una tendencia por parte de los estados nacionales a tratar a todas esas personas como iguales.

Pese a estas conexiones conceptuales, en las indagaciones bibliográficas referidas al campo de la sociología y la discapacidad se advierte una exclusión temprana del interaccionismo simbólico en el campo de los *Disability Studies*. Por ello, este artículo busca problematizar: ¿Cuáles fueron los motivos por los cuales el interaccionismo simbólico fue, tempranamente, excluido del campo de los *Disability Studies* en su intención de producir conocimiento sociológico acerca de la discapacidad? ¿Qué críticas y relecturas confluyeron en los estudios sociales en discapacidad para abordar un análisis crítico de los procesos de estigmatización, la interacción social y las experiencias? ¿Qué conceptos y abordajes, desde la perspectiva del interaccionismo, podrían dotar de herramientas metodológicas al estudio de la discapacidad como problema sociológico y de estrategias prácticas al movimiento de personas con discapacidad en la lucha por el reconocimiento?

Antes de iniciar los apartados, es necesario aclarar que, en conformidad con el enfoque de

derechos humanos consolidado en la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (ONU, 2006), se adhiere al uso de terminologías que provienen de la autodenominación de los movimientos sociales de “personas con discapacidad”. Sin embargo, en algunos pasajes del texto en los cuales se pretende mostrar las problematizaciones teóricas que evolucionaron en el tiempo, se respeta la fuente y se utilizan categorías como “minusvalía”, “deficiencia”, “discapacitado”, recuperadas en citas textuales de la literatura de referencia de cada período.

La emergencia de los Disability Studies anglosajones y la temprana exclusión del interaccionismo simbólico en la producción de conocimiento sociológico

Este primer apartado surge del interrogante: ¿Cuáles fueron los motivos por los cuales el interaccionismo simbólico fue, tempranamente, excluido del campo de los *Disability Studies* en su intención de producir conocimiento sociológico acerca de la discapacidad?

La sociología norteamericana de la década del sesenta, en la cual se consolidó la tradición del interaccionismo simbólico, fue fundamental para analizar la reacción social de las minorías menos favorecidas, como lo constituyen las personas con discapacidad, entre otros grupos. Entre las líneas de investigación identificables, estas investigaciones ponían el foco en la relación entre discapacidad y conductas socialmente proscriptas (Oliver, 1998), creación de la desviación y procesos de etiquetamiento (Becker, 2012), asignación de una identidad y una condición social devaluada (Lemert citado en Oliver, 1998; Goffman, 2021b).

En esa misma década, entre el activismo y la academia, en Reino Unido y Estados Unidos comienza a consolidarse el campo de los denominados *Disability Studies*. En Estados Unidos, la emergencia de este campo de conocimiento en el ámbito universitario se ubica en el *Movement for Independent Living* (Movimiento por la Vida Independiente norteamericano), bajo la consigna del reconocimiento de los derechos civiles (Ferrante, 2020). En el Reino Unido, el ámbito de convergencia fue la *Union of the Physically Impaired Against Segregation* (Unión de Personas con Insuficiencias Físicas contra la Discriminación, UPIAS, según su sigla en inglés) (Oliver, 1998). En este último caso, atravesado por las influencias del marxismo inglés, el énfasis del movimiento estuvo puesto en la conquista de derechos políticos y el cuestionamiento a la normalidad ante una sociedad discapacitante (Ferrante, 2020).

La obra que indica el despertar gradual de un interés sociológico por este campo emerge, inicialmente, de personas con discapacidad sin formación sociológica, como Paul Hunt (activista) y Vic Finkelstein (activista y psicólogo) (Oliver, 1998). Contemporáneamente al auge del interaccionismo simbólico estadounidense, en el año 1966, Paul Hunt — un activista inglés de veintinueve años con distrofia muscular que vivió por largos periodos en instituciones para personas con discapacidades físicas graves (Hunt, 1966) — compiló una obra dedicada a analizar, desde una posición crítica, el lugar de las personas con discapacidad en la sociedad (Oliver, 1998). Su libro se tituló *Stigma. The experience of Disability* (1966). Si bien no estableció una explícita referencia a la obra homónima de Goffman, se considera que constituyó una crítica y un distanciamiento con respecto a su teoría.

Hunt enfatizó su trabajo en las experiencias reales, alejándose de cualquier tono victimista, recuperando la capacidad de agencia de los sujetos y cuestionando el deseo de normalidad (Ferrante, 2020). En su capítulo, titulado *A critical condition* (1966), afirma que el problema de la discapacidad reside en la relación con las personas consideradas “normales” y, más allá de las singularidades personales, estima que la posición especial que las personas con discapacidad asumen con respecto al común de la sociedad puede adoptar distintas formas o facetas en la interacción. Desde su perspectiva, las personas con discapacidad desafían sus relaciones con la sociedad común de cinco formas principales: como “desafortunados, inútiles, diferentes, oprimidos y enfermos” (Hunt, 1966, p. 3). El activista comprende que, en su vínculo con otros desafortunados — como personas pobres, ancianas o enfermas —, las personas con discapacidad deben reconocer su activo más importante para la sociedad: “la posición incómoda y subversiva desde la que actuamos como un reproche vivo a cualquier escala de valores que anteponga los atributos o las posesiones delante de la persona” (Hunt, 1966, p. 18).

Durante los años setenta, en el marco de UPIAS, Paul Hunt, Vic Finkelstein y Mike Oliver, cuestionando el ideal opresivo del cuerpo capaz, desarrollan el modelo social, según el cual, la discapacidad es comprendida como un asunto político (Ferrante, 2020). Para entender cómo opera la opresión sobre las personas con discapacidad (siguiendo el planteo de Hunt) consideraron necesario establecer una distinción entre insuficiencia¹ y discapacidad que

1 Cabe señalar que el concepto de insuficiencia podría ser considerado semejante a la noción de “deficiencia” postulada por la Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud (2001). Según este documento, en la

logre des-medicalizar las experiencias:

Así, definimos a la insuficiencia como la carencia parcial o total de un miembro, o la posesión de un miembro, órgano o mecanismo del cuerpo defectuosos; y discapacidad es la desventaja o la limitación de actividad causada por una organización social contemporánea que tiene en escasa o en ninguna consideración a las personas con insuficiencias físicas, y, por lo tanto, las excluye de la participación en actividades sociales generales (UPIAS, 1976, p. 20).

Esta perspectiva materialista, atenta a las conflictividades sociales y culturales, sostuvo que la discapacidad era “una relación mediatizada por las interacciones de las estructuras sociales y económicas con las insuficiencias” (Oliver, 1998, p. 42). Así, el impedimento es individual y privado, mientras que la discapacidad es estructural y pública (Pérez Dalmeda y Chhabra, 2019). De esta manera, se comprendió que la raíz de los procesos de estigmatización se encontraba en la estructura social discapacitante que sería necesario transformar, dado que la descalificación social de los estigmatizados tiene efectos muy fuertes en el plano simbólico, afectando la identidad social, y en el plano material, condicionando su posición en la estratificación social (Ferrante, 2020).

Las políticas de distinción biomédicas, basadas en un modelo médico hegemónico de la discapacidad, definieron de acuerdo a criterios de productividad capitalista las aptitudes laborales, las condiciones de un cuerpo normal-anormal, capaz-incapaz. Estas políticas definieron como incapaces a aquellas personas que no cumplen con los ideales liberales de responsabilidad individual, competencia y trabajo remunerado; mientras que, quienes no se apartan de las expectativas del conjunto social serán asignadas bajo una idea de “normalidad” y desplegarán, de manera consciente o no, un conjunto de metáforas e imágenes ideologizadas para referir al estigma (“ciego”, “enfermo mental”, “inválido”, “bastardo”, etc.). Esta distinción se sostiene bajo la concepción de que la capacidad corporal constituye el estado natural de todos los seres humanos y, por lo tanto, un imperativo para la condición humana (Mareño Sempertegui, 2021). En los últimos años, Robert McRuer denominó a este sistema de opresión económica, cultural y política como “capacidad corporal obligatoria” (citado en Mareño Sempertegui, 2021, p. 398).

La bienvenida que los *Disability Studies*

actualidad, se entiende por “deficiencias” a aquellos “problemas en las funciones o estructuras corporales tales como una desviación significativa o una ‘pérdida’” (OMS, 2001, p. 13).

brindaron a la sociología del conflicto tuvo una doble intención. La primera de ellas tuvo que ver con un distanciamiento del determinismo, de la descontextualización sociohistórica y del borramiento de las subjetividades que proponían las lecturas funcionalistas acerca de la discapacidad, visibilizando que los procesos de exclusión de cuerpos considerados improductivos encuentran su origen en la hegemonía ideológica de la teoría de la tragedia personal que contribuyó a signar socialmente a la discapacidad como una desgracia que supone algún tipo de pérdida (Oliver, 1998; Oliver, 1990). En este aspecto, Tom Shakespeare (2014) destaca tres beneficios del modelo social de la discapacidad (p. 216): 1) su efectividad política en la emergencia de movimientos de reivindicación social y la marcación clara de una agenda para el cambio social; 2) su efectividad instrumental como herramienta práctica antes que teórica al señalar a la sociedad la necesidad ética de la eliminar las barreras sociales; y 3) su efectividad psicológica en la mejora de la autoestima de las personas con discapacidad y en la creación de un sentimiento positivo y de conciencia de identidad colectiva (Shakespeare, 2014; Pérez Dalmeda y Chhabra, 2019).

La segunda intención de la sociología crítica en los estudios sobre discapacidad acentuó el cuestionamiento hacia los abordajes del interaccionismo en la sociología estadounidense y comenzaron a publicarse trabajos que dieron cuenta de una síntesis teórica que combinaba el interaccionismo con las teorías del conflicto (Oliver, 1998). Sin embargo, el interaccionismo fue fuertemente cuestionado por explicar la discapacidad en tanto desviación social:

Goffman por no saber ir más allá del individuo con su atención en los desacreditados y los desprestigiados, da por supuesta la segregación, la pasividad y la condición inferior impuestas de los individuos y los grupos estigmatizados arraigadas en las relaciones sociales capitalistas (Finkelstein citado en Oliver, 1998, p. 38).

Estas críticas al trabajo de Goffman señalan que la responsabilidad del estigma podría recaer sobre las personas estigmatizadas por poseer “atributos indeseables”, portar “abominaciones del cuerpo” y “deformidades físicas” (Goffman, 2021a, p. 16).

De la mano de la lucha de las personas con discapacidad por una vida independiente y sus demandas por la inclusión social, surgió en el mundo anglosajón la perspectiva sociopolítica para el estudio de la discapacidad. De esta manera, la sociología crítica

de la discapacidad se nutrió de corrientes teóricas, como el materialismo y el enfoque estructuralista, que pretendieron trascender las explicaciones del modelo médico hegemónico y evitar reproducir enfoques microsociológicos o interaccionales que retornen los argumentos hacia concepciones riesgosas de medicalización, psicologización o individualización de la discapacidad. Por el contrario, las perspectivas críticas incorporadas en los *Disability Studies* apuestan a conocer la discriminación que se aloja y experimenta en las instituciones de las sociedades occidentales, poniendo el énfasis de la investigación en profundizar el estudio de los mecanismos de “discapacitación”, procesos que generan discapacidad como forma de opresión estructural.

Diálogos entre el interaccionismo y los enfoques sociológicos críticos de la discapacidad

En este segundo apartado, se abordan los interrogantes: ¿Qué críticas confluyeron a partir de la consolidación del modelo social de la discapacidad en el mundo anglosajón? ¿Qué nuevo lugar se le podría otorgar a los procesos de estigmatización y las experiencias de discapacidad, recuperando la perspectiva interaccionista? Para formular respuestas posibles, sin pretensión de exhaustividad, se sistematizan algunas críticas negativas que recibió el modelo social de la discapacidad. A su vez, se identifican posibles acercamientos teórico-metodológicos de autoras y autores referentes de los *Disability Studies* y campos de estudios estrechamente ligados a este paradigma (como el modelo cultural de la discapacidad y los estudios críticos latinoamericano en discapacidad) que consideraron que haber exiliado del análisis a los conceptos del interaccionismo simbólico constituye una gran pérdida, insistiendo en que este tipo de conocimiento acerca las relaciones microsociológicas (lo vincular, lo situado, lo convergente y lo divergente en las relaciones sociales e institucionales) podría dotar a las personas con discapacidad de herramientas prácticas para luchar contra la discriminación capacitista en sus vida diaria.

Por una parte, se retoman algunos capítulos del libro *Encuentro con desconocidas. Feminismo y discapacidad* (1996) compilado por Jenny Morris, periodista y activista por los derechos de las personas con discapacidad. Esta obra pretendió trascender la intuición y las primeras impresiones que se desprendieron del modelo social de la discapacidad. Sin cuestionar los avances que el modelo social supuso, en el libro las autoras señalan el riesgo de ocultar la importancia de la dimensión social y experiencial de

la discapacidad (por ejemplo, sin prestar atención a las experiencias de pérdida individual, al pudor o al dolor corporal). Las autoras defienden que, sin caer en una posición victimista o compasiva, es necesario reivindicar las experiencias personales desde los cuerpos y las mentes de las personas que encarnan la discapacidad. Estas reivindicaciones giran en torno al derecho a la dignidad, la capacidad de elección y acción para una vida independiente y se evidencian como objetivos comunes a los movimientos feministas y de personas con discapacidad.

Por otra parte, se recuperan las actualizaciones epistemológicas acerca de los estudios sobre la discapacidad que emergieron en las últimas tres décadas en el marco de la revista internacional *Disability and Society*. Los aportes de mayor impacto se publicaron en el libro *Superar las barreras de la discapacidad* (Barton, 2008). Particularmente, en este artículo se abordan las tensiones entre una sociología de fines de siglo XX que pone en el centro del análisis al cuerpo, mientras que, paradójicamente, el modelo social contemporáneo olvida las vivencias del impedimento atravesadas por corporalidades con discapacidad.

A partir de estos trabajos, que constituyen insumos epistemológicos de suma relevancia para el campo, se abordarán dos críticas, estrechamente ligadas entre sí, que interpelaron al modelo social clásico: a) la negación de la relación entre impedimento y discapacidad; y b) Sociología de la discapacidad: el enfoque dualista y el paradójico olvido del cuerpo.

a. La negación de la relación entre impedimento y discapacidad

Las interpretaciones corrientes del modelo social clásico trasladaron la discusión de la minusvalía o el impedimento hacia la discapacidad, centrando el foco de atención en las barreras discapacitantes sociales, ambientales y actitudinales. La discapacidad fue entendida como una totalidad opresiva a ser transformada mediante la acción política. Esto conllevó dos consecuencias: por una parte, promovió una fuerte crítica a la medicalización de los cuerpos y las experiencias como única solución a los problemas que devienen de la discapacidad (Oliver, 1990); por otra parte, implicó que las personas mantengan las experiencias de minusvalía en el ámbito privado, como algo irrelevante y neutro, excluyéndola del análisis político público (Pérez Dalmeda y Chhabra, 2019). Estas consecuencias se sintetizan en la voz de Tom Shakespeare (2013) quien sostiene que, en el plano político, el modelo social “ha generado una forma de política de identidad que se ha vuelto

introspectiva y separatista” (p. 220). En ese sentido, Hughes y Patterson (2008) exigen que el modelo social cuestione “su propia herencia dualista y que se establezca, en cuanto necesidad epistemológica, que el cuerpo con impedimentos es parte del dominio de la historia, la cultura y el significado” (Hughes y Patterson, 2008, p. 108).

Las primeras críticas vinculadas a lo que aquí llamamos negación del impedimento surgidas al interior del modelo social anglosajón fueron publicadas durante la década del noventa. Entre ellas, se identifican en las voces de Mike Oliver (1990) y Liz Crow (1996).

Mike Oliver (1990) cuestiona la medicalización de la discapacidad y sus efectos en la relación entre pacientes y médicos como un factor decisivo en las características que asume la experiencia de discapacidad. Recuperando a Foucault, aquí se entiende por medicalización de la organización social al hecho de que “la existencia, la conducta, el comportamiento, el cuerpo humano, se viesan englobados, a partir del siglo XVIII, en una red de medicalización cada vez más densa y más amplia, que cuanto más funciona menos se escapa a la medicina” (Foucault, 1996, p. 55). Este hecho supone la implementación de dispositivos de control que regulan la vida cotidiana, producen prácticas y discursos que causan efectos sobre las subjetividades desde las infancias² (Terzaghi, 2014).

En este proceso de medicalización de la experiencia de discapacidad, atravesado por la ideología de la normalidad (Angelino, 2009), Mike Oliver arroja luz sobre algunos aspectos influyentes como: el papel que la sociedad otorga al personal médico como “expertos” presionados ante el imperativo de tener que dar respuestas orientadas a la cura o la recuperación de la “normalidad”, interpretaciones de

2 Lock y Nguyen (2010) señalan que la medicina moderna europea elaboró dispositivos que permiten la identificación de una figura de organismo sano y universal, estandarizando y descontextualizando las enfermedades de los factores ambientales, sociales y culturales que podrían incidir en la condición de salud o enfermedad. Gracias al desarrollo de la epidemiología, la bioestadística y su producción de conocimiento sobre la distribución alrededor de un promedio considerado “normal” interpretó a toda variación del cuerpo anatomizado como enfermedad. Así, la normalidad de las taxonomías biomédicas se trasladó al campo de la moral (conteniendo el sentido de lo correcto, lo apropiado, lo deseable, la preservación o la mejora) y creando a un nuevo tipo de persona a partir de la superposición de construcción estadística con bienestar real de los sujetos (Lock y Nguyen, 2010). George Canguilhem (1971) cuestionó la tradición médica occidental, señalando que la noción de “normalización” puede llevar a una idea equivocada que considere lo “anormal”, en términos estadísticos, como lo patológico y, por el contrario, contemple a lo “normal” estadístico como exento de toda patología.

la discapacidad como una condición estrictamente biológica en lugar de entenderla como un estado social y ahistórico (Hughes y Patterson, 2008), el avance de la empresa médica, la industria de la rehabilitación y el despliegue de una gama de pseudoprofesionales. Al respecto, Oliver (1990) sostiene:

Es obvio que los médicos y las personas discapacitadas deben trabajar juntos para identificar y abordar los problemas de la discapacidad [...]. Trabajar juntos requiere el reconocimiento de las experiencias de los demás; los médicos deben intentar comprender por qué y cómo las personas con discapacidad experimentan la discapacidad en la manera en que lo hacen y las personas discapacitadas deben intentar comprender cómo se socializa a los médicos para que piensen en la discapacidad de maneras particulares. Más importante aún, ambas partes deben reconocer que la forma en que el poder da forma a la experiencia de discapacidad para ambos grupos (Oliver, 1990, p. 5-6).

Si bien Oliver cuestiona el proceso de medicalización de las vidas y, en particular, de la discapacidad, señalando la importancia de comprender las experiencias, no avanza hacia una crítica profunda sobre la noción de impedimento. Algunos años más tarde, Liz Crow (1996), una mujer feminista con discapacidad que trabajó como consultora para la igualdad de los discapacitados (Morris, 1996), sostiene que la minusvalía³ representa para las personas con discapacidad una lucha personal, incluso en contextos en los cuales las barreras discapacitantes ya no existen. Afirma que ese silencio refuerza tabúes, sentimientos ambivalentes y limitaciones en la expresión personal, empujadas por la idea del modelo social que afirma que es mejor no mencionar de ninguna manera la minusvalía. En este sentido, evidencia en el modelo social una paradoja: “al ocuparse sólo de un aspecto de la situación, nos discapacita a nosotros mismos” (Crow, 1996, p. 234).

Por fuera de toda interpretación de la minusvalía como tragedia personal (Oliver, 1990; 1998), Crow (1996) propone una nueva definición de impedimento, según la cual incorpora aspectos del cuerpo de una persona que no funcionan o lo hacen con dificultad. El concepto de minusvalía para Crow coincide con la definición del modelo social: la minusvalía implica la “carencia de un miembro o de parte de él, o presencia de un miembro, órgano o mecanismo defectuoso” (UPIAS, 1976). Pero, a

3 Cabe señalar que aquello que, durante los años noventa, se nombró como “minusvalía”, alude a la idea de impedimento o deficiencia anteriormente abordadas en este texto.

diferencia del modelo social clásico, la interpretación de Crow (1996) toma en consideración las experiencias y la historia de las minusvalías considerando que se convierten en parte de las autobiografías y se añaden a la experiencia de discapacidad y otros aspectos de sus vidas para configurar una imagen completa de sí mismos. Crow entiende a la minusvalía en otros dos sentidos: como experiencia subjetiva y como contexto social. La experiencia subjetiva de minusvalía implica la producción de significados individuales y su relación con circunstancias personales; mientras que, la influencia del contexto social sobre la minusvalía implica la combinación de elementos discapacitantes (exclusión social y discriminación) sobre la persona. Según la autora, el modelo social clásico se centró en el estudio de la relación de las personas con el contexto social y la discriminación olvidando la minusvalía como problema. El efecto de esta interpretación en los movimientos de las personas con discapacidad la búsqueda de la eliminación de la discapacidad, presentando una muy fuerte resistencia a considerar la minusvalía como un aspecto relevante para el análisis político. En palabras de la autora: “al negarnos a hablar de las minusvalías, no reconocemos la realidad subjetiva de la vida cotidiana de muchas personas discapacitadas” (Crow, 1996, p. 241-242). Recuperando la clásica distinción binaria entre insuficiencia/minusvalía y discapacidad, Crow sintetiza la necesidad de un modelo social renovado:

Tenemos que ocuparnos de la discapacidad y de la minusvalía: en los constituyentes externos e internos que dan lugar a nuestras experiencias. La minusvalía alude a la forma de trabajar de nuestro cuerpo y a las consecuencias que se derivan para nuestra vida. La discapacidad se refiere a la reacción y la influencia del mundo exterior en nuestro cuerpo concreto. No podemos comprender plenamente una sin prestar atención a la otra porque, aunque pueden existir de forma independiente, hay también circunstancias en las que interactúan y, aunque comparten algunos aspectos en su forma de operar, el equilibrio entre discapacidad y minusvalía, su influencia y las explicaciones de sus respectivas causas y efectos varían según la situación de cada individuo en cada momento de que se trate (Crow, 1996, p. 242-243).

Desde este enfoque, la discapacidad sigue siendo la principal preocupación, sin olvidar que, a su lado, se encuentra la minusvalía. Una comprensión global de la experiencia permitiría potenciar el cambio sociopolítico, estructurando y organizando el movimiento de las personas con discapacidad tanto en

el plano individual como en el colectivo, incentivando el desarrollo de “estrategias verdaderamente eficaces para convivir con nuestras minusvalías y afrontar la discapacidad” (Crow, 1996, p. 248), a partir de las cuales se podría consolidar el orgullo. Así, es posible afirmar que toda deficiencia/ minusvalía es política (Ferrante y Venturiello, 2014).

Durante las primeras décadas del siglo XXI también se identifican trabajos que han pretendido recuperar las experiencias evitando la negación del impedimento con la intención de renovar el modelo social. Distintas perspectivas críticas de los estudios sociales sobre discapacidad, como el modelo cultural de la discapacidad y los estudios críticos latinoamericanos en discapacidad, han retornado sobre la inviabilidad epistémica de la distinción entre discapacidad e impedimento. Particularmente, el modelo cultural de la discapacidad, heredero del modelo social clásico, da un paso más en cuestionar la comprensión de las formas que dominan la relación entre salud, normalidad y funcionamiento. En ese objetivo, desestima la ya tradicional distinción entre discapacidad e impedimento, comprendiendo que “la biología y la culturas se retroalimentan, lo que implica no ver los cuerpos como fallos biológicos, sino como entidades socioculturales” (Goodley, 2017, citado en Pérez Dalmeda y Chhabra, 2019, p. 19). En este sentido, aleja el foco del estudio del cuerpo impedido (es decir, de la representación cultural negativa en tanto cuerpo “anormal”) y avanza sobre la problematización de la norma, el discurso y las posibilidades de crear modos alternativos de pensar y representar las corporalidades retando y desestabilizando estereotipos (Pérez Dalmeda y Chhabra, 2019).

Estas consideraciones permiten identificar un aspecto más en el cual la performatividad del capacitismo se encuentra actuando y mediando una relación social que tiene efectos constitutivos en los procesos intersubjetivos de identificación. En el siguiente apartado, intrínsecamente relacionado con este desarrollo, se intenta dar cuenta del modo en que la omisión del impedimento en los estudios sobre discapacidad produjo un efecto en la comprensión sociológica del fenómeno.

b. Sociología de la discapacidad: el enfoque dualista y el paradójico olvido del cuerpo

Bill Hughes y Kevin Paterson (2008), por su parte, señalan una laguna teórica que afecta al modelo social que las perspectivas interaccionistas supieron

abordar. En línea con la crítica de Crow, estos autores afirman que, pese a la crítica al modelo médico, el modelo social “entrega el cuerpo a la medicina y entiende al impedimento en los términos del discurso médico” (Hughes y Paterson, 2008, p. 108). Los autores sostienen que, epistemológicamente, el modelo social debe realizar una autocrítica sobre su herencia dualista y binaria para la comprensión del cuerpo con impedimentos (Hughes y Patterson, 2008). En relación a la concepción dualista del cuerpo, Oliver afirma:

la relación entre discapacidad y desviación se puede entender con referencia a la ausencia de obligaciones y responsabilidades sociales que está explícita en el constructo del papel de enfermo y en la visión negativa de la insuficiencia que prevalece en las sociedades industriales y posindustriales (Oliver, 1998, p. 37).

En referencia a una etapa temprana de consolidación del modelo social, Shakespeare afirmaba que “mencionar el aspecto biológico, admitir el dolor, enfrentarnos a nuestros impedimentos era arriesgarse a que los opresores encontraran evidencia de que, después de todo, la discapacidad realmente tenía que ver con la limitación física” (citado en Hughes y Paterson, 2008, p. 111). El efecto de esta interpretación implicó concebir el cuerpo como sinónimo de deficiencia, como una esencia anatómica, un soporte atemporal, carente de significado y capacidad de agencia.

La mencionada distinción entre discapacidad e impedimento reproduce el problema de las concepciones antitéticas implicadas en las teorías del conocimiento: naturaleza / cultura, intelecto / emociones, conocimiento objetivo / conocimiento subjetivo. Todas ellas se reducen a una distinción entre el conocer y el hacer, la teoría y la práctica, “la mente como el fin y el espíritu de la acción y el cuerpo como sus órganos y medios” (Dewey, 1982, p. 354). Siguiendo a Latour, Campbell (2001) plantea que la ciencia, en la medida en que crea nuevas definiciones de lo que significa ser humano, no desplaza a las viejas versiones, sino que “el humanismo se redistribuye” (p. 4).

Albergando un punto de vista natural y esencialista del cuerpo, el modelo social de la discapacidad impone una barrera conceptual al desarrollo de una sociología del impedimento (Hughes y Paterson, 2008). La principal crítica a este enfoque dualista se centra en que “produce una rigidez teórica que implica la medicalización de los cuerpos de las personas con discapacidad y la politización de sus

vidas sociales” (Hughes y Paterson, 2008, p. 113). Para contrarrestar estas limitaciones, Hughes y Paterson (2008) proponen algunas líneas basadas en el feminismo, el posestructuralismo y la fenomenología para construir las bases teóricas de una nueva sociología del impedimento y reconvertir al cuerpo en un problema sociológico. A los fines de este artículo, solo se retomarán las potencialidades de la noción de “cuerpo fenomenológico” (Hughes y Paterson, 2008, p. 117). Según los autores, una sociología fenomenológica del impedimento representaría la agregación entre conciencia y sensibilidad a las nociones de opresión y exclusión promovidas por el modelo social clásico. Considerando que el cuerpo es el punto de vista sobre el mundo (Merleau-Ponty citado en Hughes y Paterson, 2008), la discapacidad se experimenta desde la perspectiva del impedimento. En este sentido, el cuerpo es cuerpo-sujeto, experiencia vivida y el mundo experimentado es carnal, emocional, cognitivo y cultural, a la vez (Hughes y Paterson, 2008). Desde su perspectiva:

El impedimento (como condición física) no puede escapar a los significados y creencias culturales ni a su incorporación a la estructura social. Por otra parte, la opresión y el prejuicio no pertenecen únicamente al ámbito político, sino que se encarnan en la forma de dolor y ‘sufrimiento’. Tanto lo político como lo físico pertenecen al cuerpo de forma consciente y, de todas formas, pertenecen a lo social en cuanto discurso y ubicación material y espacial (Hughes y Paterson, 2008, p. 119).

A partir de esta perspectiva, que cuestiona la visión cartesiana y entiende a la interacción social como intercorporal e intersubjetiva (Merleau-Ponty citado en Hughes y Paterson, 2008), es posible pensar el orgullo como “un estilo carnal, una manera de ser en el mundo que encarna la resistencia a las tiranías estéticas y personifica una nueva política de la propiocepción” (Hughes y Paterson, 2008, p. 120).

Dimensiones analíticas críticas para reconstruir los sentidos de la experiencia de discapacidad

En el año 1990, Mike Oliver señalaba la necesidad de romper el enfoque individualista de la discapacidad centrado en la cualidad de la persona signada por un estigma como “desacreditado” o “desacreditable” por su diferencia (Goffman, 2021b, p. 16). Sin embargo, el propio Oliver es quien muestra la urgencia de dar cuenta de las experiencias colectivas de las personas con discapacidad, atendiendo a la discriminación y la opresión (Oliver, 1990 citado en Keith, 1996, p. 93). En el tal sentido, aquí se

intentará responder: ¿Qué conceptos y abordajes, desde la perspectiva del interaccionismo, podrían dotar de herramientas metodológicas al estudio de la discapacidad como problema sociológico y contribuir al desarrollo de estrategias prácticas al movimiento de personas con discapacidad en la lucha por el reconocimiento?

Retomaremos la premisa inicial de este trabajo, según la cual, la discriminación por discapacidad sucede en las interacciones de la vida cotidiana, entre el encuentro de personas con y sin discapacidad. Jenny Morris sostiene: “Uno de los mayores problemas de las personas discapacitadas es que todos estos mensajes despreciativos que recibimos todos los días del mundo no discapacitado que nos rodea forman parte de nuestra forma de pensar sobre nosotras mismas” (Morris citada en Keith, 1996, p. 93). En consecuencia, se entiende que las herramientas para luchar contra los procesos de estigmatización también deberían considerar el análisis de los procesos de socialización (de particular interés para el interaccionismo simbólico) dado que podrían constituir un terreno fértil para la emergencia de análisis críticos de las experiencias en contextos situados.

En línea con Morris, Coleman Brown (2013) trasciende la concepción goffmaniana del estigma como propiedad hacia una noción de estigmatización que contempla una “percepción construida humanamente, en constante cambio, que legitima nuestras respuestas negativas a las diferencias humanas” (Ainlay y Crosby citados en Coleman Brown, 2013, p. 157). La autora identifica la necesidad de analizar multidisciplinariamente las formas reales de estigmatización, incluyendo sus paradojas y partiendo del estudio de los elementos que componen el estigma: el miedo (componente afectivo), los estereotipos (componente cognitivo) y el control social (componente conductual) (Coleman Brown, 2013).

A continuación, se sintetizan tres consideraciones teórico-metodológicas provenientes del interaccionismo simbólico que podrían enriquecer el abordaje epistemológico del modelo social clásico: a) observar las interacciones mixtas; b) Analizar las respuestas frente a los procesos de estigmatización; c) Reconstruir empíricamente las experiencias de reivindicación y orgullo.

a. Observar las interacciones sociales mixtas

Si el estigma, para Goffman (2021b), es resultado de las consideraciones situacionales y

de las interacciones sociales entre lo común y lo anormal (Oliver, 1998), constituirán instancias de especial interés los denominados “contactos mixtos” (Goffman, 2021b, p. 26), en los cuales estigmatizados y “normales” comparten una misma situación social. Desde el feminismo, Lois Keith comprende

Es esencial establecer un diálogo con otras personas discapacitadas y no aislarnos de las personas que pueden ayudarnos a interpretar y analizar nuestro mundo. No debemos pensar que somos de otro mundo por el mero hecho de ser físicamente diferentes y necesitamos una visión amplia, política, de las fuerzas que operan en estos encuentros sociales individuales. Nuestros debates con otras personas discapacitadas y con quienes, sin serlo, viven y trabajan con nosotras y son nuestras aliadas suponen que no todos nuestros encuentros con el mundo nos dejarán la sensación de tratarse de «encuentros con personas extrañas» (Keith, 1996, p. 106-107).

La autora propone politizar y colectivizar las fuerzas que operan en la interacción social de la vida cotidiana en un sentido amplio. Sobre todo, para la visibilización de aquellos encuentros que adoptan sentidos humillantes, paternalistas, insensibles o molestos con “personas extrañas” (Keith, 1996: 88). Explorar las actitudes de personas sin discapacidad y las nociones que estas personas tienen acerca del cuerpo capaz podría implicar un cambio epistemológico que problematice la normalidad y arroje luz sobre la evolución de la sociedad y la cultura contemporánea (Pérez Dalmeda y Chhabra, 2019).

La sociología interaccionista es útil para comprender la manera mediante la cual cualquier individuo puede estar presente en la interacción y, a su vez, cómo la interacción contribuye al refuerzo de su individualidad entendida como potencialidad del actuar significativo en distintas condiciones ambientales (Breviglieri, 2005). Desde un enfoque metodológico interaccionista al interior de los *Disability Studies*, Keith reconoce:

No debería despreciarse el examen detallado del significado de las sonrisas, los gestos paternalistas, las preguntas, las miradas, las faltas de educación y el rechazo como elemento propio de un individualismo apolítico ni relegarse a los estudios psicológicos. El análisis de estos hechos, aparentemente menores, pero, en realidad, muy significativos en la vida de las personas discapacitadas, de lo que significan y de los efectos que producen en nosotras, forma parte del progreso político que estamos llevando a cabo las personas discapacitadas (Keith, 1996, p. 93).

En estas palabras queda en evidencia la importancia de la politización del impedimento en la generación de estrategias para la lucha con toda mirada capacitista. En relación con este planteo, Campbell expresa que las prácticas performativas del capacitismo que promueven separación entre lo normal-anormal, lo humano-no humano, no sólo son represivas, sino que son productivas, es decir, contienen narrativas acerca de quiénes somos y cómo deberíamos ser (Campbell, 2001, p. 4).

b. Analizar las respuestas frente a los procesos de estigmatización

Goffman señala que un rasgo característico de la situación vital de la persona estigmatizada se refiere a la aceptación de un trato no esperado en la interacción que conlleva a una realización dramática (2021a, p. 44) respondiendo a las formas esperables de la visibilidad de un rol. Por ejemplo, “actuar” estereotipadamente de discapacitado, o bien, “actuar” ocultando los rasgos del impedimento que podrían resultar estigmatizantes en contextos públicos. Lejos de toda reacción de corrección o victimización, Keith encuentra que “ejercer como discapacitada durante todo el día puede convertirse en un proceso agotador” (1996, p. 89). Responder estereotipadamente a la construcción social del estigma no constituye una opción viable para un modelo de interpretación social que entiende a la discapacidad como un elemento de ruptura que se corporiza en los procesos de socialización naturalizados. Siguiendo a Goffman, es sociológicamente relevante preguntarse “¿de qué modo las personas responden a la estigmatización?” (2021b, p. 21), o bien, ¿cuáles son las tácticas de resistencia (Breviglieri, 2005) que las personas construyen en los procesos de estigmatización?

Goffman (2021a) da cuenta de la existencia de un juego entre el ocultamiento y la visibilidad de materiales en la actuación individual — o bien, las discrepancias entre la apariencia y la realidad total — en pos de sintetizar estándares ideales en público (que responden a los estándares más legítimos en cada contexto) a expensas del sacrificio privado. Mediante estas actuaciones los actores mantienen o modifican su estatus, posición o lugar social, analizando las pautas de conducta consideradas adecuadas apropiadas, coherentes, embellecidas, o bien articuladas, y las formas en las que se realizan (con facilidad, torpeza, conciencia o no) (Goffman, 2021a).

Para Keith (1996) es muy importante que las personas con discapacidad se reúnan en pos de examinar las experiencias comunes y compartir

las formas de opresión vivenciadas. Analizar las reacciones y respuestas de las personas ante situaciones capacitistas implica un paso más en la comprensión de las relaciones de poder operantes mediante el estigma. La autora señala múltiples situaciones de interacción en las cuales se espera que las mujeres con discapacidad adopten posturas pasivas y agradecidas, ocultando la ira justificada por el lugar social estigmatizado que se les otorga. Al respecto, reflexiona: “como la mayor parte de las personas discapacitadas que conozco, he trabajado mucho para dominar un conjunto de técnicas de resistencia para los encuentros que nos obligan a responder” (Keith, 1996, p. 104). Entre esas técnicas para sostener la socialización identifica la evitación, la ignorancia, la ironía, el sarcasmo, el papel pedagógico frente a preguntas impertinentes (aunque lo caracteriza como agotador y recomienda adoptarlo para relaciones cercanas), la previsión de dificultades, la anticipación y, en caso de ser necesario, el enojo (Keith, 1996). Estas tácticas de resistencia contra humillaciones cotidianas que cuestionan las capacidades y dignidad de las personas constituyen armas contra el poder normalizador y disciplinario (Breviglieri, 2005).

c. Reconstruir empíricamente las experiencias de reivindicación y orgullo

Si bien el análisis de Goffman no llegó a visibilizar los orígenes estructurales de los prejuicios y la discriminación, ofrece un camino valorado para comprender las experiencias. Su teoría del estigma:

Es útil porque desenreda los procesos que construyen tanto lo normativo como lo desviado y revela los paralelismos entre todas las formas de opresión cultural y, al mismo tiempo, permite que las identidades devaluadas específicas permanezcan a la vista, esencialmente resitúa el ‘problema’ de la deficiencia en el cuerpo de la persona con discapacidad en el marco social de ese cuerpo (Garland-Thompson citado Revuelta y Hernández, 2021, p. 23).

Carolina Ferrante, señala que, para Goffman, “las personas con discapacidad, en tanto estigmatizadas, se hallan atravesadas vitalmente por el problema del reconocimiento” (Ferrante, 2020, p. 6). Este problema no se reduce sólo a violencias simbólicas (Bourdieu y Passeron, 1977, p. 44), sino que los efectos de la estigmatización capacitista son materiales y concretos, expresándose en una escasa participación social y dificultades en el acceso a la educación y el empleo.

Si se comprende que es posible disputar y transformar los capitales relacionales que se ponen en juego en esos procesos de socialización, también será posible interpretar que pueden darse procesos de re-socialización en contextos donde los efectos subjetivos del poder y sus variaciones con respecto a la tendencia general puedan adquirir un carácter emancipatorio (Ferrante y Ferreira, 2010). En estos procesos de socialización es posible encontrar tránsitos y circulaciones a partir de los cuales los sujetos construyen su identidad en una trama narrativa (Arfuch, 2007). Esto supone una resignificación constante del autorreconocimiento, sintetizando acontecimientos de la historia singular y relaciones de conflicto o de colaboración, que hacen comprensible la vida y la identidad por medio del relato (Ricoeur, 2006; Arfuch, 2007) otorgando sentido al pasado, al presente y a los proyectos, cada vez que el sujeto produce una “semantización” (Bertaux, 1999, p. 12) en base a elementos de significados tomados del universo simbólico circundante. En este sentido, Keith sostiene:

Para que las personas discapacitadas se relacionen con las demás sin perder su confianza en sí mismas y sin consecuencias lesivas, tenemos que comprender lo que sucede. Tenemos que aprender a canalizar estas experiencias, filtrarlas, darles sentido, manteniendo nuestra dignidad y nuestro derecho a desarrollar nuestros asuntos cotidianos a nuestro modo, con independencia e intimidad (Keith, 1996, p. 89).

Las experiencias pueden ser pensadas como un proceso ininterrumpido de ensamblaje de acciones interconectadas, en donde la interpretación que se impone es la que demarca el sentido de la acción. Las acciones tienen un carácter performativo y la interpretación es un proceso en la interacción. Al “comprender lo que sucede” (Keith, 1996) interesa dar cuenta tanto de las acciones que producen consecuencias e interpretaciones válidas (aquellas que se vuelven colectivas), así como de aquellas acciones que disputan las interpretaciones colectivas desprendidas de las convenciones históricas en búsqueda de instituir un nuevo sentido.

En los últimos años, la literatura abocada al problema social de la discapacidad ha puesto el foco de análisis en la cuestión del reconocimiento como modo de resignificación de las identidades y de reivindicación de derechos. Algunas de las posibles líneas de acción sugieren que el reconocimiento se materializa en la praxis, en la eliminación de barreras y en el desarrollo de las potencialidades de las personas (Miguez *et al.*, 2017). Otros abordajes sugieren que

es posible la reivindicación de la experiencia a partir de analizar críticamente la constitución del “binomio autosuficiencia / fragilidad” (Vite Hernández, 2020, p. 14), estrechamente vinculada con la relación entre impedimento y discapacidad. La filósofa mexicana, Diana Vite Hernández (2016), señala que el binomio autosuficiencia / fragilidad configura el imaginario social de representaciones positivas sobre la autosuficiencia (Vite Hernández, 2020) erigida sobre políticas neoliberales que privilegian el individualismo, el discurso de la epidemiología y la salud pública que introdujeron la idea de que la vulnerabilidad humana ante las enfermedades era algo posible de controlar (Lock y Nguyen, 2010), la competencia de mercado, el éxito y la completud sustentada en la propia valía; al tiempo que se configuró un imaginario negativo sobre la fragilidad de la condición humana (Vite Hernández, 2020). De esta manera,

la autosuficiencia – corporal, moral y económica – es construida por el capacitismo como una metacapacidad que produce un ser, estar y hacer en el mundo a través de un privilegio de gozar con ciertas capacidades, tejido con la constitución de otras normas impuestas por el patriarcado, el capitalismo y el racismo (2016, p. 15-16).

Según Asun Pié (citada en Vite Hernández, 2020), poner en el centro la fragilidad implica reconocer los procomunes del cuerpo (la sensibilidad, el dolor, la caducidad, lo corpóreo), así como ampliar los marcos de inteligibilidad de condiciones que desbordan la norma, reconociendo la diversidad de vidas y cuerpos. La fragilidad se relaciona con la estructura social y la sociabilidad en dos dimensiones: la gestión desigual de los modos en que se asegura la vida y los modos en los que se constituyen las relaciones de interdependencias y cuidados (Vite Hernández, 2020).

A partir del reconocimiento de la fragilidad, la vulnerabilidad, el goce, la fuerza, el desafío, las personas que han sido estigmatizadas encontraron formas de cuestionar las condiciones materiales cotidianas que impone la construcción social de la discapacidad y el capacitismo (entre ellas, el desempleo, la pobreza, la segregación educativa, la violencia, la inaccesibilidad). Una de esas formas de cuestionamiento la constituye el orgullo. Sin embargo, el activista y poeta Eli Clare afirma “el orgullo por la discapacidad no es algo fácil de conseguir. La discapacidad ha sido empapada de vergüenza, vestida de silencio, arraigada en el aislamiento” (Clare citado en Mareño Sampertegui, 2021, p. 395).

La sociología de las emociones ha señalado que el orgullo es el signo de una relación social segura

y confiable, mientras que, la vergüenza da cuenta de un vínculo amenazado o inseguro cuando el sujeto siente rechazo, distancia o infravaloración de su propia imagen desde la perspectiva del otro (Bericat Alastuey, 2000). Desde las perspectivas feministas estudiosas de los *Disability Studies*, se señaló la relevancia de estudiar lo emocional, lo personal, lo cotidiado y lo privado para comprender la dimensión psico-emocional de lo que el contexto anglosajón se nombró como “discapacitismo” (Thomas citada en Ferrante, 2020). A lo largo de este recorrido conceptual desde la perspectiva de la interacción social, emerge como relevante la posibilidad de identificar y describir la tensión entre la estigmatización (y sus componentes: los estereotipos, la vergüenza, el miedo, el control social) y el orgullo mediante las vivencias reales, recuperando las subjetividades de las personas con discapacidad. Sólo será posible indagar sobre las potencialidades transformadoras que devienen del sentimiento de orgullo mediante investigaciones empíricas que analicen las luchas contra-capacitistas desde la perspectiva de los actores sociales.

Palabras de cierre para seguir elaborando

Con la intención de comprender algunos aspectos del origen y la consolidación de los estudios sobre la discapacidad desde el punto de vista sociológico, este artículo de carácter estrictamente teórico propuso recuperar las contribuciones de Goffman, como referente del interaccionismo simbólico, en diálogo con los postulados de los *Disability Studies*. Se observó que el modelo social de la discapacidad anglosajón emergente en la década del sesenta optó por justificar su perspectiva materialista y crítica a partir de conceptos como ideología, opresión y dominación, dando cuenta, principalmente, de los procesos institucionales y políticos mediante los cuales la discapacidad constituye una forma de discriminación. Sin embargo, los debates que tuvieron lugar en las décadas posteriores, demostraron que esos procesos de discapacitación no pueden ser entendidos sin incorporar la vivencia subjetiva de las personas que atraviesan la estigmatización en sus vidas cotidianas.

A lo largo del artículo, se postularon las principales críticas que corrieron al interaccionismo del seno del modelo social, cuestionando el enfoque dualista moderno que fundamentó la división entre impedimento y discapacidad y que resultó en el olvido del cuerpo por parte de los estudios sociológicos. Por otra parte, una relectura de la obra de Goffman,

permitió la identificación de dimensiones analíticas desde la perspectiva crítica para reconstruir los sentidos de las experiencias. Se señaló la relevancia de observar empíricamente las interacciones sociales mixtas entre personas asignadas con y sin discapacidad, las respuestas subjetivas frente a situaciones de estigmatización y las experiencias de reivindicación y orgullo en las luchas por el reconocimiento. Estos enfoques permiten dar cuenta de las acciones que producen consecuencias o interpretaciones válidas, focalizando el interés metodológico acerca de las formas en que los procesos interactivos subjetivos se gestan en ámbitos micro y se articulan en otras escalas (Nardacchione y Pereyra, 2022).

Volver a pensar la estigmatización como un proceso que enlaza las experiencias micro y macro sociales permite la comprensión encarnada y politizada de la discapacidad, mediante la cual el movimiento de personas con discapacidad exige el desmantelamiento de la dominación y la construcción de una “nueva mirada no deshumanizante” (Ferrante, 2020, p. 22) para el conjunto de la sociedad. En tal sentido, el estigma, los sentimientos de bronca o indignación causadas por la discriminación, podrían convertirse en lucha política, en la intención de transformar lo dado y exigir un reconocimiento que devenga en orgullo (Ferrante y Venturiello, 2014).

En futuros artículos resultará de particular interés indagar de qué manera los estudios críticos en discapacidad han interpelado y (re)elaborado las premisas del modelo social en convergencia con los estudios feministas y decoloniales, para incorporar herramientas teórico-metodológicas en la comprensión de los procesos de estigmatización situados en los contextos latinoamericanos.

Referencias bibliográficas

- Angelino, M. (2009). Ideología e ideología de la normalidad. En A. Rosato y M. A. Angelino (coords.). *Discapacidad e ideología de la normalidad* (págs. 133-154). Noveduc.
- Arfuch, L. (2007). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. FCE.
- Barton, L. (2008). (comp.) *Superar las barreras de la discapacidad*. Morata.
- Becker, H. (2012). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Siglo XXI.
- Bericat Alastuey, E. (2000). La sociología de las emociones y las emociones en la sociología. *Papers*, 62, pp. 145-176.
- Bertaux, D. (1999). El enfoque biográfico: su

- validez metodológica, sus potencialidades. *Proposiciones*, número 29.
- Bourdieu, P. y Passeron J-C. (1977). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Laia.
- Breviglieri, M. (2005). Poder habitar. Pensar la dignidad sin hablar el lenguaje de la capacidad de actuar. *Coloquio Internacional La reconnaissance dans les sociétés contemporaines*. 18° Encuentro del Centro Jacques Cartier. Lyon, 5 y 6 de diciembre de 2005.
- Campbell, F. A. K. (2001). Inciting Legal Fictions: Disability's Date with Ontology and the Ableist Body of the Law. *Griffith Law Review*, 42(10), 42-62.
- Campbell, F. A. K. (2008). Exploring internalized ableism using critical race theory. *Disability & Society*, 23(2), 151-162. <https://doi.org/10.1080/09687590701841190>
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI.
- Coleman Brown, L. (2013). Stigma: an enigma demystified. En Davis, L, (Ed.). *The Disability Studies Reader* (pp. 147-160). Routledge.
- Crow, L. (1996). Nuestra vida en su totalidad: renovación del modelo social de la discapacidad. En J. Morris (comp.) *Encuentro con desconocidas. Feminismo y discapacidad* (págs. 229-250). Narcea.
- Dewey, J. (1982). *Democracia y Educación*. Losada.
- Dubet, F. (2007). *La experiencia sociológica*. Gedisa.
- Dubet, F. (2013). *El declive de la institución*. Gedisa.
- Ferrante, C. (2020). La "Discapacidad" como estigma: una mirada social deshumanizante. Una lectura de su incorporación temprana en los Disability Studies y su vigencia actual para América Latina. *Revista Pasajes*, núm. 10, pp. 01-26.
- Ferrante, C. y Venturiello, M. (2014). El aporte de las nociones de cuerpo y experiencia para la comprensión de la "discapacidad" como asunto político. *Revista Chilena de Terapia Ocupacional*, 14(2), 45-59.
- Ferreira, M. y Ferrante, C. (2010). El habitus de la discapacidad: la experiencia corporal de la dominación en un contexto económico periférico. *Política y Sociedad*, 47(1), 85 -104.
- Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. Caronte Ensayos.
- Goffman, E. (2021a). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Goffman, E. (2021b). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu.
- Hughes, B. y Paterson, K. (2008). El modelo social de la discapacidad y la desaparición del cuerpo. Hacia una sociología del impedimento. En L. Barton (comp.) *Superar las barreras de la discapacidad* (págs. 107-123). Morata.
- Hunt, P. (1966). *Stigma. The experience of Disability*. Geoffrey Chapman.
- Keith, L. (1996). Encuentro con personas extrañas: reacciones ante las mujeres discapacitadas. En J. Morris (comp.) *Encuentro con desconocidas. Feminismo y discapacidad* (págs. 87-108). Narcea.
- Lock, M. y Nguyen V-K. (2010). *An anthropology of biomedicine*. Blackwells
- Mareño Sempertegui, M. (2021). Una aproximación a la teoría crip: La resistencia a la obligatoriedad del cuerpo normativo. *Espacio Abierto*, 24, 377-429.
- Meccia, E. (2019) (director). *Biografía y sociedad. Métodos y perspectivas*. EUDEBA-UNL.
- Miguez, M., Ferrante, C. y Bustos García, B. (2017). Luchas por el reconocimiento y la discapacidad. *Onteaiken*, 23, 70-82.
- Morris, J. (1996) (comp.) *Encuentro con desconocidas. Feminismo y discapacidad*. Narcea.
- Nardacchione, G. y Pereyra, S. (2022). Más acá de la interpretación. Aportes del pragmatismo para las ciencias sociales. En G. Pérez y M. Armelino (comp.), *Luz de giro. Nuevas reflexiones sobre filosofía y métodos de las ciencias sociales* (págs. 61-78). UNGS Editorial.
- Oliver, M. (1990). The individual and social models of disability. *Joint Workshop of the Living Option Group and the Research Unit of the Royal College of Physicians on "People with established locomotor disabilities in hospitals"*.
- Oliver, M. (1998). ¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada? En L. Barton. (comp.) *Discapacidad y sociedad* (págs. 34-58). Morata.
- OMS (2001). Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud. https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA54/sa5418.pdf
- ONU (2006). Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. <https://www.un.org/esa/socdev/enable/documents/tccconvs.pdf>
- Pérez Dalmeda, M. y Chhabra, G. (2019). Modelos teóricos de discapacidad: un seguimiento del desarrollo histórico del concepto de discapacidad en las últimas cinco décadas. *Revista Española de Discapacidad*, 7(1), 7 – 27.
- Revuelta, B., & Hernández, R. (2021). Estudios críticos en discapacidad: aportes epistemológicos de un campo plural. *Cinta de Moebio*, (70), 17-33.

- Ricoeur, P. (2006). La vida: Un relato en busca de narrador. *Ágora. Papeles de filosofía*, 25(2), 9-22.
- Rojas Campos, M. (2015). Discapacidad en clave decolonial. Una mirada de la diferencia. *REALIS*, 5 (1), 175-202.
- Santos, W. (2023). Deficiência avaliada pela interação social: contribuições a partir de uma releitura de Erving Goffman. *Cahiers franco-latino-américains d'études sur le handicap*, (1). https://dx.doi.org/10.56078/cfla_discapacidad.218
- Shakespeare, T. (2013). The Social Model of Disability. En L. J. Davis (ed.): *The Disability Studies Reader* (págs. 197-204). Routledge.
- Terzaghi, M. (2014). Los niños, los médicos, la medicalización. En G. Dueñas (comp.). *La patologización de la infancia* (págs. 95-103). Noveduc.
- Toboso, M. (2017). Capacitismo. En L. Platero, M. Rosón y E. Ortega (eds.) *Barbarismos queer y otras esdrújulas* (págs. 73-81). Bellaterra.
- UPIAS (1976). *Fundamental Principles of Disability. The Union of the Physically Impaired Against Segregation and The Disability Alliance*. Londres.
- Vite Hernández, D. (2020). La fragilidad como resistencia contracapacitista: de agencia y experiencia situada. *Nómadas*, (52), 13-27. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n52a1>
- Zuttió, B. y Sánchez, C. (2009). La exclusión como categoría de análisis. En A. Rosato y M. A. Angelino (coords.). *Discapacidad e ideología de la normalidad* (págs. 179-186). Noveduc.

Citado. Rapanelli, Antonella (2024) "Diálogos entre los disability studies y la sociología interaccionista de Erving Goffman. Potencialidades teóricas para la reivindicación de la experiencia" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°44. Año 16. Abril 2024-Julio 2024. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 32-46. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/629>

Plazos. Recibido: 22/12/2023. Aceptado: 20/02/2024.

Escolha da habilitação no curso de letras: sensibilidades nos processos de ensino e aprendizagem de línguas

Selecting a specialization in the language and literature course: sensitivities in language teaching and learning processes

Lima, Beatriz Kyanne Pereira de*

Universidade Federal de Viçosa, Brasil.

beatriz.kyanne@ufv.br

Assis, Joziane Ferraz de**

Departamento de Letras. Universidade Federal de Viçosa, Brasil.

joziane.assis@ufv.br

Resumo

Ao final do primeiro período do curso de Letras da Universidade Federal de Viçosa/Brasil, os graduandos devem decidir qual habilitação seguir (Português e Literaturas de Língua Portuguesa, Português-Ingês, Português-Francês ou Português-Espanhol). Esta pesquisa teve como objetivo identificar quais são as emoções envolvidas nesse processo e as motivações para essa escolha. Os participantes assistiram a uma oficina de escrita autoetnográfica que ministramos, ao final da qual, escreveram uma narrativa autoetnográfica relativa às experiências no primeiro período do curso. Após essa etapa, analisamos e interpretamos os dados gerados em diálogo com o referencial teórico da Sociologia dos Corpos/Emoções. Como resultado, identificamos principalmente as seguintes emoções: dúvida, insegurança, felicidade, certeza. Constatamos como motivações para a escolha: o sentir-se confortável no ambiente de ensino e aprendizagem de disciplinas relacionadas à habilitação escolhida, a presença de emoções positivas ligadas à habilitação, a oferta de trabalho após a graduação, e a definição prévia à entrada na universidade em virtude das experiências e in experiências com línguas na Educação Básica e/ou na adolescência. Dessa forma, identificamos que as sensibilidades influenciam a decisão pela habilitação, uma vez que essa escolha impacta o futuro profissional dos estudantes e, se for mal conduzida, pode levar à frustração, arrependimento e infelicidade.

Palavras-chave: Emoções; Letras; Autoetnografia; Ensino e aprendizagem de línguas; Formação docente.

Abstract

At the end of the first semester of the Language and Literature program at the Federal University of Viçosa/Brazil, students must decide which specialization to pursue (Portuguese and Literatures in Portuguese, Portuguese-English, Portuguese-French, or Portuguese-Spanish). This research aimed to identify the emotions involved in this process and the motivations behind these choices. Participants attended a workshop on autoethnographic writing that we conducted, after which they wrote an autoethnographic narrative about their experiences in the first semester of the program. Following this stage, we analyzed and interpreted the data in dialogue with the theoretical framework of Sociology of Bodies/Emotions. As a result, we primarily identified the following emotions: doubt, insecurity, happiness, and certainty. Motivations for the choice were observed to include feeling comfortable in the teaching and learning environment of subjects related to the chosen specialization, the presence of positive emotions associated with the specialization, employment prospects after graduation, and pre-existing decisions made before entering the university based on experiences and lack of experiences with languages in Basic Education and/or adolescence. Thus, we identified that sensitivities influence the specialization decision, as this choice impacts students' future professional paths, and if mismanaged, it can lead to frustration, regret, and unhappiness.

Keywords: Emotions; Language and literature course; Autoethnography; Language teaching and learning; Teacher education.

* Graduada em Letras Português-Espanhol pela Universidade Federal de Viçosa, Brasil. Bolsista Pibic/FAPEMIG 2021-2022. Professora de Língua Espanhola e Língua Inglesa. ORCID: 0000-0002-6185-2245

** Professora de Língua Espanhola na Universidade Federal de Viçosa, atuando no Programa de Pós-graduação em Letras e na graduação dos cursos de Letras e Secretariado Executivo Trilíngue. Doutora em Língua e Cultura pela Universidade Federal da Bahia. Membro da RedISS - Red Internacional de Sociologia das Sensibilidades. Desenvolve pesquisas principalmente nos seguintes temas: formação de professores de Espanhol, autoetnografia e interculturalidade. ORCID: 0000-0002-8330-9198

Escolha da habilitação no curso de letras: sensibilidades nos processos de ensino e aprendizagem de línguas

Introdução

Este artigo apresenta resultados de uma pesquisa que investigou as motivações e emoções implicadas na decisão por uma das habilitações do curso de graduação em Letras (Português e Literaturas de Língua Portuguesa, Português-Inglês, Português-Francês ou Português-Espanhol) da Universidade Federal de Viçosa (UFV), localizada na cidade de Viçosa, em Minas Gerais, região sudeste do Brasil. Essa decisão é tomada pelo estudante ao final do primeiro período do curso. Tal pesquisa representou também a introdução da autoetnografia e do estudo das emoções sob o viés da Sociologia dos Corpos/Emoções nas investigações em Linguística Aplicada (LA) no Departamento de Letras da UFV, ampliando, assim, as possibilidades de pesquisa na área.

Observando nossas experiências de sala de aula e o depoimento de uma ex aluna da graduação em Letras Português-Espanhol da UFV publicado em um livro sobre os dez anos da Lei N° 11.161/2005¹ (Lei N° 11.161, 2005) no Brasil, atentamos para a necessidade de compreender como as emoções no contato com os estudos em línguas influenciam as escolhas feitas por estudantes e professores de línguas. Segundo a autora do depoimento, a paixão de sua primeira professora de espanhol a tocou profundamente a ponto de também se apaixonar e escolher seguir os estudos em Espanhol, conforme reprodução a seguir:

Em 2011, o curso de Letras entrou na minha vida como uma bomba. Eu me sentia perdida naquele mundo universitário, cheio de teorias estranhas que, naquele momento, não eram compatíveis com o que eu imaginava que seria um curso de formação de professores (...). Foi nesse ponto

que o espanhol me conquistou porque trouxe um diferencial: pensar sobre o ensino e sobre a formação de professores (...) No momento em que ela (a professora) entrou em sala ensinando a língua a partir da mesma e com uma paixão tal, ela conseguiu levar o amor que ela tinha pelo espanhol para cada aluno ali (...) E eu, que até o momento estava convencida pela ideologia capitalista de que o inglês era a melhor habilitação a seguir, me rendi àquela língua ritmada e adquiri a paixão da professora (Freitas, 2016, p. 221-222).

O testemunho não deixa dúvidas do forte apelo afetivo que foi determinante para a decisão de optar por estudar Espanhol. Além disso, o depoimento alerta para o papel social da formação de professores de línguas, seja porque aumenta a compreensão do mundo a partir do conhecimento de uma nova língua-cultura (Mendes, 2004), seja porque adquire uma profissão que lhe permite a ascensão social.

Nesse sentido, nos interessamos por conhecer mais detidamente como ocorre a opção dos estudantes pela habilitação no curso de graduação em Letras. Tivemos como objetivo geral, portanto, identificar as emoções de estudantes calouros, emoções entendidas como construtos sociais compreendidos cognitivamente, ao fazer a opção pela habilitação dentro do curso de Letras, e as motivações que levam à escolha da habilitação.

Como objetivos específicos, buscamos investigar a relação entre as emoções e os processos de ensino e aprendizagem realizados pelos estudantes durante o primeiro período do curso; compreender os processos histórico-sociais que permeiam a atividade discente para além das questões observadas na superfície da sala de aula; articular sociabilidades, vivencialidades e sensibilidades em contextos de aprendizagem e ensino de línguas; e utilizar a autoetnografia como estratégia metodológica inovadora na pesquisa em Linguística Aplicada na UFV, articulando teoria, prática e reflexão docente.

1 A Lei N° 11.161/2005 instituiu a obrigatoriedade de oferta da Língua Espanhola nas escolas de Ensino Médio do Brasil. Mais informações em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2005/lei-11161-5-agosto-2005-538072-publicacaooriginal-31790-pl.html>

Para auxiliar no processo de autorreflexão dos graduandos envolvidos na pesquisa, a autoetnografia foi utilizada como mecanismo de escrita sobre suas próprias vivências no curso. Tendo em vista que esta é uma escrita que une o autobiográfico ao cultural e ao social, de certa forma, ela nos mostra como o individual e o coletivo estão entrelaçados. E é através dessa conexão que percebemos como o mundo ao nosso redor exerce influência nas emoções e decisões de cada indivíduo.

A predominância do sujeito nas pesquisas em Ciências Humanas e Sociais, advinda principalmente da virada narrativa dos anos 1990 (Blanco, 2012; Favret-Saada, 2005) trouxe à tona possibilidades outras de apreensão das realidades sociais e linguísticas a partir de percepções pessoais e subjetivas, como é o caso da autoetnografia. Dentro dessa perspectiva, a Linguística Aplicada também se apropriou da virada no modo de compreender e fazer estudo científico, conforme se propôs nesta investigação e também de acordo com Bottura (2019), Moita Lopes (2013), Pardo (2019), Paraquett & Bezerra (2021), Silva (2011) e Souza (2016).

A pesquisa aqui relatada demonstrou a importância da autoetnografia como estratégia metodológica para estudar os processos de ensino e aprendizagem de línguas, a partir da autorreflexão de estudantes de Letras acerca de suas vivências no primeiro período do curso. A pesquisa demonstrou também como as emoções podem descrever e interpretar o mundo social, a partir de experiências individuais construídas através da interação social. Ressaltamos que nossa pesquisa foi financiada pelo programa Pibic/FAPEMIG (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica, Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Minas Gerais). A seguir, descrevemos os procedimentos metodológicos aplicados, os resultados e discussões e as considerações finais sobre o trabalho desenvolvido.

Procedimentos metodológicos

Desenho

Trata-se de pesquisa qualitativa sob o paradigma construtivista, de cunho subjetivo e interpretativo (Rees, 2008). A geração dos dados ocorreu entre maio e setembro de 2022 conforme relatado a seguir.

Participantes

O projeto desta pesquisa passou por avaliação do Comitê de Ética da UFV² (CEP/UFV) – procedimento obrigatório de avaliação das questões éticas envolvidas em toda pesquisa com seres humanos no Brasil. Após a aprovação pelo CEP/UFV, convidamos os estudantes, por e-mail, para participação como voluntários. Foram convidados os ingressantes do curso de graduação em Letras da UFV dos anos de 2019 a 2022. Os participantes manifestaram interesse através da assinatura e envio do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para a coordenadora da pesquisa, procedimento obrigatório para a realização da coleta de dados.

Participaram da pesquisa 12 graduandos, sendo 1 ingressante de 2019, 1 ingressante de 2020, 4 de 2021 e 6 de 2022. Entre as habilitações dos participantes, 2 são de Português-Literatura, 3 de Português-Espanhol e 7 de Português-Ingês. Não tivemos nenhum participante da habilitação Português-Francês. Para manter o anonimato dos participantes, os relatos autoetnográficos foram identificados com a letra R seguida de um número de 1 a 12, como exemplo, R1, R2 etc.

Instrumento

A pesquisa utilizou como estratégia metodológica a autoetnografia, que prevê a escrita de narrativas, de cunho subjetivo e reflexivo-teórico, sobre determinado objeto de estudo – neste caso, as emoções e os processos de aprender línguas no primeiro período do curso de graduação em Letras. A escrita autoetnográfica foi de suma importância para a autorreflexão dos alunos e o entendimento desse processo de escolha que viveram na universidade. Sua utilização se deveu a que essa estratégia metodológica possibilita relacionar diretamente o pessoal ao cultural (Blanco, 2012; Montero-Sierbuth, 2006; Poó Puerto, 2009).

Também sobre esse tema, Poó Puerto (2009) discorre que “... nuestras experiencias son particulares, sí, pero también sociales, que nacen de y desde una cultura sin la que no podemos mirar, porque mirar es algo que hemos aprendido a hacer en ella”³ (p. 17). Assim, essa metodologia abarca questões

² Mais informações em: <https://cep.ufv.br/>

³ Porque entendo que nossas experiências são particulares, sim, mas também sociais, que nascem de e a partir de uma cultura sem a qual não podemos olhar, porque olhar é algo que aprendemos fazer através dela.

sociais e culturais compreendidas nas narrativas individuais dada a relação intrínseca entre o que se vive individualmente e o que se vive no coletivo.

Partindo da ideia de leitura da sociedade pelas autoetnografias, essa estratégia metodológica se torna não apenas relevante, mas também necessária e transformadora para as pesquisas qualitativas (Chubin, 2014; Custer, 2014; Guerrero, 2016). Boragnio (2016) destaca a relação entre o ambiente, o biográfico e as emoções, pois “... los sujetos no estamos en el mundo, sino que nos encontramos inmersos en él y es a través de las experiencias con el ambiente que “... las personas desarrollan aptitudes y sensibilidades específicas que referirán a procesos sociohistóricos”⁴ (Ingold, 2000 como se citó en Boragnio, 2016, p. 26).

Inserido na cultura em que cresceu, cada indivíduo expressa sua posição e sua trajetória segundo o que conhece e vive. De acordo com Poó Puerto (2009), essa “...posición (...) es simultáneamente personal, social, cultural, histórica, múltiple, contextual y colectiva”⁵ (p. 150). E é através da trajetória que o sujeito pode “...explicar cómo los significados dominantes del mundo son encarnados por las personas, por nosotras, y podemos expresar otras miradas sobre lo que el mundo es, donde nuestros deseos y nuestras opresiones tienen sentido”⁶ (Poó Puerto, 2009, p. 150).

Dentre as características da autoetnografia se encontra a de ser uma narrativa subjetiva reflexiva, que envolve uma articulação entre autobiografia e etnografia. Nessa narrativa o autor expressa suas emoções e crenças situadas social, cultural e ideologicamente. “Trata-se de uma reflexão-processo que se dá durante a escrita: escrever para refletir e refletir sobre o que se escreve” (Reis, 2018, p. 78). Outra característica relevante é o fato de ser escrita em primeira pessoa e com variedade de possibilidades de performance escrita (Archer, 2023; Basoni, 2022; Blanco, 2012; Kanashiro, 2015; Versiani, 2005).

4 “... os sujeitos não estamos no mundo, mas estamos imersos nele e é através das experiências com o meio que ‘as pessoas desenvolvem aptidões e sensibilidades específicas’ (2000: 9) que vão remeter aos processos sócio-históricos” (Ingold, 2000 como se citó en Boragnio, 2016, p. 26).

5 “... posición (...) é simultaneamente pessoal, social, cultural, histórica, múltipla, contextual e coletiva” (Poó Puerto, 2009, p. 150).

6 “... explicar como os significados dominantes do mundo são incorporados pelas pessoas, por nós, e podemos expressar outras visões sobre o que é o mundo, onde nossos desejos e nossas opressões fazem sentido” (Poó Puerto, 2009, p. 150).

Procedimentos

Apresentamos a autoetnografia para os participantes da pesquisa, em três oficinas on-line, via Google Meet, intituladas “Oficina de escrita autoetnográfica”, que continham abordagens teóricas, exemplos e exercícios de texto autoetnográfico. As oficinas foram realizadas em 25 e 27 de maio de 2022 para os ingressantes de 2019 a 2021, e em 9 de setembro do mesmo ano, para os ingressantes de 2022, estes convidados posteriormente após concluírem o 1º período do curso.

Ao final de cada oficina, solicitamos a elaboração da narrativa autoetnográfica relativa às experiências no primeiro período de Letras, relacionando tais experiências às emoções identificadas e sua influência no processo de opção pela habilitação a seguir dentro do curso. O relato foi enviado por e-mail para a coordenadora da pesquisa uma semana após cada oficina, contendo reflexões sobre os seguintes pontos: as expectativas antes de entrar no curso, o contato com a literatura, o inglês, o francês e o espanhol, as dúvidas e certezas no processo de escolha e as experiências na habilitação.

Análise dos dados

Os 12 relatos autoetnográficos enviados pelos participantes foram objeto de nossas análises. Utilizamos a análise de conteúdo (Bardin, 1977), considerada como “... um conjunto de técnicas de análise das comunicações, que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens” (p. 38). Dessa forma, lemos cada relato destacando os fragmentos identificados na superfície dos textos cujos temas se alinhavam aos objetivos que tínhamos para a pesquisa. A seguir, elaboramos tabelas com esses dados, organizando o material gerado para sua interpretação. Esta se deu tanto pela recorrência de palavras e ideias quanto pelo estabelecimento de relações entre os dados e o referencial teórico estudado previamente.

De acordo com o material gerado e os objetivos que pretendíamos alcançar com a pesquisa, elencamos as seguintes categorias de análise: 1. emoções na escolha da habilitação; 2. relação entre emoções e processos de ensino e aprendizagem; 3. processos socio-históricos presentes na atividade discente. Posteriormente respondemos a pergunta de pesquisa “*Quais as emoções envolvidas no processo de escolha da habilitação dentro do curso de Letras e como as sensibilidades influenciam nesse processo?*” e concretizamos os objetivos gerais e específicos da pesquisa. Na seção seguinte apresentamos os resultados da pesquisa.

Resultados e discussão

Emoções na escolha da habilitação

As emoções são a forma como experimentamos a vida (Cervio, 2015), pois “... é pelo corpo que percebemos o mundo ao redor e (...) essa percepção causa sensações e emoções ...” (Assis, 2018, p. 88). Isso significa que elas são um elemento básico que experimentamos no cotidiano, o que está de acordo com Bericat (2012), que diz: “De hecho, los seres humanos sólo podemos experimentar la vida emocionalmente: Siento, luego existo” (p. 1)⁷.

Além da compreensão das emoções como inerentes à vivência humana (Bericat, 2000), reconhecemos que o ambiente exerce influência sobre as emoções de cada um. Para Bericat (2012), “... la cultura define qué, cuándo y cómo debemos sentir” (p. 5)⁸, elucidando que as emoções são sociais. É o que se lê no seguinte fragmento: “Las teorías culturales ponen de relieve que las emociones no son meras respuestas biológicas del organismo, sino sentimientos sociales. Estos sentimientos están condicionados por la cultura de una sociedad (sus normas, valores, ideas, creencias, etc.)”⁹ (Bericat, 2012, p. 5).

Ainda consoante com o aspecto social das emoções, Luna (2007) define que “Nosotros hacemos o podemos hacer únicamente lo que nuestro repertorio lingüístico y nuestras prácticas sociales nos permiten hacer” (p. 11)¹⁰. Dessa forma, ao longo da vida, construímos nossas emoções de acordo com as vivências pessoais e com as vivências coletivas, compreendendo aquelas emoções que se adequam ou não aos diversos contextos vividos, expressando-as de acordo com cada momento.

No que concerne à primeira categoria de análise, emoções na escolha da habilitação, nos relatos, foram identificados fragmentos como “*me fez questionar*”¹¹ (R1) e “*mas eu não estava mais tão seguro quanto antes*” (R1), destacando-se emoções como dúvida e insegurança. As mesmas

emoções também foram percebidas no relato de outro participante: “*Meu processo de escolha foi bem simples e tranquilo, mas também tive muitas dúvidas*” (R2).

Ainda com relação à dúvida, essa foi uma emoção que perpassou as narrativas de muitos participantes, como “*eu ainda tinha dúvidas se realmente era aquilo que eu queria*” (R5), “*a minha dúvida quanto à escolha da habilitação*” (R6), “*minha únicas dúvidas eram se eu iria me arrepender no futuro*” (R8), “*queria trabalhar com um idioma que me sentisse confortável e feliz, me desvencilhei de todas as incertezas e dúvidas*” (R9), “*ao longo do semestre tive muitas dúvidas se escolheria a língua espanhola como habilitação*” (R11).

Ademais dessa emoção, outras, como felicidade, estiveram presentes nos relatos como “*acredito ter feito uma escolha feliz*” (R2), “*não penso em trocar ou que estaria mais feliz em outra*” (R3), “*Fiquei feliz com o apoio que me deram*” (R5), “*queria trabalhar com um idioma que me sentisse confortável e feliz*” (R9), “*Se tenho uma certeza é que estou no caminho certo, estou feliz e me realizando*” (R12).

Seguindo as emoções presentes nas narrativas, a certeza foi a terceira mais citada pelos alunos: “*Após lidar com minhas dúvidas, vieram as poucas certezas*” (R8), “*por outro lado, tinha certeza de que queria trabalhar com um idioma que me sentisse confortável e feliz*” (R9), “*Se tenho uma certeza é que estou no caminho certo, estou feliz e me realizando*” (R12).

Outras emoções também foram citadas como medo: “*Acontece que depusitei todas as minhas fichas no processo de escolha e tenho medo de arriscar saindo delas*” (R8), “*Diante de todas essas opções, tive medo de escolher um idioma muito saturado no mercado ou um pouquíssimo procurado, além do medo de não conseguir ensinar a língua escolhida de maneira clara para os meus alunos*” (R9); e paixão: “*eu até gosto do inglês, mas minha paixão mesmo é o espanhol*” (R4), “*Devido à paixão que sempre tive pelo idioma*” (R11).

Por fim, outras emoções citadas foram satisfação: “*estou muito satisfeito com minha decisão*” (R3); preocupação: “*estava diretamente relacionada às minhas preocupações*” (R6); conforto: “*tinha certeza de que queria trabalhar com um idioma que me sentisse confortável e feliz*”; encantamento: “*Nunca tinha passado pela minha cabeça que o espanhol poderia me encantar de tal maneira*” (R10), e fascínio: “*fiquei realmente fascinada com a língua*” (R10).

7 “Na verdade, o ser humano só pode experimentar a vida emocionalmente: Sinto, logo existo” (Bericat, 2012, p. 1).

8 “... a cultura define o que, quando e como devemos sentir” (Bericat, 2012, p. 5).

9 “As teorias culturais enfatizam que as emoções não são meras respostas biológicas do organismo, mas sentimentos sociais. Esses sentimentos são condicionados pela cultura de uma sociedade (suas normas, valores, ideias, crenças etc.)” (Bericat, 2012, p. 5).

10 “Fazemos ou podemos fazer apenas o que nosso repertório linguístico e nossas práticas sociais nos permitem fazer” (Luna, 2007, p. 11).

11 Todos os fragmentos em itálico entre aspas fazem parte dos relatos autoetnográficos dos participantes da pesquisa.

Relação entre emoções e processos de ensino e aprendizagem

Na categoria que analisa a relação entre emoções e processos de ensino e aprendizagem, emoções como conforto por conhecer a língua estiveram estreitamente conectadas ao processo de escolha da habilitação, como se observa no trecho de um participante que optou pela habilitação Português-Inglês: *“Nas aulas de fundamentos de inglês que tivemos, eu me sentia bastante confortável (...) Comparando com as aulas de francês e de espanhol, que eu não conhecia nada (e no começo isso me assustava), eu me sentia bem mais tranquilo”* (R1).

Em um fragmento de outro relato, é possível conectar o conforto ao progresso e desenvolvimento em aula, como em: *“Achei um espaço acolhedor, que quebra aquela sensação de desconforto que se tem ao aprender uma língua na frente de outras pessoas. Me sinto à vontade para errar, e com isso tenho visto um progresso no meu desenvolvimento”* (R8). O estabelecimento de uma boa relação com o ambiente de estudo traz benefícios aos processos de ensino e aprendizagem, conforme assevera Assis (2018):

Os conceitos relacionados às normas estabelecidas referem-se às crenças e normas sociais ligadas às emoções. Nesse caso, espera-se o estabelecimento de uma boa relação entre aluno e professor para o próprio benefício dos processos de ensino e aprendizagem. O relacionamento saudável pode levar, inclusive, a uma identificação de interesses comuns, especialmente, em se tratando da relação entre professores e futuros professores. Há que se considerarem ainda as expectativas e experiências prévias e concomitantes desses alunos com outros professores e as próprias razões que os levaram a escolher o curso de Letras (p. 72).

Outras emoções, como o encantamento com as aulas, causaram dúvida diante das várias opções de habilitação, como se observa em: *“o contato, principalmente, com a língua francesa e a língua espanhola aumentaram a minha dúvida quanto à escolha da habilitação. Era algo novo e que me encantou”* (R6), *“Mas se por um lado eu me sentia perdida nas aulas de literatura e de francês, eu sentia totalmente o oposto nas aulas de espanhol. Nunca tinha passado pela minha cabeça que o espanhol poderia me encantar de tal maneira, fiquei realmente fascinada com a língua. Claro que também tive a sorte grande de ter uma excelente professora”* (R10).

Em contrapartida, emoções como choque e medo ao assistir à aula em uma língua desconhecida,

afastaram alunos de possíveis escolhas, de acordo com os seguintes relatos: *“minha primeira aula de Francês foi um choque (...) Nunca estive com tanto medo de uma disciplina como do Francês”* (R12). Para outro participante, a emoção negativa deu lugar ao ânimo, conforme afirma R9: *“antes de iniciar o curso eu nunca tinha tido nenhum contato com a língua francesa e na primeira aula eu me assustei, a professora deu toda a aula em francês e eu não entendi praticamente nada, com o passar dos dias o meu entendimento foi melhorando cada vez mais e fez com que eu ficasse animada com o desafio de aprender cada vez mais sobre o idioma”*.

Processos socio-históricos presentes na atividade discente

Os processos histórico-sociais identificados nas narrativas autoetnográficas foram analisados em uma terceira categoria. Esses processos influenciam nas emoções e na escolha desses indivíduos. Emoções, como paixão, surgem em destaque *“... a Letras se fez uma opção para o garoto que eu era na época, que gostava de literatura contemporânea e estava apaixonado pelas aulas de inglês do ensino médio”* (R1). Nesse primeiro fragmento a influência das experiências escolares positivas no ensino médio foi determinante para ele. O contato com o inglês durante a adolescência também se mostrou relevante para a escolha da habilitação. R11 afirmou: *“Eu sempre tive muito contato com o inglês fora da UFV e, por isso, tenho mais facilidade com o estudo dessa língua”*. Seguindo na mesma direção do contato prévio, R12 afirmou: *“Foi quando o inglês entrou na minha vida. Amo músicas internacionais, não por acaso as dos anos 80 e 90, pois fizeram parte da minha adolescência”*.

Em contraposição, outros relatos trazem a falta de experiência prévia com algum idioma no ensino básico como um fator que causa receio, conforme se lê a seguir: *“levei em conta, também, minha mínima bagagem como estudante de uma instituição pública e com poucos acessos, o que me despertava certas dúvidas e receios em relação a minha experiência no curso”* (R2) e *“nunca tive aulas de espanhol na escola”* (R3).

O mercado de trabalho também se revelou um elemento socio-histórico importante na decisão pela habilitação. O participante R3 destaca esse fator: *“Eu entendia que cada habilitação era um caminho de vida diferente, cada habilitação tem seu charme pessoal. O mercado de trabalho também era um importante fator a ser levado em conta. Portanto a*

escolha da habilitação dependia de uma certa união entre o interesse de estudo e a garantia de uma boa carreira no futuro". Também o participante R10 afirma a importância do mercado para a escolha da habilitação. Ele afirma *"Por um pequeno período de tempo cogitei o inglês, tendo em vista a importância do idioma para a vida profissional"*.

De fato, a maioria dos participantes da pesquisa (7 de um total de 12) optou pela habilitação Português-Inglês representando em pequena escala o que acontece com os ingressantes em Letras, tendo como justificativas o contato prévio com a língua e/ou as oportunidades do mercado de trabalho. Essa situação nos remete a Scribano (2015; 2013; 2009), segundo o qual, o controle social se verifica no desenvolvimento de emoções comuns para um determinado acontecimento da vida, conforme o que se lê a seguir: "Los mecanismos de soportabilidad social del sistema no actúan ni directa, ni explícitamente como 'intento de control', ni 'profundamente' como procesos de persuasión focal y puntual. Dichos mecanismos operan "casi-desapercibidamente" en la porosidad de la costumbre, en los entramados del común sentido, en las construcciones de las sensaciones que parecen lo más 'íntimo' y 'único' que todo individuo posee en tanto agente social"¹² (Scribano, 2009, p. 146).

Por fim, o contato com a família e pessoas próximas também foi fator determinante em alguns casos. Os fragmentos que seguem ilustram essa afirmação. *"Mas na hora de tomar a minha decisão eu levei em consideração uma conversa que eu tive com uma vizinha"* (R4), *"Criar um laço com as outras alunas do espanhol me deu mais força de vontade para aprender e conseguir continuar"* (R5), *"Em julho, tive a oportunidade de conversar com um nativo falante de francês e a partir deste momento tive sérias dúvidas se deveria escolher o francês como habilitação"* (R11).

Feitas a análise e a interpretação dos dados à luz dos referenciais teóricos, apresentamos a resposta à pergunta de pesquisa e o alcance dos objetivos propostos.

Resposta da pergunta de pesquisa e alcance dos objetivos

Retomando a pergunta de pesquisa "Quais as emoções envolvidas no processo de escolha

12 "Os mecanismos de suportabilidad social do sistema não atuam direta ou explicitamente como "tentativa de controle", nem "profundamente" como processos de persuasão focal e pontual. Esses mecanismos operam "quase-sem-perceber" na porosidade do costume, nas redes do senso comum, nas construções das sensações que parecem o mais "íntimo" e "único" que todo indivíduo possui como agente social." (Scribano, 2009, p. 146).

da habilitação dentro do curso de Letras e como as sensibilidades influenciam nesse processo?", é possível dizer, após as análises dos dados, que estão presentes principalmente as seguintes emoções: dúvida, insegurança, felicidade, certeza. Tal resposta demonstra a complexidade dessa decisão, já que envolve, a um só tempo, emoções contraditórias, como dúvida e certeza, tendo sido mais citada a primeira. Outras emoções apontadas pelos participantes foram medo, paixão, satisfação, preocupação, conforto, encantamento e fascínio, referindo-se à motivação para a escolha. Pelos relatos autoetnográficos, identificamos que as sensibilidades influenciam sobremaneira a decisão pela habilitação, uma vez que essa decisão impacta o futuro profissional dos estudantes e, se for malconduzida, pode levar à frustração, arrependimento e infelicidade.

Notamos ainda a forte presença da família e do mercado de trabalho na escolha da habilitação, impactando de alguma forma tal decisão. Dessa maneira, observa-se a dimensão do meio como fator de influência sobre os estudantes do primeiro período, seja em relação às emoções sentidas seja em relação à própria escolha. A dúvida e a certeza foram emoções recorrentes, tendo sido mencionadas inclusive pelo mesmo estudante, como a indicar que a decisão não dependia somente do interesse do estudante, mas igualmente de outros fatores, como o atendimento de demandas ou sugestões familiares e a oferta de emprego pelo mercado.

No que tange aos objetivos da pesquisa, observa-se que o objetivo geral, "Identificar as emoções de estudantes calouros, emoções entendidas como construtos sociais compreendidos cognitivamente, ao fazer a opção pela habilitação dentro do curso de Letras, e as motivações que levam à escolha da habilitação", foi alcançado. Além das emoções descritas anteriormente, descobrimos as seguintes motivações para a escolha: o fato de se sentir confortável no ambiente de ensino e aprendizagem de disciplinas relacionadas à habilitação escolhida, a presença de emoções positivas ligadas à habilitação, a oferta de trabalho após a graduação, e a definição anterior à entrada na universidade em virtude das experiências e in experiências com línguas na educação básica e/ou na adolescência.

Quanto aos objetivos específicos, inicialmente, destaca-se que o objetivo de "Investigar a relação entre as emoções e os processos de ensino e aprendizagem realizados pelos estudantes durante o primeiro período do curso" foi alcançado na medida em que pudemos averiguar que todos os participantes listaram emoções vivenciadas no primeiro período do

curso, que se mostraram motivadoras ou não para a decisão pela habilitação.

O objetivo de “Compreender os processos histórico-sociais que permeiam a atividade discente para além das questões observadas na superfície da sala de aula”, foi alcançado, tendo sido identificadas como relevantes as experiências prévias ao ingresso no curso, a necessidade de se adequar ao mercado de trabalho e a influência das relações pessoais e familiares para a tomada de decisão sobre a habilitação a escolher, dando a conhecer a profundidade dessa decisão e sua inserção socio-histórica em contexto mais amplo.

No que se refere ao objetivo de “Articular sociabilidades, vivencialidades e sensibilidades em contextos de aprendizagem e ensino de línguas”, nota-se que este foi cumprido, pois, apesar de terem relatado emoções semelhantes em relação ao processo de escolha, dados os riscos que envolvem tal decisão, cada um dos participantes teve suas particularidades no momento da definição, considerando-se suas próprias vivencialidades como determinantes para o processo.

Por sua vez, o objetivo de “Utilizar a autoetnografia como estratégia metodológica inovadora na pesquisa em Linguística Aplicada na UFV, articulando teoria, prática e reflexão docente” foi atingido parcialmente, pois, os relatos autoetnográficos solicitados aos participantes se concentraram na descrição e reflexão sobre suas próprias experiências no curso, sem relação com aporte teórico relacionado à reflexão docente. Tal instrumento metodológico de geração de dados no entanto se mostrou muito frutífero para as pesquisas em LA. Findamos, dessa maneira, a enumeração dos objetivos esperados com a pesquisa aqui relatada e passamos às considerações finais.

Considerações finais

Identificar as emoções auxilia a entender a motivação dos alunos, e quais pontos são exclusivamente ligados ao processo de ensino e aprendizagem, e quais são pontos externos ligados a experiências anteriores e, inclusive, possibilidades futuras para a escolha da habilitação dentro do curso de graduação em Letras. Ademais, essa compreensão abre mais campos para análise desses dados em outras perspectivas, como, por exemplo, o impacto das emoções na aquisição e uso da língua estrangeira, bem como as estratégias de ensino que podem ser adaptadas para lidar com diferentes emoções dos alunos.

Com relação aos medos e anseios, estes refletem de maneira quase unânime uma visão estereotipada das línguas, sua valorização ou desvalorização pelo mercado de trabalho e a importância do contato prévio com esses idiomas. Tal situação é um retrato de como as línguas menos valorizadas pelo mercado são vistas pela sociedade e como o mercado impacta a vida, as emoções e as escolhas dessas pessoas.

Ademais, é possível perceber que sentir determinadas emoções se relaciona intimamente com as oportunidades de acesso que as pessoas têm ao estudo de línguas estrangeiras no Brasil. Referimos tanto a questões sociais quanto econômicas, e isso influencia na escolha pelo curso de Letras, e dentro dessa perspectiva, conseqüentemente na escolha da habilitação. Elencar as emoções envolvidas nesse processo evidencia como as oportunidades prévias à universidade asseguram, muitas vezes, as escolhas, levando a uma decisão mais mercadológica em detrimento de uma decisão estritamente ligada às emoções causadas pelo contato com as línguas no primeiro período do curso.

Essa pesquisa deixa aberto um panorama para novas investigações, seja ampliando a interpretação dos relatos autoetnográficos, considerando-se cada uma das habilitações separadamente, seja realizando um estudo longitudinal com os mesmos participantes para identificar como as emoções se modificam ao longo da graduação, ou mesmo um estudo longitudinal com ingressantes dos anos posteriores a 2022 para acompanhar como se comportam essas emoções e as motivações para a escolha da habilitação.

Dessa forma, concluímos as considerações finais e as descobertas acerca das emoções envolvidas no processo de escolha da habilitação a seguir no curso de graduação em Letras da UFV. Esperamos que esses resultados possam subsidiar outros trabalhos de pesquisa e a própria atividade de ensino para estudantes ingressantes dos cursos de Letras. Consideramos finalmente que a pesquisa contribuiu para a compreensão da formação inicial de professores de línguas em âmbito geral e, ainda, para a compreensão da importância de se conhecer os meandros dessa formação do ponto de vista dos graduandos.

Referências bibliográficas

Archer, C. F. (24 de agosto de 2023). *Angola, meu t(r)emor: uma experiência autoetnográfica nos (des) encontros universidade-escola*

- [Dissertação de Mestrado] Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil. <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/59089>
- Assis, J. F. (2018). “*Eu, caçadora de mim*”. *O percurso de formação de uma professora de espanhol*. [Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia]. <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/28699?mode=full>
- Bardin, L. (1977). *Análise de conteúdo*. (Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro). Edições 70.
- Basoni, I. C. G. (2022). *Espelho, espelho meu, que professora sou eu? Reflexos e refrações sobre a formação do professor de Língua Portuguesa e os novos letramentos em um estudo autoetnográfico*. [Tese de Doutorado, Instituto Federal do Espírito Santo]. <https://repositorio.ifes.edu.br/handle/123456789/2273>
- Bericat, E. A. (2000). La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. *Papers. Revista de Sociologia*, 62(145), 145-176. <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v62n0.1070>
- Bericat, E. A. (2012). Emociones. *Sociopedia. isa, International Sociological Association*, 1-13. <https://doi.org/10.1177/205684601361>
- Blanco, M. (2012). Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 9(19), 49–74. <https://doi.org/10.29092/uacm.v9i19.390>
- Boragnio, A. (2016). Auto-etnografía, entre la experiencia y el problema de investigación. *Revista Conjeturas Sociológicas*, 4 (9), 8-30. <http://revistas.ues.edu.sv/index.php/conjsociologicas/article/view/274>
- Bottura, E. B. (2019). “*Como é no seu país?*” *Estudo autoetnográfico de uma prática pedagógica em Português Língua de Acolhimento para mulheres migrantes no Brasil: implicações para a formação de professores*. [Tese de Doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/11460/Eleonora_BBottura_Tese_2019.pdf?sequence=1
- Cervio, A. L. (2015). Experiencias en la ciudad y políticas de los sentidos. Lecturas sobre la vista, el oído y el olfato. In R. Sánchez Aguirre (comp.). *Sentidos y sensibilidades. Exploraciones sociológicas sobre cuerpos/emociones*. (págs. 17-48). Estudios Sociológicos Editora.
- Chubin, F. (2014). You may smother my voice, but you will hear my silence: An autoethnography on street sexual harassment, the discourse of shame and woman’s resistance in Iran. *Sexualities*, 17(1/2), 176-193. <https://doi.org/10.1177/1363460713511097>
- Custer, D. (2014). Autoethnography as a Transformative Research Method. *The Qualitative Report*, 19(37), 1-13. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2014.1011>
- Favret-Saada, J. (2005). “Ser afetado”. *Cadernos de Campo. Revista dos alunos de Pós-Graduação em antropologia social da USP* (Tradução P. Siqueira. Revisão T. Stolze Lima), (13), 155-161. <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263>
- Freitas, F. C. (2016). Depoimento de uma aluna. In C. Barros; E. Costa; J. Galvão (Comp.), *Dez anos da “Lei do Espanhol” (2005-2015)* (págs. 221-225). Viva Voz/FALE/UFMG.
- Guerrero, J. M. (2016). Autoetnografía y práctica social transformativa. In J. E. G Martínez et al. (comp.) *Perspectivas interdisciplinares en el estudio de la cultura y la sociedad*. (págs. 23-43). Universidad Miguel Hernández. <https://editorial.umh.es/2016/11/02/perspectivas-interdisciplinares-en-el-estudio-de-la-cultura-y-la-sociedad-2/>
- Kanashiro, V. U. (2015). *Cantos da memória diaspórica: representações, (des)identificações e performances de Mishima a Okinawa*. [Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. <https://www.repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/955942>
- Lei N° 11161 de 2005. Dispõe sobre o ensino de língua espanhola. 05 de agosto de 2005. Diário Oficial da União - Seção 1 de 08/08/2005. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11161.htm
- Luna, R. Z. (2007). Emociones y subjetividades. Continuidades y discontinuidades en los modelos culturales. In: Luna, R. Z.; Scribano, A (comp.). *Contigo aprendí... Estudios Sociales de las Emociones*. (págs. 233-247). Universidad Nacional de Córdoba - CUSCH – Universidad de Guadalajara.
- Mendes, E. O. S. (2004). *Abordagem Comunicativa Intercultural (ACIN). Uma proposta para ensinar e aprender língua no diálogo entre culturas* [Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. <https://www.repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/302710>
- Moita Lopes, L. P. (2013). Introdução. Fotografias da linguística aplicada brasileira na modernidade recente: contextos escolares. In L.P. Moita Lopes (Comp.), *Linguística aplicada na modernidade recente. Festschrift para Antonieta Celani* (págs. 15-37). Parábola.

- Montero-Sierbuth, M. (2006). *La auto etnografía como una estrategia para la transformación de la homogeneidad a favor de la diversidad individual en la escuela*. Congreso Nacional de Educación Intercultural Formación del Profesorado y Práctica Escolar, Espanha. https://www.academia.edu/23075957/La_Auto_etnografia_como_una_Estrategia_para_la_Transformacion_de_la_Homogeneidad_a_favor_de_la_Diversidad_Individual_en_la_Escuela
- Paraquett, M. & Bezerra, F. A. S. (2021). Epistemologias transviadas da Linguística Aplicada na (desen)formação de professores(as) de línguas estrangeiras. In M. V. F. Mussi (comp.), *Linguística Aplicada: panorama de estudos teóricos e práticos no Nordeste*. (págs. 257-279). Pimenta Cultural. <https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2021.851>
- Pardo, F. S. (2019). A autoetnografia em pesquisas em Linguística Aplicada: reflexões do sujeito pesquisador/pesquisado. *Horizontes de Linguística Aplicada*, 18(2), 15–40. <https://doi.org/10.26512/rhla.v18i2.25104>
- Poó Puerto, C. (2009). Qué puede un cuerpo (impaciente). Reflexiones autoetnográficas sobre el cuerpo y la enfermedad. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 15 149-168. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.635>
- Rees, D. (2008). Algumas considerações sobre a pesquisa qualitativa. *SIGNÓTICA*, 20(2), 253-274. <https://doi.org/10.5216/sig.v20i2.6095>
- Reis, B. M. (2018). Autoetnografia (d)e uma pesquisa do participante ou Notas de campo. *Veredas*, 22(1), 75-89. <https://doi.org/10.34019/1982-2243.2018.v22.27959>
- Scribano, A. (2009). A modo de epílogo ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y emociones? In: Scribano, A; Figari, C. *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s): hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. (págs. 141-151). CICCUS; CLACSO.
- Scribano, A. (2013). Cuerpos y emociones en El Capital. *Nómadas*, (39), 28-45. <http://nomadas.ucentral.edu.co/index.php/en/component/content/article?id=64:cuerpos-y-emociones-en-el-capital>
- Scribano, A. (2015). *¡Disfrútalo! Una aproximación a la economía política de la moral desde el consumo*. Elaleph.com.
- Silva, R. B. (2011). *Interpretações: autobiografia de uma pesquisa sobre letramento literário em língua inglesa*. [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]. https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8147/tde-19042013-095608/publico/2011_RobertoBezerraDaSilva_VCorr.pdf
- Souza, M. F. (2016). *Além da escola: reflexões teórico-metodológicas com base na análise de práticas educativas alternativas descobertas em áreas rurais da região de São Carlos S. P.* [Tese de Doutorado, Universidade Estadual Paulista-Araraquara]. <https://repositorio.unesp.br/items/be9efb4b-248b-4396-ac7a-1e930aa47f52>
- Versiani, D. B. (2005). *Autoetnografias: conceitos alternativos em construção*. 7Letras.

Citado. Lima, Beatriz Kyanne Pereira de; Assis, Joziane Ferraz de (2024) "Escolha da habilitação no curso de letras: sensibilidades nos processos de ensino e aprendizagem de línguas" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°44. Año 16. Abril 2024-Julio 2024. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 47-56. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/633>

Plazos. Recibido: 16/01/2024. Aceptado: 13/02/2024.

Violencia Escolar en el Cuerpo: una mirada desde las emociones

Scholar Violence on the Body: a look from emotions

Echeverry, Díaz Sergio*

Universidad Autónoma de Chiapas, México
sergiodiaz1991@outlook.com

Hernández, Silvano Amadeo**

Universidad Autónoma de Chiapas, México
Amadeo_356@yahoo.com.mx

Gómez López, Silvia Edith***

Universidad Pedagógica Nacional, México
edith-adhara@hotmail.com

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo analizar en clave corporal los complejos emocionales vivenciados por estudiantes, de ocho escuelas preparatorias de Tuxtla Gutiérrez, víctimas de violencia escolar, así como las estrategias empleadas por estos para hacerle frente. La metodología está basada en un enfoque fenomenológico y en el método biográfico narrativo. Entre los resultados se identifica que las estrategias puestas en escena por los jóvenes ante la violencia escolar se movilizan más por la conciencia irreflexiva de la emoción y menos por una conciencia reflexiva. Así pues, se concluye que los modos de acceder al poder escolar y de ejercerlo son inagotables y que las estrategias empleadas por los individuos para negociar o gestionar sus posiciones de sujeto pueden ser de evasión (autoaislamiento, autolesión, resignación, ausentismo, evitación, etc.), de confrontación (enfrentamiento directo, recurrir a familiares, maestros o amistades, etc.) y de mimetizaje (adaptar el cuerpo y las conductas a los estándares corporales establecidos), todas ellas empleadas para ocupar una posición ventajosa dentro de los paisajes de la alteridad de los planteles educativos.

Palabras claves: Violencia; Escuela; Cuerpo; Poder; Emociones.

Abstract

The objective of this article is to analyze in a corporal way the emotional complexes experienced by students from eight high schools in Tuxtla Gutiérrez, victims of school violence, as well as the strategies used by them to deal with it. The methodology is based on a phenomenological approach and on the narrative biographical method. Among the results, it is identified that the strategies staged by young people in the face of school violence are mobilized more by the unreflective awareness of emotion and less by a reflective awareness. Thus, it is concluded that the ways of accessing school power and exercising it are inexhaustible and that the strategies used by individuals to negotiate or manage their subject positions can be evasion (self-isolation, self-harm, resignation, absenteeism, avoidance, etc.), confrontation (direct confrontation, resorting to relatives, teachers or friends, etc.) and mimicry (adapting the body and behaviors to established body standards), all of them used to occupy an advantageous position within the landscapes of the alterity of educational establishments.

Keywords: Violence; School; Body; Power, Emotions.

* Mtro. En estudios culturales, Dr. En Estudios Regionales. Adscrito al Grupo de Investigación Juego cuerpo y Motricidad, Unillanos, ORCID: 0000-0002-0959-9174

** Mtro. En estudios culturales, Dr. En Estudios Regionales. Adscrito al Grupo de investigación Sociedad, Cultura y Educación del Sur de México (SOCESM) del Sistema Universitario Azteca, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Líneas de investigación: identidades, pueblos originarios, interculturalidad, decolonialidad, racismo. ORCID: 0000-0001-5892-7990

*** Químico fármaco bióloga, maestrante en educación y diversidad cultural, por la Universidad Pedagógica Nacional. Líneas de investigación: Género, educación, interculturalidad, feminismo.

Violencia Escolar en el Cuerpo: una mirada desde las emociones

Introducción

Hoy en día, aunque la violencia escolar ha dejado de ser vista como algo “normal”, su prevalencia en los países del continente sigue en aumento (Eljach, 2011). En consecuencia, su prevención y la consolidación de espacios seguros y pacíficos ocupa un lugar prioritario en las políticas educativas de los gobiernos de América Latina.

Particularmente en México existen algunas investigaciones que evidencian un aumento de esta problemática al interior de las instituciones escolares del país (Instituto Nacional de Salud Pública, 2010; Furlan y Saucedo Ramos, 2012; Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos, 2015; Valadez, 2014). En Chiapas, por su parte, un estudio realizado en el 2018 encontró cifras de violencia escolar de 12.8% entre estudiantes de 6 a 9 años; 12.3% entre alumnos de 10 a 13 años y 6.8% entre jóvenes de 14 a 17 (Instituto Federal Electoral, 2018). Tal panorama pone en evidencia que la violencia escolar sigue siendo un problema que precisa intervención desde distintas instancias.

Por tal motivo, el presente ensayo se emplaza al lado de los esfuerzos emprendidos con el propósito de comprender y analizar el fenómeno de la violencia escolar para establecer estrategias que la aborden desde un enfoque integral. Así pues, lo expuesto aquí se deriva de un estudio cualitativo, de corte biográfico narrativo, que se llevó a cabo entre 2018 y 2021 con el propósito de analizar las experiencias de violencia escolar de estudiantes de preparatoria de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Dicha investigación se valió de relatos autobiográficos y entrevistas para fundamentar un acercamiento al tema. Concretamente, este artículo se encarga de analizar los entramados emocionales encarnados por estudiantes de preparatorias estatales de Tuxtla Gutiérrez víctimas de violencia escolar, así como las estrategias empleadas por estos para afrontarla.

Atendiendo a lo anterior, se ha dividido el manuscrito en tres partes: en primera instancia, se ofrece un posicionamiento conceptual y teórico, donde se define el término violencia escolar y se da cuenta de las teorías del cuerpo como horizonte comprensivo para estudiarlo. En segundo lugar, se exponen las características del diseño metodológico del estudio. Finalmente, los resultados se dividen en dos partes, en la primera se describen los entramados emocionales que devienen de las experiencias de violencia escolar, y posteriormente, se describen las estrategias empleadas por los estudiantes para gestionarla.

Violencia escolar y teorías del cuerpo

Los conceptos de agresividad y violencia a menudo se confunden. Así pues, cuando hablamos de agresividad nos referimos a “una conducta innata que se despliega automáticamente ante determinados estímulos” (Sanmartín, 2007, p. 9), se trata de “una pulsión, una tendencia natural a defenderse de las amenazas y plantar cara a las dificultades” (Huertas, 2007, p. 45). Hablamos de un instinto biológico de sobrevivencia que puede ser encauzado, más nunca suprimido.

Por su parte, la violencia está condicionada por factores socioculturales que le quitan el carácter instintivo; se trata del “resultado de poner la agresividad bajo el control de la conciencia” (Sanmartín, 2012, p. 147) y las mediaciones socioculturales. Es un fenómeno ontológicamente humano, por ello, es importante no caer en visiones que la reduzcan a una expresión pulsional e instintiva, despojándola de su naturaleza cultural. Se trata de un fenómeno sociocultural, posee una morfología simbólica y se sustenta sobre matrices colectivas de sentimiento, pensamiento y acción.

En ese orden, definir la violencia deviene como una tarea compleja, la razón es que la palabra

misma es extensa y ambigua, lo que conduce a un permanente relativismo que engloba una gran cantidad de prácticas; una diversidad de contextos; una escala variada de actividades; una multiplicidad de actores y diversas modalidades.

Así pues, posicionados en una perspectiva sociocultural consideramos que es un proceso abiertamente social. Ciertamente, toda violencia es *violencia de y violencia en contra de*, luego, existe una parte que ejerce o despliega una fuerza que le ubica en una posición de dominio materializada en un daño para una segunda parte. Por ende, se trata de un fenómeno relacionado con sistemas de producción de poder y significado donde unos emplean sus posiciones o recursos para transgredir a otros.

De acuerdo con Zizek (2009), podemos distinguir entre violencias visibles e invisibles, las primeras involucran a aquellas prácticas perceptibles a simple vista, son acciones que percatamos en tanto alteran el estado “pacífico” de las cosas. Según Galtung (1981), se pueden presentar de tres formas: vertical contra la cumbre (violencia revolucionaria); vertical contra la base (violencia represiva o contra revolucionaria); y, violencia horizontal (aquella que se da entre iguales. Violencia escolar, por ejemplo).

La violencia invisible, por su lado, deviene como base simbólica y sistémica que sustenta ese *deber ser* permanente de las cosas y le da forma a la violencia visible (Zizek, 2009; Galtung, 1981, 1998). Así pues, cuando hablamos del componente sistémico hacemos referencia a las condiciones político-económicas que instituyen un orden permanente de las cosas que niega las garantías para que ciertos sectores puedan *Ser*: la pobreza, la represión, la alienación, la explotación, la marginación y fragmentación, etc. (Galtung, 1981).

En tal sentido, englobaremos con el término violencia escolar a todas aquellas formas de violencia interpersonal que suceden al interior de las instituciones educativas, ello involucra tanto los eventos que ocurren entre estudiantes como los que acaecen entre otros actores que comparten el espacio educativo (padres, maestros directivos, alumnos, etc.).

Aunado a lo anterior, es preciso considerar que el fenómeno de la violencia escolar no está aislado del entramado relacional que se teje a nivel societal. La escuela, en tanto espacio imbricado en un conjunto de disposiciones sociales acaece como extensión del complejo interaccional en el que se inscribe. Desde luego, lo anterior no debe ser interpretado como un imperialismo del contexto social sobre el espacio

escolar. No se trata de un correlato mecánico. Si bien existe una relación entre las instituciones educativas y los entramados societales del contexto en el que se inscribe, “las formas que asumen las interacciones en el interior de las comunidades escolares tienen una notable incidencia en los grados y niveles de violencia que existen en ellas” (Gallo, 2009, p. 9). En otras palabras, aunque existen vasos comunicantes entre contexto y escuela, esta última ostenta cierta autonomía en los modos en que se ordena la cultura escolar. En todo caso, a la hora de pensar la violencia escolar es necesario rescatar ambas dimensiones.

En ese orden, es preciso mencionar que la investigación tuvo como objeto analizar los entramados emocionales encarnados por estudiantes de preparatorias estatales de Tuxtla Gutiérrez víctimas de violencia escolar, así como las estrategias empleadas por estos para afrontarla. Para tales efectos, el estudio se fundamentó sobre la base de las teorías del cuerpo.

Estas teorías entienden que la corporalidad deviene como aquello que somos, un espacio inagotable de producción de significados (Le Breton, 2002); acaece como nuestra “habitud primordial, [aquella] que condiciona todas las demás y por la que se comprenden” (Ponty, 1993, p. 109); ese emplazamiento invariable de pertenencia, experiencia, volición, comunicación y estructuración. Sobreviene como origen y medio de comunicación de los sentidos que dan textura a las realidades colectivas (Le Breton, 2002), una fuente inacabable de sentidos. Es desde el cuerpo y por medio de este que acaece la lucha por la construcción del significado.

Al mencionar que desde el cuerpo otorgamos sentido al mundo “no implica de manera alguna una suerte de visión prometeica del individuo solitario” (Berger y Luckmann, 2003, p. 69). Como señalan Berger y Luckmann (2003), nuestra (auto) producción “es siempre, y por necesidad, una empresa social” (p. 70). La fuente de toda realidad es la (inter) subjetividad, todas las formaciones socioculturales y psicológicas de la conciencia humana son resultado de nuestra naturaleza social. Así pues, la experiencia corporal nos vincula a los Otros y a las redes de significación que nos anteceden.

Los cuerpos constituyen escenarios comunicativos, repertorios corporales y simbólicos donde se fundan como parte de una narrativa común, una historia, un mundo de sentidos compartidos. Así pues, los sujetos construyen pautas de interacción, narrativas, símbolos, entramadas perceptivos y

comportamentales que les permiten entender y ser entendidos por sus semejantes. Siguiendo con esta idea, Schütz y Luckman (1973) agregan que la configuración de nuestro mundo privado, es siempre una empresa colectiva, “la estructura fundamental de su realidad consiste en que es compartido” (p. 26).

La experiencia corporal de un mundo social funge como vectores de la acción, la interpretación y la conducta de los sujetos. Estos horizontes se constituyen tanto a partir de la vivencia individual como de la colectiva, luego, pueden ser transmitidos, en forma de recetas para la acción, a través de la comunicación, la enculturación o la normalización, en tal sentido, “la primera garantía de las recetas es de carácter social” (Schütz y Luckmann, 1973, p. 35).

Así pues, la capacidad de asignar sentido a la acción brinda la posibilidad a los seres humanos de (re) configurar sistemas de signos, códigos, lenguajes y normas orientadoras del comportamiento, el pensamiento y la percepción. Este cúmulo de construcciones son sedimentadas en el tiempo y a la larga se convierten en habituaciones, certezas colectivas, dispuestas para re-explicitar y ordenar la realidad sobre ciertas constantes relacionales. Así pues, en el proceso de nuestra constitución corporal en el mundo, somos advertidos de la historicidad sociocultural de los objetos que nos anteceden.

Aunado a lo anterior, vale agregar que la construcción del sentido, la subjetividad y los cuerpos, no deviene neutral, acaece en un espacio de posibilidad jerarquizado de lucha, se articula con los procesos de construcción de lo legítimo y lo ilegítimo, lo dominante y lo subalterno, la jerarquía y la desigualdad, la inclusión de unos y la exclusión de otros. Siempre es importante tomar en cuenta que el ser humano no solo está inmerso en relaciones de producción y significación de la realidad, sino también en relaciones de poder (Foucault, 1988). La producción del significado y de regímenes multiescalares de poder no constituyen procesos aislados, sino, más bien, acaecen como dimensiones yuxtapuestas. Así pues, la producción del poder juega un papel medular en la constitución de los significados y de los sujetos (Foucault, 1988). El poder, “lejos de estorbar al sentido, lo produce” (Foucault, 1979, p. 107), está presente en la construcción de las relaciones entre individuos; acaece como algo material, discursivo y corporal. El poder acaece como una serie de relaciones y disposiciones sobre las corporalidades de unos u otros.

Todo escenario social acaece como una unidad empírica donde se dan una serie de transacciones

simbólicas, políticas y afectivas que dan lugar a jerarquías, posiciones de sujeto, afectos, dinámicas de diferenciación y matrices de sentido que median la interacción entre unos y otros. Al transpolar esta representación a la realidad que se vive al interior de una institución educativa, encontraremos que al interior de estas coexisten una serie de actores ubicados en distintas posiciones de poder desde donde trazan diversos tipos de relaciones de reciprocidad, diferenciación, proximidad o alejamiento. Desde esta perspectiva, la experiencia de violencia escolar se revela como símbolo de la desigualdad de poderes y conflictos por el reconocimiento acontecidos en los planteles educativos y como parte de las relaciones afectivas que emanan entre los cuerpos.

Método

Lo expuesto aquí se corresponde con un estudio comprensivo elaborado entre enero de 2018 y enero de 2021 en las ocho preparatorias del estado de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Dicho estudio se fundamentó sobre un enfoque fenomenológico hermenéutico y el método biográfico narrativo; para tal efecto, se empleó la técnica de relatos autobiográficos y entrevistas semiestructuradas.

Vale la pena destacar que, si bien en esta ciudad del sur de México existen una gran variedad de centros educativos del nivel medio superior pertenecientes a distintos subsistemas, el estudio se desarrolló en los Centros de Estudios de Bachillerato Estatal o preparatorias del Estado. Estas instituciones hacen parte del sistema de educación pública y están distribuidas en distintos sectores de la ciudad. En ellas, aunado a la formación propedéutica, se ofrecen áreas de profundización en física-matemática, química-biología, economía-administrativa y ciencias sociales-humanidades; además de actividades de orientación educativa, culturales, deportivas y artísticas.

Estas instituciones se encuentran ubicadas en diversos puntos de la ciudad, si bien pertenecen al mismo subsistema cada una de ellas presenta particularidades en términos de infraestructura y densidad poblacional. En total, las ocho escuelas atienden a cerca de 7400 estudiantes provenientes de diversas zonas de la ciudad y de municipios aledaños. Estos jóvenes en promedio oscilan entre los 15 y 18 años de edad y pertenecen a estratos socioeconómicos bajos y medios.

En ese orden, durante el trabajo de campo, llevado a cabo entre agosto de 2018 y noviembre

de 2019, se recopilaron 90 relatos autobiográficos de experiencias de violencia escolar vividas por estudiantes a lo largo de su trayectoria escolar. Para ello, se acudió a cada una de las escuelas y se solicitó a quienes de manera voluntaria quisieran participar. En consecuencia, se les solicitó que redactaran experiencias de violencia escolar vividas a lo largo de su proceso de formación educativa. Asimismo, para las entrevistas, en cada escuela se seleccionaron voluntarios, procurando tener el mismo número de hombres y mujeres por institución. Al final, se obtuvo un total de 35 colaboradores en dichas instituciones.

Una vez culminada la fase de recolección y transcripción de la información se dio inicio a la dinámica de codificar, clasificar y ordenar los datos en códigos, conceptos y categorías analíticas que permitieran contrastar la información. Atendiendo a ello, se sometió cada registro a un proceso de microanálisis, línea por línea, con el fin de hallar categorías iniciales para su posterior ordenación y clasificación.

Cabe destacar que a la hora el hecho de trabajar con relatos y experiencias vividas por las personas implica necesariamente emplazar una serie de reflexiones éticas dispuestas para orientar la investigación. Precisa examinar tanto la forma en que se realiza investigación (método, tipo de entrevista, manejo de las fuentes testimoniales, la confidencialidad de cierta información, el respeto y honra a la hora de analizar clasificar la información) como “las consecuencias de esta producción de conocimiento sobre los contextos a los que hace referencia y sobre los sujetos a los que alude” (Aranguren Romero, 2010, p. 3).

Resultados

Violencia escolar en clave emocional

Así pues, la violencia escolar no puede ser entendida exclusivamente como parte de intercambios de símbolos, reconocimiento y poder, también se debe analizar desde los ensamblajes sobrevenidos entre acciones y emociones.

Si bien al analizar la violencia escolar es importante contemplar los modos en que se sobreponen el poder, el reconocimiento a la diferencia y el significado atribuido a los otros, también lo es no soslayar que toda experiencia de maltrato moviliza un entramado de emociones, sentimientos y pasiones; produce dislocamientos, resonancias y remezones en el sentir y que todo ello acaece como detonante de la acción. Como señala Pons Rabasa

(2018), las emociones son un elemento medular de nuestra subjetividad, representan aquello que nos mueve y nos impulsa a actuar, son, principalmente, relaciones trazadas con el mundo. Nos encontramos permanentemente afectados por los que nos sucede, luego, ninguna actividad humana escapa al filtro de las emociones, estas delinear las acciones y los vínculos que trazamos con los otros (Le Breton, 1999). “La emoción es una forma organizada de la existencia humana” (Sartre, 2005, p. 7).

Bajo esa tesis, entenderemos que las estrategias puestas en escena por los jóvenes ante la violencia escolar se movilizan más por la conciencia irreflexiva de la emoción y menos por una conciencia reflexiva (Sartre, 2005). Es decir, las maneras de gestión adoptadas por los sujetos son movilizadas desde el sentir y no desde una racionalidad calculadora. El complejo emocional que lleva a los cuerpos a buscar los modos de cambiar su situación no es aprehendido primeramente como un estado de la conciencia, no se trata de un sujeto que se mira desde afuera y calcula milimétricamente la mejor jugada, sino, más bien, de un sujeto que reacciona ante una urgencia de peligro; un sujeto que, en medio de una relación con el mundo que le perjudica, moviliza una acción dirigida a diezmar el peligro que representan las acciones de los otros. En tal sentido, entenderemos que, ante el miedo, la rabia, la frustración provocados por el maltrato, “el cuerpo, dirigido por la conciencia, transforma sus relaciones con el mundo para que el mundo cambie sus cualidades” (Sartre, 2005, p. 21).

La emoción y su respuesta no es inicialmente conciencia de la emoción, es irreflexiva, aparece como conciencia de que algo en el mundo nos afecta, ello moviliza la intención de apartarnos, defendernos o acercarnos (Sartre, 2005). La emoción “vuelve a cada instante al objeto y se nutre de él” (Sartre, 2005, p. 18); el objeto emocionante (el maltrato escolar) permanece constantemente en las acciones que emprende el sujeto emocionado para contrarrestarlo, es su tema, su razón de ser. La emoción deviene como manera de aprehender el mundo, es indisoluble del objeto emocionante.

Si bien, sustenta Sartre (2005), el sujeto tiene la posibilidad de reflexionar sobre sus acciones, la mayoría de las operaciones que realiza en el mundo acaecen en el plano de la conciencia irreflexiva. Luego, en la aprehensión de un problema el sujeto no se aprehende a sí mismo como teniendo que dar solución al problema para posteriormente aprehenderse asumiendo que debe realizar dicha acción y finalmente realizar la acción, por lo general, actúa desde una conciencia espontánea irreflexiva.

Efectivamente,

una conducta irreflexiva no es una conducta inconsciente, es consciente de sí misma no-téticamente, y su modo de ser téticamente consciente de sí misma consiste en trascenderse a sí misma y de aprehender sobre el mundo una especie de cualidad de cosas (Sartre, 2005, p. 20).

En ese contexto, cuando hablamos de estrategias empleadas por los estudiantes para afrontar la violencia escolar, no hacemos referencia a una conciencia permanentemente reflexiva que se aprehende a sí misma aprehendiendo el mundo, sino de una conciencia que aprehende el mundo desde el sentir, desde la carne y el nervio.

Estrategias de evasión, confrontación y mimetismo

Algunos autores sostienen al respecto que, ante situaciones en que los individuos se ven perjudicados de alguna manera suelen emplear prácticas y pensamientos dirigidos a reducir, dominar o tolerar el evento. Es decir, figuran y emplazan un modo particular de relacionarse con el mundo. Ciertamente, nos interesa sustentar que en distintas circunstancias los jóvenes pueden emplazar estrategias de evasión, confrontación y mimetismo. Cabe aclarar que, a diferencia de otras lecturas, que ofrecen una mirada estática de la violencia escolar (basada en roles), se procura emplazar una mirada dinámica, mantenida sobre el entendido de que este fenómeno acaece en el marco de procesos cambiantes de sociabilización, conflicto y afecto entre sujetos escolares.

En ese orden, encontramos en primera medida las estrategias evasivas, estas, se caracterizan principalmente por ser comportamientos que buscan eludir o soslayar una situación peligrosa o intimidante. Generalmente, son propias de aquellos que asumen, por una u otra razón, una actitud pasiva ante alguna forma de violencia.

(...) Cuando me molestaban, en mi caso, mis papás estaban cruzando la etapa de un divorcio, entonces tenía a los dos muy separados y tristemente no tuve apoyo de nada en casa, y sé que no soy la única de que nunca ha tenido apoyo en su casa en la cuestión de cuando es violentada y eso está mal, porque, por parte de los papás, siento de que a pesar de los problemas, sus hijos siempre van a ser sus hijos y siempre deben estar pendiente de ellos, de cualquier cosa que les pase en la escuela. Y le digo, en mi caso nunca recibí apoyo una plática motivacional, que me dijeran “no te dejes o le pegas o te cambiamos de escuela o veamos qué hacemos para que no te sientas así”.

(...) lo que hice fue retirarme de esas personas, lo que hacía era no salir del salón, a veces no llegaba a la escuela, a veces me refugiaba en mi casa, o simplemente me refugiaba con unos amigos que en verdad sí me apoyaban, pero pues en mi caso yo, sinceramente, sí hubiera recurrido a la violencia para darle un estate quieto a esas personas que me violentaban mucho. En parte te da mucho coraje el que otras personas vengan a interponerse en tu camino, que te hagan sentir menos, o sea, una persona no tiene la culpa de todo lo que esté pasando en su casa (Jimena, E4P7, 20-2-19).

Este testimonio corresponde a una alumna de la preparatoria 7 que comenta haber despertado sentimientos de animadversión y deseos de venganza a raíz de una serie de experiencia de maltrato vividas en secundaria. En el relato se hace explícito el contexto relacional en el que se encontraba y las estrategias que adoptó para gestionar su situación. En primera instancia la joven acudió a sus padres y docentes en busca de apoyo, no obstante, al no encontrar abrigo en estas instancias se encontró desprotegida. Estas circunstancias la llevaron a sentirse desamparada y débil, motivo por el cual decidió adoptar estrategias evasivas como aislarse del grupo de personas que la transgredía, no salir del salón de clase, faltar a la escuela y buscar refugio en amistades.

En el relato podemos acercarnos por un lado al sentido que tiene el apoyo paterno en situaciones de violencia escolar. Ciertamente, esta figura acaece como un espacio de refugio, afecto y protección, un reducto al cual acudir para salvaguardar la integridad física y emocional. No obstante, al no encontrar tal refugio, la joven se experimentó a sí misma en una posición de indefensión y huerfanidad. Al lado de ello, observamos que significa a sus docentes como intermediarios de las tensiones de fuerzas que se dan en la escuela, como los encargados de velar por el bienestar de los estudiantes; aunque en su caso, también estuvieron ausentes. Entonces, ante la ausencia parental y docente la experiencia vivida por la joven sobrevino como un sentimiento de incertidumbre permanente, desasosiego y desamparo que la llevaron a buscar en sí misma los mecanismos que le permitieran aprehender lo que vivía de otra manera.

En el relato también vimos que el sentimiento de indefensión se convertiría más tarde en ira acumulada hacia las personas que la maltrataron y la llevarían a encontrar en los comportamientos agresivos una estrategia más eficaz ante situaciones de peligro o tensión. Identificamos así un cambio en los modos de relacionarse con el mundo que sobrevino

con el tiempo; la ira se convirtió en una pasión capaz de retener el miedo anterior e incorporarlo a su estructura.

Gómez Nashiki (2005), sostiene al respecto que, quienes no encuentran apoyo externo, ya sea por falta de interés u otros motivos, experimentan un sentimiento generalizado de desesperanza y resignación ante el maltrato vivenciado. Así pues, algunos jóvenes pueden optar por prácticas de (auto) aislamiento, ausentismo y la conformación de redes de apoyo, como en este caso. Según Paulín (2015), muchos alumnos optan por eludir las ofensas, “mediante la evitación de las interacciones con aquellos que los molestan, a la vez que tratan de construir una imagen de indiferencia” (p. 1112). Según este, la evitación es un elemento presente en las tramas de sociabilización intersubjetiva de todas las culturas, así pues, evitar encontrarse o ver al otro es un mecanismo de preservación, aunque no conlleva a la finalización de las tensiones.

Efectivamente, una de las principales emociones vividas por quien se sitúa en el lugar de la víctima de maltrato es el miedo: temor al dolor físico, a quedar expuesto públicamente, a la desigualdad de fuerzas experimentada, a la idea de enfrentar solo una situación aparentemente avasallante, a que las acciones traigas represalias, etcétera; tal emoción moviliza acciones que estén al alcance y permitan oponerse a tal situación. El miedo obliga a la persona a cambiar sus relaciones con el mundo, le emplaza ante la necesidad de encontrar un refugio, un espacio que represente una distancia cautelosa entre sí y el peligro. En algunos casos, los jóvenes encuentran refugio en su casa (ausentismo), no saliendo del salón de clase o aislándose del grupo (auto aislamiento social) y en su grupo de amigos (creación de redes).

En primaria fue feo convivir con las personas que me hacían burla, porque yo vengo de padres separados y se burlaban porque mi mamá no estaba conmigo. Me decían que yo no tenga mamá, de que mi mamá no se preocupaba por mí. Yo era una niña y pues a veces me molestaba y me ponía a llorar, pero creo que después de eso empecé a cortarme hasta que se dieron cuenta en la escuela y mandaron a llamar a mi tutor. No sabía cómo desahogarme, porque mis papás no estaban conmigo y mis abuelos no les tenía confianza de decirles las cosas. Vivía con mis abuelos, entonces tenía que poner otra cosa.

En la escuela no hacía nada me quedaba callada. Cuando estaba en la primaria era una niña muy callada, muy humilde. En la secundaria cambió el

carácter, cuando mi papá dejó de tomar y decide juntarse con la persona con la que está ahorita pues me hice muy a defenderme a mí misma, sobreprotegerme de los demás, por lo mismo. Ya cuando me hacían algo reaccionaba, pues en la secundaria ya no se metían conmigo, porque cuando algo sucedía yo siempre estaba a la defensiva, me defendía verbalmente.

Ahorita he modificado más mi carácter, ya no estoy a la defensiva, pero tampoco de lo que me digan tampoco me voy a dejar. No voy a agredir a golpes, porque mi papá siempre me ha educado de que hay que hablar primero y, si no, pues hay maestros o como quejarme ya después, si no hablar con mis papás, ya si mi papá no hace nada pues hacer otras cosas, siempre me han dicho que yo hable (Marla, E2P8, 19-11-19).

Este testimonio pertenece a una estudiante de la preparatoria 8, al revisarlo nos encontramos con una persona cuya infancia se caracterizó por la fragmentación del hogar, la ausencia y el descuido paternal. Todas estas experiencias la llevarían con el tiempo a adoptar comportamientos agresivos ante cualquiera que representara una amenaza. Las experiencias de maltrato, la ausencia parental y la imposibilidad de encontrar en sus abuelos una figura de abrigo fueron encarnados por la joven en forma de un sentimiento generalizado de abandono, postración y resignación. Al ver que sus posibilidades de encontrar protección eran nulas, su espectro de posibilidades sobrevino limitado, por lo que su manera de sobrellevarlo fue mediante el silencio.

De acuerdo con Sartre (2005), la tristeza se refleja en el cuerpo en forma de postración, palidez y enfriamiento. Sobreviene como disminución o anulación de la fuerza vital. Para el autor, cuando una de las condiciones fundamentales para la acción desaparece, representada en este caso en la ausencia de apoyo parental y de un hogar sólido, el individuo se encuentra con que tiene que seguir su actuación en el mundo a pesar de sus carencias. En tal circunstancia, la tristeza

tiende a suprimir la obligación de buscar nuevas vías, de transformar la estructura del mundo reemplazando la actual constitución del mundo por una estructura totalmente indiferenciada (...) al no poder o querer realizar los actos que proyectábamos, procuramos que el universo ya no exija nada de nosotros (Sartre, 2005, p. 23).

Al aprehender el mundo por medio de la tristeza, el individuo solo puede actuar sobre sí mismo limitando su actividad, el mundo se le aparece

alicaído, lo que produce un encogimiento de sí mismo (Sartre, 2005). En este caso, mediante la aceptación silenciosa y obediente de la violencia, la joven restringía su intensidad, vigor y espacio frente a sus congéneres escolares.

De acuerdo con Estévez et al. (2012) la mayoría de los estudiantes se experimentan desprotegidos y solos ante una experiencia de maltrato. Este sentimiento de indefensión se agranda en quienes no cuentan con redes de apoyo y protección. En tal caso, al igual que sucede ante una situación de peligro, cuando la conciencia emocional se encuentra ante un mundo aprehendido como mortecino, sus acciones se encaminan en busca de una salida, un refugio, en este caso, la joven encontraría escape en la autolesión. Durante un periodo considerable de tiempo la joven se cortaba a sí misma como una forma de desahogo. Este relato evidencia que, en ciertos casos, mediante prácticas autolesivas como quemaduras, cortes, entre otras, el auto agredido emplea el dolor físico como un mecanismo para escapar del dolor emocional (Carvajal, et al., 2014; Chan, Escalante y Fuentes, 2018; Fleta Zaragoza, 2017).

Para evadir un malestar emocional: el malestar físico (el dolor) tiene prioridad sobre cualquier otra sensación, detiene el proceso del pensamiento, interrumpe los sentimientos. Cuando sentimos dolor no pensamos en nada más, y esto es lo que se busca en estos casos de una autolesión. Cuando hay pensamientos negativos constantes, ansiedad, depresión, la persona puede lesionarse por el propio malestar que estos producen, pero también porque la autolesión bloqueará temporalmente esos pensamientos. Es una forma de controlar las emociones. Es como una válvula que libera esa tensión emocional (Fleta Zaragoza, 2017, p.39).

Como señala la joven, al no contar con el apoyo paterno, ni tener la confianza suficiente con sus abuelos para desahogar el complejo emocional que la abatía, encontró en la acción autolesiva una forma de liberación. Se trata de una estrategia que mediante el daño físico autoinfligido busca alterar un estado de ánimo que le genera agobio (Carvajal et al., 2014; Chan, Escalante y Fuentes, 2018). De acuerdo con Carvajal et al. (2014) factores como la experiencia de condiciones caóticas en el hogar o de ambientes invalidantes emocionalmente pueden orillar a niños y adolescentes a recurrir a esta práctica como mecanismo evasivo.

Ciertamente, los relatos de estos jóvenes son ejemplos de las estrategias de evitación que pueden adoptar los jóvenes, acciones como aislarse,

ausentarse de la escuela, refugiarse en amistades, aceptar o resignarse, practicar alguna disciplina o, en los casos más dramáticos, autolesionarse e incluso atentar contra la propia vida acaecen como formas en que los sujetos apropian un fenómeno que les resulta doloroso o peligroso.

En ese orden de ideas, también se encontró evidencia de una variedad de tácticas de confrontación empleadas por los estudiantes para hacer frente a las situaciones en las que se ven avasallados. Ciertamente, para los estudiantes el empleo de estrategias de afrontamiento puede llevar no solamente a mitigar los efectos emocionales generados por el maltrato, sino, además, puede ser significativo en la consecución de reconocimiento y la posibilidad de escalar entre jerarquías interpersonales (Paulín y Martínez, 2014; Paulín, 2015).

Entre las estrategias de confrontación empleadas por los jóvenes se puede nombrar acudir a padres y maestros, no obstante, hay que señalar que es una de las alternativas menos empleadas por los estudiantes. Entre los factores que hacen de esta una de las formas de confrontación menos eficaz se encuentran: el miedo a las repercusiones y la ineficacia institucional. Tal como se puede ver en los siguientes relatos

Lo mismo por no tener represalias, yo fui testigo de que un compañero molestaba a otro compañero y pues él no decía nada, decía que iba a hacer..., pero no hacía nada, porque no quería tener represalias pues.... Y hace unos años todo era diferente en mi entorno, de que todos nos llevábamos así pues y nadie se quejaba con nadie, o sea, todo quedaba entre nosotros (Ernesto, E3P1, 8-3-19).

Por miedo de que la violencia sea mayor, lo pueden agredir. Por ejemplo, si la violencia es tipo verbal, que esta se vuelva de manera física. Entonces, el miedo, o porque piensen: "ay, esto va a pasar y lo dejan pasar", y no es cierto, se va haciendo más grave (Laura, E3P2, 27-2-19).

Por miedo o a veces, porque ya es costumbre, porque no va a pasar de un regaño y ya no van a hacer más (José, E1P5, 8-4-19).

Por miedo, porque ellos tenían miedo de que esa misma persona les hiciera algo por haber dicho o por haber ido de chismosos, y también, como la misma autoridad, los maestros o prefectos, no hacen..., a veces, no hacen nada, pues se enteran y peor salen, porque ahora serían dos los afectados: al que le hacen la violencia y el que fue a dar quejas; serían dos problemas (Ariana, E6P7, 22-2-19).

Como puede observar el lector, los factores que hacen de la denuncia una de las formas de confrontación menos eficaz es: el miedo a las repercusiones y la ineficacia que representa la mayoría de las veces. En contexto, el miedo a que la violencia aumente gradualmente o a verse en el lugar del chismoso, junto a los efectos de verse en esta posición, puede llevar a que los estudiantes demeriten esta estrategia. Del mismo modo, la ineficacia o poca efectividad de las medidas adoptadas por las instituciones escolares pueden aumentar el descrédito de la acción de denuncia.

Asimismo, se pudo evidenciar que esta estrategia es empleada con menos frecuencia en la medida que transcurre la formación escolar; si bien es más común en la escuela primaria, a partir de secundaria se presenta con menos frecuencia:

Cuando sucedió en primaria lo sobrellevé, mi papá siempre me ha dicho que se lo haga saber, entonces se lo dije, ya fue cuando él actuó y, primeramente, habló con la profesora, que, si no le hacía caso la profesora, hablaba con la directora y si no hablaba con los papás (...) Pero pues en el grado que actualmente tengo, a esta edad no le tenemos mucha confianza a los papás, pero tenemos amigos y estos amigos son los que te hacen ver que tienes cosas buenas, no solo son las cosas malas que te hacen ver (Laura, E3P2, 27-2-19).

Como se observa en el relato, esta joven de la preparatoria dos sustenta que, si bien antes empleaba el apoyo paterno como estrategia defensiva, hoy en día al estar en preparatoria prefiere no emplearla debido a que tiene menos confianza con los padres. En tal sentido, aunque manifiesta que ve en su hogar un espacio de protección, afecto y soporte, prefiere recurrir a redes de apoyo para asumir esta situación.

En ese orden, una forma de confrontación empleada por los jóvenes es recurrir a personas que los defiendan, estos últimos pueden ser familiares o amigos. Dicha estrategia está directamente relacionada con las redes de apoyo con las que cuenta cada estudiante:

Una vez que fue en la secundaria, cuando estaba yo entrando, uno mayor que yo, lo normal, de que, porque te ven más chiquito, y empezó a tropezarme muy abusivo. Tal vez, le caí mal, me decía groserías o "invítame la comida", que yo le invitara algo de comer o le prestara dinero, una vez por semana me iba a buscar de ley. Y eso es lo que he vivido yo, solo en secundaria. Me buscó pelea, pero yo como era más chico lo vi muy grande y nada.

Yo le comenté a mi hermano, él me ayudó, porque yo por miedo no quería decirles a mis padres. Ya mi hermano pues me ayudó, porque como es mayor sabía sobre estas cosas, entonces, él lo fue a buscar y ya él le habló y ya no molestó, quedamos, supuestamente, como amigos. Le hablé, como que lo amenazé, así como: "si molestas a mi hermanito, yo te voy a buscar y nos arreglamos" (Jhon, E4P3, 27-5-19).

Este alumno de la preparatoria 3, comenta que mientras cursaba la secundaria fue objeto de acoso por parte de un estudiante más grande. Añade que, al ver el estado de indefensión en que se encontraba optó por recurrir a su hermano mayor, quien intimidó a su agresor. Con el relato, observamos nuevamente cómo los sujetos movilizan una serie de recursos disponibles a su alcance para alterar una relación con el mundo que se le aparece como peligrosa o perjudicial. En este caso, el miedo de acudir a sus padres lo llevó a encontrar en su hermano mayor el refugio y auxilio que buscaba.

O sea, yo sí respondo. Si me dicen algo no me quedo callada, les respondo para que no pase después. Si me dicen groserías, también lo hago. Es una manera de defensa, porque si no les respondo lo que piensan los jóvenes es de: "ah, esta no va a decir nada, no nos va a hacer nada". En cambio, a una persona si le hablas bien, dicen que es blando, o sea, que no va a hacer nada. En cambio, cuando les respondes feo dicen: "ah caray, me va a responder, mejor no me meto con ella". Entonces, creo que es un mecanismo de defensa que muchos jóvenes tienen.

(...) En mi casa me han llamado a atención, en el sentido de que no debo de ser igual a las personas, o sea, que, si ellos me responden o me hablan feo, no debo hacer lo mismo, pero no sé, yo creo que tanto que han molestado a mis hermanos, es como en automático, yo respondo, no me puedo quedar callada. Yo viví un tiempo en Monterrey, allá son muy llevados y hablan muy golpeado, y he estado más rodeada de hombres que de mujeres, también te tratan igual no te tratan "Ay, de como es niña, vamos a ser tolerantes", no, se llevan igual, entonces adoptas ciertos comportamientos. Se podría decir que, lo aprendí yo sola en amistades o ya buscando el cómo para que no me molesten (Alejandra, E1P1, 8-3-19).

Esta joven de la preparatoria 1 considera que la mejor forma de afrontar la violencia es levantando la voz, devolviendo la ofensa o, en caso de que la diferencia de fuerzas sea muy grande, acudir a alguien.

Según lo comentado, si un individuo no es capaz de detener la violencia por sí mismo, va a ser reconocido por sus agresores como una persona blanda o débil, lo que, en última instancia, perpetúa el maltrato.

Aunado a lo anterior, encontramos que entre los estudiantes hombres se dan casos en que algunos se someten a procesos de fortalecimiento corporal, ya sea mediante prácticas dirigidas a fortalecer sus capacidades físicas o mediante el aprendizaje de algún arte marcial, con el propósito de preparar su cuerpo para la batalla:

En la primaria me pegaban, se burlaban y me hacían a un lado. En la primaria siempre fui el más chaparro, así que generalmente era el más chaparro al que le hacían bullying. No me dejaban hacer mucho deporte, aunque era bueno corriendo, porque decían que no iba a aguantar. Aunque yo me quejaba, no me hacían caso en la dirección. Me decían que eso iba a pasar. También recibí abuso de algunos profesores, un profesor me pegaba. Ya avanzando, casi a sexto, decidí yo bajar la cabeza y estar más calladito y solo me juntaba con chicos que eran más parecidos a mí para evitar pues también no tener problemas con los que me caían mal.

Ya en la secundaria todo cambió. Por lo mismo, como me hacían bullying, ya no quería que lo hicieran en secundaria. Así que empecé a esforzar mi cuerpo, a hacer ejercicio y al mismo tiempo mi carácter cambió, y me volví más agresivo en la secundaria. Sí fui muy agresivo y muy prepotente, no solo con mis compañeros, sino con mis profesores. Ellos me decían algo y yo rápido les llevaba la contra y si no simplemente salía super enojado. Quería un cambio. Yo en primaria y secundaria tenía mucho miedo, pero no era cobarde, me quería yo defender; y generalmente cuando me defendía, como eran más grandes, creían que me podían pegar. Por lo mismo de que creían eso, pues, yo también me les iba encima y nos golpeábamos. Salía perdiendo al final, pero siempre me defendía.

En mi casa siempre fue de: "Si te quejas, pues arréglalo; si te pegan, pues pégalas; si te sientes débil, haz algo que te haga sentir fuerte". En mi casa siempre han sido de las personas que necesitas ser fuerte de ley. Física, mental y espiritual tienes que ser fuerte; así que ellos no me decían nada y como yo les contaba algo y ellos como que solo me escuchaban y no decían algo que me ayudara a resolver el problema, pues al poco tiempo ya no les contaba yo.

(...) El ejercicio empezó desde la primaria, creo que casi, casi, desde los seis años; y era más porque a mi papá le gustaba el ejercicio, pero por gusto correr y hacer esas cosas. En secundaria, a los trece años, fue cuando ya empecé a hacer ejercicio para ganar fuerza, y eso fue por lo mismo, por querer demostrar que era fuerte, y porque en mi casa tenías que ser fuerte.

(...) En mi casa ellos lo ven más como una palabra de motivación para que no te puedas afectar en la vida a futuro. Lo hacen ver como si fuera tan necesario. No solo te quieren hacer fuerte física, mental y espiritualmente, sino que no te dan ni el permiso de estar triste en su casa. Hasta para eso debes de ser fuerte. Y es hostigante, es muy cansado, tanto así que no tenemos mucha comunicación entre mis padres y hermanos (Carlos, E2P8-19-11-19).

Esta otra narrativa pertenece de la preparatoria 8. Él comenta que durante sus estudios de primaria sufrió de maltrato por parte de sus compañeros, por causa de su estatura y sus dificultades de aprendizaje. Además, sufrió maltrato físico por parte de un maestro. Esta situación lo llevaba a sentirse temeroso, entonces optaba por evadir a las personas que lo maltrataban. Más tarde, en secundaria, estas experiencias lo llevaron a adoptar comportamientos agresivos y violentos, no solo con sus compañeros de estudio, sino, además, con sus maestros. A partir de entonces, sometería su cuerpo a un proceso de fortalecimiento que le permitiera ampliar su capacidad para ejercer daño. Como lo expresa el joven, la intención era cambiar el orden de cosas que lo habían puesto anteriormente en una posición periférica. Así pues, por medio de la fuerza física buscaría ganar el respeto y reconocimiento como figura intimidante entre sus congéneres.

Aunado a lo anterior, un aspecto relevante en el devenir de este joven es el lugar ocupado por sus padres, quienes desde siempre le inculcaron la idea de ser fuerte y defenderse por sí mismo. Según lo comentado, la formación recibida en el hogar se caracterizó por su austeridad y carencia de muestras de afecto. Sus padres desde muy pequeño le inculcaron la necesidad de ser una persona fuerte y capaz de valerse por sí mismo. Todo este entramado de experiencias y circunstancias lo llevaron a encontrar en la destreza física el mejor recurso para demandar respeto al interior del espacio escolar.

Hasta ahora, los comportamientos de las personas están dirigidos no solo por procesos estructurales de diferenciación y jerarquización de los

cuerpos, sino también por entramados emocionales configurados a partir unos encadenamientos biográficos. Bajo esa tesitura, la resolución violenta de los conflictos puede ser entendida como escenarios donde la conciencia del individuo aprehende las relaciones de conflictos desde miedo como el miedo y la ira. Esta última se torna en una solución empleada con frecuencia por muchos estudiantes para manejar conflictos, se trata de un modo de cortar con una situación amenazante; volverse temible e imponente resulta en una manera de vencer y exigir reconocimiento.

Al lado de ello, hemos observado que la ira presente en la respuesta violenta acaece como un aprendizaje social, en tanto las experiencias de quien recurre a ella lo han llevado a asumir que es la manera más efectiva de sociabilizar con los otros sujetos. En muchos casos, la violencia acaece como demanda del mismo medio, que instituye la ley del más fuerte. Al interior de las dinámicas escolares, familiares y comunitarias se instala el mandato de la violencia como un discurso sin voz. Según Tello (2005), es común encontrar que en las instituciones educativas se socialicen comportamientos transgresores como una capacidad necesaria para sobresalir dentro del grupo; como un mecanismo capaz de evitar posiciones de sumisión. Según Gómez Nashiki (2005) al interior de las escuelas la fuerza es significada como la forma más eficaz de solución de conflictos.

Por último, encontramos las estrategias de mimetización. Con este término hacemos referencia a todas aquellas prácticas empleadas por los jóvenes para cambiar las formas de sus cuerpos: volumen, somatotipo, formas, vestimenta, etcétera. Se trata de modos específicos de trabajo corporal (Wacquant, 2006) dirigidos a acercar al cuerpo a un estándar corporal, es decir, comportamientos destinados a dominar y controlar la imagen corporal con el fin de circunscribirse a mandatos estéticos.

Llegué a los trece años y comencé a hacer ejercicio, por lo mismo que era muy delgada y me decían “Bueno, si haces ejercicio puedes subir un poco de peso” y era bastante traumático para mí tener que comer siete veces al día para subir de peso (Ana, E3P8, 27-2-19).

Me ha marcado de a ser un cambio físico en mi cuerpo, o sea, empezar, o sea, yo como demasiado, pero no logro engordar y me ha llevado a querer cambiar, ya querer consumir otras cosas, pero no lo he hecho. Me han dicho que esteroides y todo eso, pero no lo voy a hacer (Brian, E7P6, 27-5-19).

Estos dos testimonios, aunado a los revisados en apartados anteriores, son muestra del efecto generado por el maltrato escolar en la seguridad y autoaceptación de los jóvenes. Así pues, observamos que muchos de ellos optan por someter sus cuerpos a prácticas que les permita adaptar su corporalidad sobre unos estándares socialmente aceptados.

Siguiendo la línea de Esteban (2013) es posible entrever que al interior de las dinámicas de sociabilización estudiantil se reproducen desde edades tempranas una serie de mandatos sociales relacionados con la imagen del cuerpo. Dentro de la escuela, al igual que en la sociedad, el cuerpo sobreviene como tarjeta de presentación y tiene un papel totalmente relevante en la interacción social (Esteban, 2013, p. 128). Así pues, tanto hombres como mujeres emplean su imagen corporal como un recurso que les permite ubicarse en una posición social de movilidad.

Como ha podido apreciar el lector no todos los estudiantes cuentan con la capacidad de negociar o poner en escena prácticas efectivas de autoprotección que les salvaguarden de experiencias de maltrato escolar. Del mismo modo, no todos cuentan con los recursos emocionales y afectivos que les permita sobrellevar de manera eficaz estas situaciones. Sobre ese respecto, consideramos, recae la mayor importancia de voltear a ver la experiencia de cada joven, para entender cuál es el trasfondo afectivo, emocional y relacional que sirve como horizonte perceptivo al joven.

Conclusiones

Se entiende que los modos de acceder al poder escolar y de ejercerlo son inagotables. Asimismo, las estrategias empleadas por los individuos para negociar o gestionar sus posiciones de sujeto son amplias y variadas. Efectivamente, se reconocieron tácticas de evasión (autoaislamiento, autolesión, resignación, ausentismo, evitación, etc.) de confrontación (enfrentamiento directo, recurrir a familiares, maestros o amistades, etc.) y de mimetizaje (adaptar el cuerpo y las conductas a los estándares corporales establecidos), todas ellas empleadas con el fin de hacer frente y ocupar una posición ventajosa dentro de los paisajes de la alteridad entablados dentro de los planteles educativos.

Ciertamente, en la violencia escolar se entrecruzan factores como las desigualdades que constituyen los paisajes del poder, el significado y la

diferencia, pero sobre todo involucra los modos en que los sujetos reconfiguran permanentemente sus vínculos emocionales con los demás. Las prácticas y estrategias adoptadas también deben leerse como reconfiguraciones viscerales y afectivas, como dislocamientos, resonancias, transformaciones y remezones en el sentir. Todos estos elementos operan como detonantes de la acción dirigida a construir otras formas de relacionarse con el mundo.

Se reconoce que las estrategias adoptadas por los estudiantes para negociar con sus posiciones de sujetos se movilizan más por complejos emocionales que por una conciencia reflexiva y maquinal. No se trata de un sujeto que se mira desde afuera y calcula milimétricamente la mejor jugada, sino, más bien, de alguien que reacciona a una urgencia, ante una relación con el mundo que le perjudica y moviliza una acción dirigida a diezmar el riesgo que representan los comportamientos de los otros.

Los despliegues emocionales, afectivos y de significado puestos en escena por cada sujeto están mediados por los encadenamientos biográficos encarnadas. De tal modo, aspectos como la ausencia/presencia del apoyo parental, la estabilidad en el hogar, las relaciones familiares y el ambiente en el que transcurre la socialización primaria del individuo juegan un papel primordial en los modos de aprehender a relacionarse con otros y asumir posibles experiencias de violencia escolar.

Referencias bibliográficas

- Aranguren Romero, J. P. (2010). De un dolor a un saber: cuerpo, sufrimiento y memoria en los límites de la escritura. *Papeles del CEIC*, (2), 1-27. <https://www.ehu.es/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/12279>.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Carvajal, H., et al. (julio-diciembre, 2014). Autolesionismo: síndrome de cutting. *Archivos Bolivianos de Medicina*, 22 (90), 50-55.
- Chan, M., Escalante, M., y Fuentes, M. (2018). Significación del Cutting en una adolescente Tabasqueña. Un estudio de caso. *Perspectivas Docentes*, 29(66), 23-32.
- Eljach, S. (2011). *Violencia escolar en América Latina y el Caribe. Superficie y fondo*. Panamá: Plan y UNICEF.
- Esteban, M.L. (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Ediciones Bellaterra.
- Estévez, E., Inglés, C., Emler, N., Martínez-Monteagudo, M., Torregrosa, M. (2012). Análisis de la Relación entre la Victimización y la Violencia Escolar: El Rol de la Reputación Antisocial. *Psychosocial Intervention*, 21(1), 53-65.
- Fleta Zaragoza, J. (2014). Autolesiones en la adolescencia: una conducta emergente. *Boletín de la Sociedad de Pediatría de Aragón, La Rioja y Soria*, 47(2), 37-45.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. La Piqueta
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20.
- Furlán, A. (2012). Inseguridad y violencia en la educación. Problemas y alternativas. *Perfiles Educativos*, XXXIV, 118-128. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982012000500011.
- Furlan, A. y Saucedo Ramos, C. (2012). Pensar la escuela como una obra colectiva, un mundo solidario sin violencia. *Perfiles Educativos*, 34(138), 58-67.
- Gallo, P. (2009). Transformaciones en las Relaciones Intergeneracionales, Autoridad y Violencia en las Escuelas. En G. Noel (et. al.) *Violencia en las escuelas desde una perspectiva cualitativa* (págs. 7-20). Ministerio de Educación de la Nación.
- Galtung, J. (1981). Contribución específica de la irenología al análisis de las causas de la violencia: tipologías. En Jean-Marie, D. *La violencia y sus causas* (91-106). UNESCO.
- Galtung, J. (1998). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Gernika Gogoratzuz.
- Gómez Nashiki, A. (julio- septiembre, 2005). Violencia e institución educativa. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 10(26), 693-718.
- Huertas, D. (2007). *Violencia. La gran amenaza*. Alianza Editorial.
- Instituto Federal Electoral (2018). Consulta Infantil y Juvenil 2018. México: IFE. Recuperado de <https://www.ine.mx/wp-content/uploads/2019/08/CIJ-18-CHIS.pdf>.
- Instituto Nacional de Salud Pública (2010). Encuesta Nacional de Salud en Escolares 2008. Cuernavaca: Instituto Nacional de Salud Pública.
- Le Breton, D. (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Ediciones Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Nueva Visión.
- Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (2015). Programme For International Student Assessment (Pisa). Results from Pisa

- 2015 students' well-being. <https://www.oecd.org/pisa/PISA2015-Students-Well-being-Country-note-Mexico.pdf>
- Paulín, H. y Martínez, S. (2014). "Hacerse respetar". Sentidos y acciones en procura del respeto en la escuela. En Horacio, P. y Marisa, T. (coords) *Jóvenes y escuela: relatos sobre una relación compleja* (119-143). Brujas.
- Paulín, H. (2015). "Ganarse el respeto". Un análisis de los conflictos de la sociabilidad juvenil en la escuela secundaria. *RMIE*, (20) 67, 1105-1130.
- Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.
- Pons Rabasa, A. (2018). Vulnerabilidad analítica, interseccionalidad y ensamblaje: hacia una etnografía afectiva. En Alba, P. R. y Siobhan, G. M. (coord.). *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista* (23-52). UNAM.
- Sanmartín, J. (2007). ¿Qué es la violencia? Una aproximación al concepto y a la clasificación de la violencia. *Daimon Revista de Filosofía*, (42), 9-21.
- Sanmartín, J. (2012). Claves para entender la violencia en el siglo XXI. *Ludus Vitalis*, 20(38), 145-160.
- Sartre, J. P. (2005). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza.
- Schütz, A. y Luckmann, T. (1973). *The structures of the life-world*. Northwestern University Press.
- Tello, N. (2005). La socialización de la violencia en las escuelas secundarias. Proceso funcional a la descomposición social. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 10(27), 1165-1181.
- Valadez, B. (mayo, 2014). México es el primer lugar de bullying a escala internacional. *Milenio*. <https://www.milenio.com/politica/mexico-es-el-primer-lugar-de-bullying-a-escala-internacional>
- Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador* (M. Hernández, Trad.). Buenos Aires. Siglo XXI.
- Wieviorka, M. (2001). La violencia: Destrucción y constitución del sujeto. *Espacio Abierto*, 10(3), 337-347.
- Zizek, S. (2009). *Sobre la Violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós.

Citado. Echeverry Díaz, Sergio; Hernández, Silvano Amadeo y Gómez López, Silvia Edith (2024) "Violencia Escolar en el Cuerpo: una mirada desde las emociones" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°44. Año 16. Abril 2024-Julio 2024. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 57-69. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/614>

Plazos. Recibido: 28/11/2023. Aceptado: 13/02/2024.

Por uma sociologia política das emoções: ressentimento e protesto social conservador no Brasil

Towards a political sociology of emotions: resentment and conservative social protest in Brazil

Agnoletto, Bharbara Alves*

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Brasil.
bharbara.agnoletto@gmail.com

Mayer, Ricardo**

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Brasil.
r.mayer@ufsm.br

Resumo

O artigo aborda, nos termos de uma sociologia política das emoções, um sentimento moral, qual seja, o ressentimento que plasmou o protesto social conservador que engolfou o Brasil na última década e que culminou na ascensão no populismo reacionário encarnado pelo bolsonarismo. Essa contestação social foi especialmente extravasada através das redes sociais virtuais na forma de uma ação conectiva. O material empírico que dá suporte à análise desenvolvida foi coletado utilizando um perfil na rede social Twitter a partir de uma amostra de 1615 tweets que foram coletados e categorizados com a utilização do pacote de análise de dados qualitativos RQDA da linguagem de programação R. Por fim, a argumentação desenvolvida no trabalho chega a duas conclusões, quais sejam: a) o ressentimento que insufla o protesto conservador no Brasil está relacionado ao medo pela perda de privilégios e distinção social por parte de setores das camadas médias em decorrência da implementação de políticas de natureza redistributiva durante os governos do Partido dos Trabalhadores na Presidência da República (2002-2016); e b) esse ressentimento está associado a uma sociodicéia conservadora que naturaliza e legitima a reprodução simbólica da desigualdade a partir das categorias de classe, gênero e raça.

Palavras chave: Protesto social conservador; Ressentimento; Sociodicéia; Populismo reacionário; Bolsonarismo.

Abstract

The article addresses, in terms of a political sociology of emotions, a moral sentiment, namely the resentment that shaped the conservative social protest that engulfed Brazil in the last decade and culminated in the rise of the reactionary populism embodied by Bolsonarism. This social protest was especially expressed through virtual social networks in the form of connective action. The empirical material that supports the analysis developed was collected using a profile on the social network Twitter from a sample of 1615 tweets that were collected and categorized using the RQDA qualitative data analysis package from the R programming language. Finally, the argument developed in the paper reaches two conclusions, namely: a) the resentment that fuels conservative protest in Brazil is related to fear of the loss of privileges and social distinction by sectors of the middle classes as a result of the implementation of redistributive policies during the Workers' Party governments in the Presidency of the Republic (2002-2016); and b) this resentment is associated with a conservative sociodicity that naturalizes and legitimizes the symbolic reproduction of inequality based on the categories of class, gender and race.

Keywords: Conservartive social protest; Resentment; Sociodicity; Reactionary populism; Bolsonarism.

* Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Brasil; graduada em psicologia e psicanalista em formação; ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3269-3821>

** Doutor em Sociologia; Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Brasil; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5973-5947>

Por uma sociologia política das emoções: ressentimento e protesto social conservador no Brasil

Introdução

Afirmar que as emoções constituem uma dimensão fundamental para caracterizar a condição humana pode soar como um truísmo. No entanto, dada sua evidência e relevância, não se pode afirmar que as emoções tenham ocupado um lugar correspondente à sua importância na definição das condições de possibilidade da própria agência humana, especialmente no que tange à teorização sociológica desenvolvida desde os seus primórdios. Ainda, que tenhamos tido, por exemplo, nas obras de Durkheim, Weber, Simmel e Parsons¹ alguma menção ao papel desempenhado pelas emoções na vida social, guardadas as diferenças, esse tratamento sempre esteve subordinado à preponderância assumida pela ação racional considerando-se o espaço que cada um desses autores atribuía à agentividade nos seus empreendimentos teóricos. Sem embargo, na sociologia contemporânea, os possíveis contornos de um “*emotional turn*” serão esboçados, paulatinamente, primeiramente em um registro microssociológico com a atenção dispensada às emoções por autores como Erving Goffman (2011)², Theodore D. Kemper (1978), Arlie Russell Hochschild (1983), Thomas J. Scheff (1990) e Randall Collins (2004). Na mesma medida, posteriormente, podemos verificar o mesmo através da recepção tardia da sociologia figuracional de Norbert Elias (2010) com a sua articulação teórica entre o desenvolvimento das

1 Não podemos deixar de mencionar a preocupação de Durkheim (1996) com o estatuto das emoções na explicação sociológica, especialmente, as emoções que subjazem aos períodos de efervescência social, a atenção de Weber (2008) dedicada às emoções em sua teorização sobre a racionalidade da ação, bem como de Simmel (1978) à presença das emoções nas interações nas formas de sociabilidade, e, por fim, o próprio enfoque de Parsons (1999) sobre as emoções que se define com mais clareza a partir de sua apropriação da noção freudiana de catexia para teorizar os processos de socialização.

2 Sobre a contribuição de Goffman para o desenvolvimento de uma sociologia das emoções, ver Jacobsen (2022).

estruturas sociais e o desenvolvimento das estruturas psíquicas na escala temporal da longa duração³. Mais recentemente, outros registros macrossociológicos também enfocaram a relação entre estrutura social e as emoções, dos quais podemos nos remeter aos trabalhos de autores como, Jack Barbalet (1998), Eva Illouz (2007), Cas Wouters (2007) e Christian Von Scheve (2014)⁴. Não obstante, para além da menção a estas elaborações teóricas, nos deparamos atualmente com uma sociologia das emoções em franca expansão e já consolidada como subcampo disciplinar da sociologia⁵. Com efeito, temos ainda importantes referências nos trabalhos de Mauro Koury (2003; 2014) e Adrián Scribano (2013; 2020), que concorreram para que os estudos sobre as emoções alcançassem seu reconhecimento como objeto de estudo legítimo no campo científico configurado pelas ciências sociais latino-americanas.

Esses empreendimentos somados tem estimulado, aos poucos, o surgimento de novas frentes de investigação explorando dimensões do

3 Não obstante, se considerarmos as datas de publicação das primeiras edições da “Sociedade de Corte” e do “Processo Civilizador” respectivamente, em 1933 e 1939, encontramos em Norbert Elias (2010) um verdadeiro pioneirismo na tematização das emoções ao incorporar o pensamento freudiano na sua teorização sociológica.

4 A menção a estes autores, obviamente, não constitui um levantamento exaustivo da literatura dedicada à uma sociologia das emoções, mas apenas a remissão a alguns autores consagrados neste subcampo teórico-disciplinar.

5 Encontrando sua tradução institucional, por exemplo, em redes de investigação albergadas na *International Sociological Association* e *European Sociological Association*, ou na (European Sociological Association's (ESA) Research Network on Sociology of Emotions (RN11), bem como na existência de periódicos científicos especializados nesse domínio temático, tais como: *Emotions and Society* (<https://www.ingentaconnect.com/content/bup/eas>); *Emotion Review* (<https://journals.sagepub.com/home/emr>) e a *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* (<http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces>).

mundo social fortemente impregnadas de conteúdo emocional, tais como a ação coletiva e o protesto social. Nestes termos, na possível confluência entre uma sociologia da ação coletiva e uma sociologia das emoções, a presença dos afetos na definição das condições de possibilidade do protesto social já foi constituída como objeto de análise (Runciman, 1966; Gurr, 1971; Aminzade & McAdam, 2001; Goodwin *et al.*, 2001; Ost, 2004; Clarke *et al.*, 2006).

Nesse sentido, iremos explorar nesse trabalho a interface acima referida nos detendo em uma emoção socialmente construída (Turner & Stets, 2005), tal como o ressentimento, um sentimento moral decorrente do cruzamento entre afeto e moralidade para caracterizar o surgimento de um protesto social conservador que concorreu na última década para a ascensão e fastígio no país do movimento político encarnado pelo bolsonarismo. A última década no Brasil foi marcada pelo acirramento de uma contestação social que teve com seu corolário a emergência deste populismo reacionário (Lynch e Cassimiro, 2022). Essa contestação social foi em grande medida extravasada através das redes sociais virtuais na forma de um novo modo de ação coletiva que autores como Bennett e Segerberg (2013) qualificam como ação conectiva. Dessa forma, as redes sociais se constituíram na principal mídia utilizada para expor topo tipo de ruminções rancorosas produzidas por um desconforto em relação à mudança social verificada no país no último decênio, especialmente o tipo de mudança que implicou na mitigação das desigualdades. O material empírico que dá suporte à análise desenvolvida nesse artigo foi coletado utilizando-se um perfil na rede social Twitter criado para esse propósito. Essa ação foi realizada na tentativa de moldar o algoritmo, de modo que quando as categorias fossem buscadas, os tweets desse público aparecessem primeiro e em maior quantidade. Para alimentar o algoritmo de modo a aparecerem nas pesquisas postagens do público em questão foram seguidos perfis que tinham em sua descrição a categoria conservador(a). Van Djick, Poell e Waal (2018), esclarecem que cada rede social tem algoritmos, ou seja, uma lógica própria, que por sua vez, dará mais ou menos relevância a um conteúdo segundo sua adequação aos parâmetros que definem a elaboração do algoritmo. Dessa maneira, um assunto pode estar sendo amplamente discutido no Facebook e não aparecer a quase nenhum usuário no Twitter, ainda que os usuários estejam fazendo postagens em ambos os lugares. Isso quer dizer que não há neutralidade no destaque das postagens e salienta a necessidade de haver sido criado um perfil para a pesquisa. Além disso, é importante ressaltar

que os mecanismos das plataformas variam segundo uma complexa variação entre tecnologia utilizada, modelos econômicos vigentes e práticas específicas. O próprio site possui um mecanismo de busca avançada bastante amplo, e foi a partir dele que a busca pelas postagens foi realizada. É possível procurar por palavras, separando-as com aspas ou então uma frase inteira. Também é possível excluir palavras de uma busca e procurar por *hashtags* (#). Nesse sentido, a delimitação do material empírico foi orientada tão somente pelo recorte via palavras chave / *hashtags*, sem delimitação geográfica. Assim, a pesquisa teve dois momentos de busca. No primeiro foi utilizada a busca “*all of these words*”, uma de cada vez, as palavras “comunismo”, “pt”, “conservadorismo”, “esquerda”, “Marielle”, “pobre”, “petralhas”, “quadilha do pt”, “mimimi”, “mortadelas” e “mamata”. Também foi utilizada a busca de *hashtags*, uma de cada vez, sendo elas: #somostodosgolpitas, lançada em 2016 para comemorar o impeachment de Dilma Rousseff e apoiar Michel Temer, #foradilma, #foraPT, #vemprarua, #imaginaseadilma, #tchaudilma, #bolsonaro2018, #bolsomito e #apoiequemteprotege. Ao mesmo tempo, foi utilizada a delimitação temporal também disponível na busca avançada.

Na busca por palavras, foi delimitado o tempo de um mês para cada busca. Por exemplo, a palavra comunismo teve ao todo 48 buscas, janeiro de 2016, depois fevereiro de 2016, e assim sucessivamente. As *hashtags*, por sua vez tiveram a delimitação temporal de um ano, resultando em quatro buscas para cada uma. Ao todo, foram encontrados 1615 tweets que foram arquivados e categorizados com a utilização do pacote de análise de dados qualitativos RQDA (HUANG, 2018) da linguagem de programação R. A linguagem R é uma forma de programação desenvolvida por estatísticos australianos, para o desenvolvimento e armazenamento de dados de diferentes tipos de pesquisa. O código está disponível no site da “*R Foundation*”, bem como diferentes pacotes desenvolvidos pela comunidade acadêmica para uma ampla gama de investigações de natureza quantitativa e qualitativa. O recurso ao RQDA para a realização da análise qualitativa foi feito através da utilização do software RStudio (RSTUDIO, 2020). Através do RQDA os tweets foram classificados com categorias como “machismo e misoginia”, “ideologia”, “antipetismo”, “anticomunismo”, “discurso de ódio”, “teorias da conspiração”, “ressentimento”, “bolsonarismo”, “ultranacionalismo”. Além disso, é importante ressaltar que os usuários do Twitter podem escolher duas maneiras de estarem na rede social no que diz respeito à privacidade. Uma das opções é o perfil privado, que permite que apenas

os seguidores desse usuário vejam suas postagens. A outra opção é um perfil público, onde as postagens podem ser vistas nas buscas.

As postagens encontradas e utilizadas no trabalho são todas de perfis públicos e aparecem aqui sem os dados de quem as publicou. Isso se dá pela grande quantidade de postagens encontradas, o que tornaria inviável pedir autorização do uso a cada um. Mais do que isso, esse trabalho não avalia as postagens do sujeito, nem os categoriza de forma individual. Há o propósito de analisar as hierarquias de valor, a presença de sentimentos morais e explorar a lógica conservadora e bolsonarista como um todo, desfocando o usuário e centrando-se na forma de pensamento disseminado. Além disso, foram escolhidas publicações que demonstrassem serem de pessoas reais e não de robôs. Foi possível perceber a diferença não apenas pelo fato de que nos perfis reais geralmente há identificação maior do que nos perfis falsos, mas também porque as publicações feitas por robôs são completamente iguais. Então ao pesquisar uma categoria, em um espaço de tempo, era fácil perceber um montante considerável de postagens completamente iguais e elas foram ignoradas.

Na primeira seção deste artigo será feita a qualificação teórica do conceito de ressentimento, a partir de sua elaboração na filosofia por Nietzsche, desdobrando-se na sua recepção na teoria sociológica clássica e contemporânea e culminando, em sua segunda seção, na diferenciação do conceito através de suas formulações em inglês e francês, *resentment* e *ressentiment*, respectivamente, que correspondem à dois entendimentos sobre o sentido que a ação individual e coletiva pode assumir face ao conflito social. Por fim, na última seção, analisamos as dimensões simbólicas que o ressentimento a partir do material empírico acima descrito em uma sociedade onde o princípio da igualdade formal preconizado institucionalmente é continuamente contestado pela persistência de múltiplas desigualdades. Assim, talvez a melhor forma de caracterizar disciplinarmente o objeto de análise do presente trabalho, seja pensá-lo como a proposição de uma sociologia política das emoções, conforme mesmo a formulação de Demertzis (2020).

O ressentimento como sentimento moral

Friedrich Nietzsche foi um dos filósofos que mais se debruçou sobre o tema em muitos momentos de sua obra, mas principalmente no livro intitulado “Genealogia da Moral”. Na obra referida, o filósofo vai se propor a descobrir como as ideias de bom e

mau, bem e mal, se modificaram ao longo do tempo. Entretanto a contraposição que aparece na obra do autor não é o bem contra o mal, mas sim os fracos contra os fortes. Ou seja, há os indivíduos que desejam e aqueles que se submetem. Nesse sentido, a moral do mestre foi substituída pela moral dos servos, esta, por sua vez, tem o próprio ressentimento como criador de valores. O ressentimento, então, está ligado a um não conseguir agir, uma impotência. Logo, o sentir-se fraco e a incapacidade de responder ao agressor é o motivo que Nietzsche caracteriza como “qualidade dos escravos” o que torna o ressentimento uma característica dos fracos. Além disso, para Nietzsche, a memória é uma espécie de doença e o ressentido, por sua vez, sofre da memória reiterada do agravo que acredita ter sofrido, como se estivesse impedido de esquecer, ao mesmo tempo em que sua reivindicação ressentida se trata de uma demanda dirigida ao rival de que ele não seja forte. Por fim, o sofrimento do ressentido advém da inveja criada pela percepção de que os “fortes”, ou seja, aqueles que não recuam diante da vida, vivem, ao contrário dele, e não se reconhece como responsável por seu prejuízo (Nietzsche, 1887/1998).

É claro que além das questões psíquicas, como o sentimento de culpa e o masoquismo, explorados pelo filósofo, em relação ao ressentimento, ele também percebe o Estado como um ator importante. Para Nietzsche, o Estado coloca o homem sob a sua tutela, transformando-os em seres ativos e culpados, ao exigir que renunciem seus instintos vitais em troca de proteção. A civilização, ou seja, a interiorização dos mais primitivos instintos de dominação e destruição, passam a se voltar contra os próprios homens gerando culpa e má consciência e justamente aí que a moralidade encontra um espaço fértil para a sua disseminação e o entendimento do autor de que não existe verdade filosófica que não dependa de alguma moralidade. Além disso, a moralidade é considerada por ele uma invenção dos derrotados. O grande exemplo que ele desenvolve está na moralidade cristã, já que esta prega que a ideia de bem está do lado de quem sofre e é fraco, e o mal, do lado dos fortes. É como se existisse, então, uma espécie de “vingança espiritual”, já que o ganho por estar situado no lado do bem estaria no além morte (Nietzsche, 1886/2003; Nietzsche, 1887/1998).

Deleuze (1976) explora a noção de ressentimento em Nietzsche, ampliando a noção deste conceito. Para o autor o ressentimento acontece quando as forças reativas se tornarem preponderantes às forças ativas, isso quer dizer que o homem do ressentimento não reage, e a reação

que deveria ser possível torna-se sentimento. Além disso, o autor faz a interlocução entre psicanálise e filosofia ao perceber que tanto para Freud quanto para Nietzsche, a fonte de sofrimento do ressentido seria justamente a memória e que para ambos diz respeito a duas memórias, uma consciente e outra inconsciente. A memória a qual se liga o ressentido diz respeito a primeira, e que o coloca em uma posição de almejar por uma vingança, já que não consegue esquecer-se de nada. Diz Deleuze (1976, p. 76) que a vontade de vingança tem grande relação com a não capacidade de ter reagido perante um agravo, independentemente do montante de energia que esse fato possa ter gerado no indivíduo. Ou seja, o ressentido é alguém que não reage, ao mesmo tempo em que culpa o mundo por seu prejuízo, mantendo-se em uma ruminação rancorosa que ataca o objeto em questão. Mais do que isso, como explica o autor, a vingança para o ressentido não é uma meta, mas sim um meio. Há uma vontade de vingar-se, e o ressentimento sentido é a revolta propriamente dita e o triunfo dela, ou seja, é a vitória do fraco enquanto fraco. Além disso, a ruminação rancorosa que contém a imputação de erros a outros, a distribuição de responsabilidade e as acusações perpétuas tomam lugar da agressividade que faria com que o sujeito agisse. Porque ele considera o seu ganho subjetivo um direito, e por tirar proveito de suas não ações, o que o ressentido consegue fazer é disseminar seu rancor em forma de reprovações, entre outras.

Max Scheler (1993), por sua vez, é o autor que faz com que “ressentimento” adquira status de conceito, ao mesmo tempo que desenvolve suas ideias partindo de uma crítica à Nietzsche e à noção do filósofo alemão acerca da moralidade cristã. Para Scheler, a moralidade cristã vinha sendo substituída pela moralidade burguesa tendo seu ápice na Revolução Francesa em 1789. Entretanto, o autor reconhece que os preceitos da moral cristã são bastante suscetíveis ao ressentimento. Em suma, o ressentimento seria então uma experiência de auto envenenamento psíquico, onde há uma sede de vingança jamais satisfeita e que por esse motivo se torna reprimida ao mesmo tempo em que cria a sensação de impotência, resultando em uma distorção de valores e na capacidade de construir julgamentos. Além disso, bem como para Nietzsche, a inveja e a competição também podem ser fontes primárias do ressentimento. A novidade em Scheler encontra-se em sua análise sobre a paixão, que proporciona um maior entendimento acerca o ressentimento político ou econômico, que escolhemos chamar nesse trabalho como “ressentimento de classe” (Fantini, Moruno & Moscoso, 2013).

A estrutura social promove e perpetua o ressentimento, ou seja, quanto mais democrática e igualitária for uma sociedade, menor será o ressentimento. Entretanto, ele percebe que em uma sociedade onde o discurso estabelece uma igualdade de direitos que não se efetiva na prática, tendo poder, educação e riqueza desiguais, o ressentimento ainda é sempre algo notável. “La sola estructura social — prescindiendo enteramente de los caracteres y experiencias individuales — implica aquí una poderosa carga de resentimiento” (Scheler, 1993, p. 21). Em relação à democracia, existe neste autor uma diferenciação importante entre *democratism* e *democracy*. *Democratism* seria uma convicção social de que uma maioria destacada de todos os grupos sociais existentes em uma sociedade, determina seus valores e normas. *Democracy*, por sua vez, descreve o partido onde aqueles que fazem parte, decidem comprometerem-se em aumentar a igualdade e a equidade social com foco em um estado de bem-estar social. Entretanto, isso se faz de diferentes formas, considerando a influência das diferentes culturas, embora o foco final seja a busca por uma diminuição da desigualdade social (Fantini, Moruno & Moscoso, 2013).

Scheler (1993) também desenvolve a ideia de “sistema de concorrências”, que seria a consciência de uma suposta inferioridade que estabeleceria também o ressentimento, impossibilitando uma conduta ativa. Mais do que isso, esse sistema mobiliza certas reivindicações de conquistas que deveriam acontecer de forma meritocrática, expondo parte dos valores da sociedade do mercado. Dentre as consequências encontradas por ele está a desestabilização da ordem social, por estabelecer uma certa mobilidade permanente e sem fim, onde o tempo de cada um, indivíduos e grupos sociais, é capturado pela ideia de progresso. Há também a criação de uma insatisfação constante, que perpetua justamente a lógica capitalista de mercado, e por fim, a última consequência seria a transformação de tudo que existe em mercadoria, ou objeto de troca. Essa é justamente a razão de ser do espírito capitalista.

Max Weber, por sua vez, também se debruçou sobre a questão do ressentimento na sua sociologia das religiões. Segundo Tuinen (2011), o sociólogo parte de um conceito chamado “teodiceia dos desprivilegiados”, que seria a fonte do ressentimento, no caso dos judeus e que diz respeito a um sentimento de ausência de autenticidade e merecimento entre os desprivilegiados. Entretanto, Weber considera essa uma característica não apenas dos judeus, mas também de grupos religiosos e seculares. Apesar

disso, Tuinen (2011) na teorização weberiana em torno da chamada “teodiceia dos desprivilegiados”, fonte do ressentimento, não é enfatizada a relação de impotência que envolve o ressentimento, mas as relações de dominação e o conflito social entre os grupos de status. É por esse motivo que em “A sociologia da religião”, Weber (1966) sugere que o ressentimento é uma consequência da oposição entre não privilegiados contra a classe dominante, onde a ideia de uma ilegalidade de privilégios é entendida como causa da desigualdade. É interessante perceber que o ressentimento não aparece em qualquer religião, estando ausente, por exemplo no hinduísmo e no budismo, segundo o autor, porque essas religiões têm o entendimento de o que o sofrimento é causado por si mesmo, em função de suas atitudes, o que produz uma certa interlocução com o pensamento nietzschiano e suas relações entre ressentimento e a moral cristã. Tuinen (2011) considera a hipótese de que há presença de ressentimento no budismo em relação à entrada das mulheres na religião, que ele chama de feminização do budismo, pois significaria uma certa perda de poder para os homens, e em relação aos leigos e analfabetos, tendo como oposição os monges educados e de vida contemplativa. De qualquer maneira, o que fica exposto nessa hipótese é justamente a lógica operada pelo ressentimento nas dinâmicas que se estabelecem entre os grupos sociais. É possível entender, então, que o ressentimento na sociedade contemporânea está associado diretamente à diferenciação nas relações hierárquicas de status. Alinhado a isso está a lógica capitalista caracterizada pelo primado do consumo, já que o ter e a exibição de riqueza e status se constituem como caracteres de distinção, que podem passar a causar naqueles que antes detinham exclusividade de acesso desses bens, profundo ressentimento pela classe considerada “inferior”. Isso pode ser chamado de mercantilização da vida cotidiana em que tudo, inclusive o sujeito, torna-se uma mercadoria (Tuinen, 2011; Turner, 2014).

Elias e Scotson (2000) contribui com a discussão teórica acerca do ressentimento explorando o problema da identificação, mais especificamente, nas situações socio-históricas nas quais algum tipo de estigma é transmitido de uma geração à outra. Desta forma, nos encontraríamos diante de uma herança ressentida de populações historicamente marginalizadas que identificar-se-iam à posição de seus antepassados aviltados por uma variedade de modos de reconhecimento denegado, conforme a caracterização de Emmanuel Renault (2004, p. 206). Essa teorização de Elias também descreve o

caso alemão (Elias, 1997), onde ele demonstra que imagem que os alemães construíram de si mesmos estava pautada em um ideal que não se fazia real, mas que concorria para que o orgulho nacional de seus cidadãos fosse contraditório e tivesse suas flutuações. O ressentimento, unido a outros sentimentos como o de inferioridade e a sensação de humilhação existiam paradoxalmente com a ênfase dada em sua grandeza e poder, principalmente depois de 1871, e essa lógica, segundo o sociólogo, permanece similar após as guerras no século XX. Identificação e ressentimento se entrelaçam, já que ambos dizem respeito a uma adesão de pensamento, sentimento e ação nacionalista, desenvolvendo um comportamento de servidão em relação ao líder com o qual se identificam. Esses líderes, por sua vez, disseminam ideias nacionalistas, moralistas, defendem idiosincrasias e antagonismos em relação a povos estrangeiros, produzindo a ideia de que o outro é um inimigo que precisa ser eliminado (Elias, 1997).

Barbalet (1992) por sua vez, define ressentimento como uma percepção emocionada de vantagens que não aparentam ser merecidas. Essa noção, afasta-se da de Nietzsche e inclui a dimensão das relações de classe, tais quais disserta T. H. Marshall. Sobre o conflito de classes, Marshall (1938), entende que o antagonismo entre classes é uma forma de ressentimento contra a desigualdade. Isso é dizer que os privilégios de algumas classes produzem uma desigualdade de oportunidades o que por consequência levam à frustração e mais profundamente ao ressentimento. O ressentimento de classe para esse autor, portanto, colocaria a responsabilidade do sentimento de injustiça sentido por um grupo ou classe social, a alguém de uma classe superior que possui privilégios.

Nesse sentido, Barbalet (1992) demonstra que a classe trabalhadora com frequência apresenta uma dualidade em seu senso coletivo e sua noção individual. Ele assevera que ao mesmo tempo em que esses homens são bastante voltados ao coletivo, sentem-se desvalorizados e não reconhecidos por seus sacrifícios em sua posição social. O autor entende que embora a origem desse tipo de ressentimento sejam as relações de classe, também é necessário que o sujeito tenha uma certa disposição psíquica para tanto, e que envolvem sentimentos de culpa. Além disso, o autor percebe que esse ressentimento não produz ações coletivas ou protestos políticos. Turner (2014), diz que além do conflito entre classes, o fato de na atualidade existir menor solidariedade comunitária, o declínio dos sindicatos, a precarização do mercado de trabalho, as desregulamentações nas

relações trabalhistas, e os processos de globalização, resultam em classes trabalhadoras menos organizadas politicamente e de alguma maneira mais propensa a se deixar seduzir pela retórica da extrema direita.

A distinção conceitual entre *Ressentiment* e *Resentment* e as frustrações relativas

O ressentimento é o sentimento moral complexo e para dar conta dessa complexidade, Mutzer e Musolf (2002), acreditam ser de grande relevância a diferenciação de sentidos assumidos pelo ressentimento no âmbito de sua teorização. Dessa forma os autores distinguem o sentido específico correspondendo-o com o vocábulo em inglês *resentment*⁶ e o sentido genérico com o termo em francês *ressentiment*. O primeiro diz respeito à emoção em si, enquanto o segundo se refere ao sentimento moral compartilhado por indivíduos que acreditam serem detentores de privilégios e que possuem o receio de perdê-los de alguma forma. Os autores seguem dialogando com a noção de moralidade em Nietzsche, já que o alemão defende que o pensamento judaico cristão provocou uma mudança de valores onde igualdade, altruísmo, humildade entre outros começam a ser valorizados pela moralidade cristã, mas que na visão nietzschiana corresponderiam à sinais de fraqueza, equivalendo à moral servil. Quando eles comparam com Scheler percebe-se uma diferença, já que para este o ressentimento é produzido por uma repressão da espontaneidade e da possibilidade de expressão. A diferença central entre um e outro está no elemento que une as visões de Scheler e Nietzsche, mesmo em geral elas sendo diferentes. Essa diferença é a vontade de agir e reaver o agravo do qual se fala. O ressentido seria aquele que não é capaz de superar um ultraje sofrido, e por conta disso, persevera em sua ruminação ressentida. Scheler exemplifica essa diferença de uma forma simples. Um animal selvagem que é preso por um caçador e o morde não está tentando se vingar, está apenas se defendendo. O sentimento de vingança aconteceria depois de haver terminado o agravo e a criatura seguisse pensando em agir contra aquele que o atacou. O ressentido, por sua vez, não será capaz de agir propriamente e colocar-se-á em uma posição de permanente vitimismo, como se o fato de ele não ter tido condições de se defender fosse culpa de um alter.

Neste sentido, a hipótese de Koenis (2018), já citado anteriormente, argumenta que a

6 Os termos serão mantidos em inglês e francês pela falta de termos na língua portuguesa que traduzam adequadamente essa diferenciação conceitual. Fassin (2013), também se vale desta diferenciação.

democracia com seu princípio da igualdade, seria uma das causas do *ressentiment*. Nesse sentido, esse sentimento moral, experimentado como *ressentiment* seria refratário à ideia de igualdade. Ure (2015), por sua vez, traz outros elementos para a existência deste tipo de ressentimento, como a identificação e compartilhamento das normas sociais e relacionamentos políticos, além da preocupação com a autoestima individual, a ideia de honra ferida e a necessidade de reconhecimento. Para o autor, entretanto, os agentes conseguem superar o ressentimento quando eles comunicam o que se sentem e sentem-se valorizados pelas políticas públicas, entendendo assim, que uma certa ordem normativa teria se estabelecido. Este fato poderia auxiliar a entender por que as redes sociais, e aqui está incluído o Twitter, são canais infundáveis para a manifestação das emoções sendo elas ressentidas ou não. Não obstante, o que se entende por *resentment* para Michael Ure (2015), possui uma função social, por caracterizar as injustiças sociais e o aviltamento da dignidade de uma dada população, ensejando a demanda pela restauração da igualdade de direitos. Dessa forma, nesta outra chave interpretativa, o ressentimento enquanto *resentment* também pode ser uma forma de clamor pela igualdade (Ure, 2015).

Para além desta distinção, o ressentimento também pode ser interpretado enquanto uma “frustração relativa”. Com efeito, para Gurr (1971), o sentimento de “frustração relativa” consiste em um estado de tensão entre uma satisfação esperada, mas não contemplada, o que pode gerar um grande descontentamento e mesmo irrupção de violência. Essas satisfações, para o autor, têm relação direta com o que o indivíduo entende como seu por direito em relação a sua condição e situação social. As expectativas adviriam de quatro fontes: condições passadas, ideais abstratos, padrões de um líder e grupos de referência. Essa lógica seria manifestada, portanto, por sentimentos como despeito, inveja, cólera e insatisfação e ela é relativa porque depende de estar inserida em uma lógica de comparação (Gurney & Tierney, 1982).

Boudon (1982), por sua vez, chama a atenção para o fato de que o sentimento de “frustração relativa” não é direcionado a qualquer um, mas sim para alguém que não esteja incluído no grupo de referência do qual fala Gurr. Para Boudon (1982), há mais um sentimento envolvido, chamado de *feasibility*⁷. É em razão deste sentimento que o sujeito pode sentir desconforto quando alguém de situação financeira similar ou pior consegue alguma conquista,

7 “Viabilidade” em tradução livre.

do que quando percebe alguém de situação financeira maior conseguindo outras conquistas, por sua vez, muito maiores. Nesse sentido pode-se admitir a existência de um sentimento de “frustração relativa” de parcelas importantes das classes médias no Brasil em relação aos governos petistas. É justamente a partir do sentimento de “frustração relativa” que há o espaço para o desenvolvimento de um ressentimento de classe. Bourdieu (2007a), por seu turno, identifica o ressentimento como fenômeno coletivo socialmente construído a partir do desencontro entre as expectativas de classe e a sua efetivação concreta. Em sua pesquisa, Bourdieu se deparou com um sentimento de desilusão compartilhado pelos estudantes franceses derivado do fato de se considerarem fadados a obter menos qualificações escolares do que teriam obtido os estudantes diplomados da geração anterior. A lacuna entre as expectativas dos estudantes formados (expectativas socialmente construídas) e as possibilidades concretas de realização efetiva destas expectativas concorria para a produção de um sentimento de “frustração relativa”. Esse sentimento de frustração compartilhado pelos estudantes daquela geração teria alimentado sua indignação catalisando a mobilização estudantil nos movimentos de protesto de maio de 68. Nesse aspecto, nos deparamos com um ressentimento que não se limita a uma ruminação passiva e rancorosa sobre as oportunidades perdidas, mas que se configura em uma forma ativa como um sentimento de indignação. Para Bourdieu (2007a), mudanças de natureza estrutural que se abatem, por exemplo, sobre toda uma dada geração podem acarretar uma diminuição das expectativas acerca do valor de seus títulos acadêmicos em relação à geração anterior. Essa deterioração estaria na base de um sentimento de desilusão compartilhado por uma geração que passa a nutrir um profundo ressentimento em relação às instituições, mormente ao sistema educacional. Esse tipo de atitude antissistema pode comportar até mesmo uma espécie de questionamento dos legitimidade da ordem social em tela e à cessação prática da adesão acrítica aos seus valores.

Já François Dubet (2020), relembra o entendimento de Tocqueville acerca do aumento da “frustração relativa” conforme diminuíssem as barreiras de classes na sociedade estadunidense, para reiterar o quanto as comparações têm lugar decisivo na “frustração relativa” e, portanto, na gênese do ressentimento. O autor traz como exemplo os adolescentes de uma escola que à primeira vista parecem todos iguais, mas quando questionados acerca da sua igualdade, evidenciam desigualdades e diferenças não perceptíveis em um primeiro momento,

mas que para eles são decisivas. Essas diferenças, em geral, têm relação com objetos de consumo, bem como quando são avaliadas outras situações como lugares de trabalho. A saída da “frustração relativa” individual para uma “frustração relativa” coletiva que desemboca em um ressentimento de classe está justamente em sentimentos comunitários que tem como base interesses comuns e que com identidades compartilhadas conseguem ir além em suas frustrações. Além disso, para Dubet (2020), a “frustração relativa” e o sentimento de injustiça só se tornarão ressentimento quando a narrativa social do momento não constrói para esse grupo algum sentido que norteie esses sentimentos.

O ressentimento como uma dimensão simbólica da desigualdade

Para autores como Kehl (2007), o ressentimento em sociedades como a brasileira nasceria a partir da promessa de uma igualdade que não se cumpre. O ressentimento para a autora também resultaria de uma constelação de sentimentos que faz o sujeito entender que os outros são responsáveis pelo mal que lhe aflige. Barbalet (1992) por sua vez entende o ressentimento como um sentimento experienciado pelos atores sociais quando algo lhes é negado como, por exemplo, status, oportunidades ou recursos materiais. Da mesma forma, Koenis (2018) atribui o ressentimento como uma consequência da democracia. O autor separa o conceito em três tipos. O “*elite-resentment*”, “*envy-resentment*” e “*disenchantment-resentment*”. O primeiro diz respeito a um sentimento desenvolvido no conflito de classes presente entre elite e as classes trabalhadoras. É um tipo de ressentimento que vai depender de como se dá o trabalho político propriamente dito das instituições de governo. Ele vai estar presente nos diferentes espectros políticos de um país, tendo seu aumento e diminuições em um grupo e outro dependendo do governo eleito. O segundo vai estar mais próximo do conceito desenvolvido por Nietzsche e Scheler, centrando-se na promessa de igualdade existente na forma democrática de governança e na sua comparação com a iniquidade e desigualdades presentes em cada país. Ele está diretamente ligado ao capitalismo e às exigências mercadológicas presentes nessa forma de pensamento econômico. O terceiro, segundo Koenis (2018), é uma forma endêmica de ressentimento manifestado a partir de questões culturais, estando relacionado aos processos de globalização e seus desdobramentos, tais como, o nacionalismo e a xenofobia.

Mas, os processos de mudança social, especialmente, quando podem implicar em uma diminuição das assimetrias de classe também podem se traduzir em “ressentimento de classe”, ou seja, nesse caso, a diminuição das desigualdades ao invés de ensejar a diminuição deste sentimento moral, provocaria o seu recrudescimento. Contrariamente, à posição sustentada por Kehl (2007), o “ressentimento de classe” estaria associado ao receio pela perda da distinção de status e diminuição das hierarquias sociais, mesmo que minimamente, decorrente das políticas redistributivas implementadas nos três governos do Partido dos Trabalhadores que se sucederam de 2002 à 2016. O ressentimento como um conjunto de sentimentos morais, parte, diversas vezes da noção de frustração relativa. Gethin e Morgan (2018) demonstram que durante os governos do presidente Luís Inácio Lula da Silva e da presidente Dilma Rousseff, as políticas de bem-estar social geraram uma melhoria nas condições de vida das camadas sociais mais empobrecidas da população. Nesse contexto, setores importantes das classes médias sentiram-se negligenciados e receosos de perder os seus privilégios em razão das políticas de bem-estar social e inclusão pelo consumo desenvolvida pelos governos petistas. Leal (2021), associa o surgimento de manifestações de cariz conservador nesse período à centralidade que as políticas sociais passaram a ocupar na primeira década dos anos 2000. Nesse contexto, as políticas redistributivas concorreram para que uma parcela importante da população tenha saído da extrema pobreza passando a ter acesso a serviços, direitos e espaços sociais anteriormente destinados apenas às camadas médias de maior renda. Em consequência, esses setores das classes médias descortinaram essas mudanças como uma ameaça aos seus privilégios de classe e estilo de vida. A melhoria das condições de vida da população mais vulnerabilizada e a ampliação, ainda que mínima, das condições de acesso ao consumo significou ao mesmo tempo uma “frustração relativa” para os setores mais abastados das classes médias, dado que não se sentiam contemplados pelas políticas públicas implementadas nesse período.

Estamos diante aqui da cristalização de uma contestação fortemente oposicionista por parte de significativas parcelas das camadas médias nutrida em alguma medida pela comparação em relação às camadas mais pauperizadas da população. Nesse sentido, segundo Cardoso e Préteicelle (2021, p. 232), a mobilização classista dos setores médios ruminava um ressentimento infenso e hostil à possível diminuição das hierarquias sociais. Somava-se a essa disposição de classe hierarquizante, uma visão cínica da política vertebrada por um discurso anticorrupção.

Nunes (2022), caracteriza esses setores das camadas médias como uma “baixa alta classe média”, ou seja, um estrato social com receio de enfrentar uma mobilidade social descendente. Ainda que sua renda concorria para posicionar esses setores nos estratos médios mais abastados, lhes faltariam os capitais cultural e social possuídos pelas classes superiores. Originários da ascensão social de primeira ou segunda geração, ou herdeiros de famílias abastadas que empobreceram, esses setores seriam muito suscetíveis às incertezas da economia e possíveis alterações no seu status e privilégios de classe. Segundo o autor, a sua condição de classe tornaria essas pessoas vulneráveis ao ressentimento em duas direções. Por um lado, elas se sentiriam frustradas em relação às elites políticas e suas conexões (e que se apresenta como uma rede exclusiva de favores e tráfico de influência), bem como às elites culturais que dominariam códigos que pareceriam inacessíveis para elas (e que se afiguram como meros símbolos de diferenciação social). Por outro lado, como já aludimos anteriormente, a chamada “baixa alta classe média”, também remoeria ressentimento em relação à ameaça de perder os próprios indicadores de diferenciação, como o acesso exclusivo a bens de consumo, como viagens internacionais, ingresso nos cursos de maior prestígio nas universidades públicas ou a disponibilidade de serviços como trabalho doméstico a baixo custo. Nesse caso, nos depararíamos com um tipo de ressentimento que não derivaria dos possíveis déficits de equalização das relações sociais, mas antes do receio de que as hierarquias sociais venham a se atenuar. Para além da dimensão classista, o ressentimento da “baixa alta classe média”, também seria indexado pelas categorias de gênero e raça ressoando a preocupação de que a prevalência de relações hierarquizadas tendo em vista, a princípio, a observância deste tríplice registro (classe, gênero e raça) viesse a perder sua força na reprodução cotidiana das hierarquias sociais em decorrência da expansão das políticas de redistribuição de renda e do advento das políticas de ação afirmativa no período em tela.

Alguns *tweets* selecionados servem para ilustrar as teorizações expostas acima:

“Deve-se educar o povo. Discurso social é bonito, mas inviável na prática. #SemMassaDeManobra #BoraTrabalhar”

“a guerra contra o marxismo cultural, gramscismo é infinita e não há vitória, exceto na morte, infelizmente”

“Essa esquerda tem que ir passar fome na Venezuela, Cuba.”

“o legado do PT é a grande dívida pública em prol de programas sociais. Tudo p/ garantir voto.”

“Quando você procura quem critica (bolsonaro), os perfis são: Viciado, Viado, Sapatona, Ladrão, Traficante, defensor de bandido.”

“se for professores q ensinam comunismo e socialismo, achando q isso é bom, merecem apanhar”

“pior merda q aconteceu no Brasil: fim da ditadura! Só baderneiro esquerdinha não gosta!”

“por um país melhor sou a favor do BRILHANTE tempo da ditadura, naquele período os vagabundos não tinha direito!!!”

“DIREITOS HUMANOS VEIO DO FUNDO DO INFERNO E AINDA ESTA FAZENDO NO BRASIL TODOS OS TIPOS DE ESPERIMENTOS DO MAU E DA DESGRAÇA.”

“Infelizmente como contribuinte nosso dinheiro está sendo empregado na desmoralização da família...”

“Esse gov gay e ainda temos que aceitar essa turma de anormais.”

“Esses inuteis, mamadores do dinheiro publicos, depois vêm falar de democracia e não ao preconceito”

“se preocupe c 60% da população que é pobre neste país, eles não pensam em LGBT, nem tão pouco em direita e esquerda, SÓ ISSO” (sic).

Torna-se inevitável considerar que os avanços do movimento feminista dos últimos anos, suscitam nos grupos conservadores, sentimentos de “frustração relativa” e ressentimento, já que as mulheres, embora ainda longe do ideal, conquistaram espaços nos mercados de trabalho que, anteriormente, eram predominantemente masculinos. Essa forma específica de manifestação do ressentimento, que destila misoginia aparece com clareza nos tweets como os que seguem abaixo⁸. Em sua página no Twitter ele publicou:

“essa mulher é uma tosca, mal amada...temos que falar a verdade, doa a quem doer! Mulher hipócrita”

“Ele falou a verdade eu também não teria coragem de estrupar ela. Essa feiura ta livre de um estropo”

8 Na ocasião, quando ainda exercia seu mandato de Deputado Federal, Jair Bolsonaro estava respondendo um processo administrativo na Câmara de Deputados, por quebra de decoro parlamentar por conta da ofensa dirigida à Deputada Federal Maria do Rosário do Partido dos Trabalhadores.

“Essa mulher deveria ser cassada...ela está ocupando um cargo político somente para defender os bandidos. #foramariadorosario”

“Esquerdalhas e feminazis podem se rasgar pq a vdd vai prevalecer. Bolsonaro ñ acoberta bandido como ela. #SomosTodosBolsonaro”; “mulheres mal-amadas, porcas, fracassadas etc...”

“Vai depilar o sovaco, nojenta!”; “Feminismo é doença. Basta ter um pouco de conhecimento de Freud pra entender os sintomas”

“vai lavar uma louça!!”.

Em outros momentos também é possível perceber a mesma lógica misógina nesse grupo: *“Antes de cair, a vaca renovou por mais 3 anos o envio de dinheiro ao comunismo cubano.”* A “vaca” em questão é obviamente a Presidente Dilma Rousseff, e o dinheiro diz respeito à empréstimos realizados pelo BNDS (Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social) durante os governos de Lula e Dilma e que foram direcionados a obras de infraestrutura em Cuba, Moçambique e Venezuela⁹. Dilma Rousseff pelo fato de ter sido a primeira mulher presidente do país, foi profundamente alvejada por comentários misóginos, machistas e ressentidos, tais como:

“uma tonta que depois vai reclamar por ganhar menos que um homem na mesma função”

“pode ver q ela vai assinar qualquer coisa vai da até o Brasil de graça essa anta nem ler sabe”

“Mulher miserável essa vaca!!!”

A misoginia é parte do repertório desses grupos sociais e tem relação intrínseca com o autoritarismo, o conservadorismo e com o ressentimento de classe. Bolsonaro é porta-voz de um pensamento que considera as mulheres algo menos que humano e indigno de respeito. Mas, isso é apenas um aspecto mais visível de uma mudança social mais profunda. Noutras palavras, nos referimos aos desdobramentos dos processos de modernização conservadora verificados nos últimos cinquenta anos na sociedade brasileira. Uma breve caracterização dessa mudança social indica a conjugação dos seguintes grandes processos de transformação social que redefinem, a largos traços, dos contornos do Brasil: a) a desindustrialização da economia brasileira com o concomitante crescimento da importância econômica do agronegócio na composição do Produto Interno

9 Notícia completa aqui: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/04/04/venezuela-cuba-e-mocambique-devem-mais-de-r-2-bilhoes-ao-bndes.ghtml>

Bruto do país; b) um desenfreado e caótico processo de urbanização acompanhado da degradação das condições de vida de significativas parcelas da população brasileira que habita as periferias das grandes metrópoles do país e que traz consigo um incremento da violência urbana nessas regiões; e, c) um notável crescimento das denominações religiosas pentecostais, especialmente, nas periferias das grandes cidades propondo novas eticidades e hierarquias morais através das teodicéias pregadas para as populações que se encontram em situação de vulnerabilidade social. A repercussão política do imbricamento desses processos vem se traduzindo nos parlamentos estaduais, bem como no Congresso Nacional no fortalecimento, via sucessivas eleições, da composição de bancadas legislativas de cariz conservador identificadas através do acrônimo “BBB” que significa “Bíblia, Boi e Bala” e que encontram sua razão de ser na defesa de agenda política regressiva e infensa à defesa dos direitos humanos (Gracino Jr., Goulart & Frias, 2021; Lapper, 2021).

Entretanto, é preciso dissecar um pouco mais as causas que fazem que indivíduos e grupos sociais acumulem ressentimento. Para tanto, iremos nos valer do conceito de sociodicéia formulado por Bourdieu (2007b). Segundo Denord (2020), Bourdieu se vale da noção de sociodicéia para qualificar conceitualmente um conjunto de discursos que justificam a persistência da dominação e a prevalência das desigualdades sociais¹⁰. Com efeito, a função das sociodicéias seria naturalizar e consagrar os privilégios daqueles que estão situados nas posições superiores da estrutura de estratificação social, e que podemos chamar de dominantes. Trata-se de justificar o sucesso, a felicidade, a bem-aventurança dos dominantes e o fracasso, desgraça, a desventura dos que ocupam as posições subalternas na estrutura de classes. No mundo social, outras instituições além das religiões, também produzem racionalizações da mesma espécie. Exemplar, nesse sentido, é o papel desempenhado pelo sistema de ensino em geral e pela instituição escolar em particular através da difusão da ideologia da meritocracia que inclusive pode fomentar o que Bourdieu (1983) denomina como uma nova forma de racismo, qual seja, o “racismo da inteligência”, que justifica para as classes superiores sua dominação como algo que faz parte da ordem natural das coisas

¹⁰ Em substituição ao conceito de ideologia mais adequado para descrever um discurso mais homogêneo e unificado, o conceito de sociodicéia foi inspirado nos “Ensaio sobre Teodicéia” de Leibniz e na sociologia de Max Weber que mobiliza o conceito de teodicéia para compreender a ação social e as diferenças de status social existentes no mundo a partir da obtenção ou perda da crença na graça divina, como observado anteriormente (Bourdieu, 2007b).

e, por consequência, o acesso aos privilégios de classe inerentes a essa condição hierárquica.

De outro modo, a sociodicéia conservadora compartilhada por segmentos significativos das camadas médias no Brasil ao favorecer a crença na naturalidade de sua posição de classe, favorece também a reprodução das hierarquias axiológicas que autorizam e chancelam preconceitos indexados pela classe social, pelo gênero e pela raça. Nesse sentido, o conceito de sociodicéia possui enorme valor explicativo para fundamentar o nexos relacionado à moralidade que subjaz ao conceito de sentimentos morais, dado que é capaz de contemplar as hierarquias de valor socialmente produzidas e ancoradas nas visões de mundo. Nesse aspecto, o ressentimento enquanto um sentimento moral deve estar de alguma forma referido a uma hierarquia axiológica para poder servir de parâmetro para todo tipo de comparação suscetível de gerar insatisfação e/ou um sentimento de injustiça baseado na crença de que status e privilégios de classe, tidos e acumulados ao longo do tempo e por gerações, e que correm o risco de desaparecer por conta do advento de uma mudança de ordem socioeconômica. Ademais, pode-se ainda inferir que essa sociodicéia conservadora e sua respectiva hierarquia axiológica é plasmada interseccionalmente ao destilar preconceitos de classe, gênero e raça nas postagens disseminadas na rede social virtual. Não obstante, para que uma perspectiva interseccional contenha alguma capacidade explicativa dos processos de produção e reprodução das hierarquias de valor que geram o preconceito, bem como das desigualdades indexadas pelas categorias de classe, gênero e raça seria necessário contemplar a distinção analítica entre a experiência individual dos atores, ou seja, sua agentividade e a estrutura social geradora das desigualdades evitando-se, portanto, a confluência entre as duas dimensões (Clegg, 2016; Campos, 2017).

Considerações finais

Conforme o exposto, o ressentimento, enquanto um sentimento moral, consiste em um afeto que conjuga uma emoção reativa com uma hierarquia de valor que encontra na doxa de sociodicéia conservadora uma justificativa permeada de ressentimento acerca dos males que se abatem sobre uma dada sociedade. A culpa por todos os agravos sociais encontra nos grupos marginais, *outsiders*, conforme a formulação de Elias e Scotson (2000), um bode expiatório que na outra classe que retira algo que seria dessa outra “de direito”. No contexto brasileiro, entra em questão a perda de exclusividade

de certos “privilégios” conquistados pelas classes subalternas durante os governos petistas. São essas pequenas conquistas que despertam, uma não tão adormecida assim, ruminação rancorosa e moralista, que se disfarça de luta contra a corrupção entre outros discursos utilizados para justificar o ressentimento de classe existente.

Por fim, também é preciso considerar o quando o modo de produção capitalista influencia na produção do ressentimento nas sociedades atuais, já que ao mesmo tempo ele produz um hiperconsumo, a comodificação das relações sociais, e uma ideia de individualidade e autonomia que faz com que o sujeito não apenas desconsidere o outro na sua construção subjetiva, como também produz um certo laço perverso, onde o outro ocupa lugar de gozo, e caso não possa estar nesse lugar, produz-se a necessidade de eliminar como um inimigo. O ressentimento, portanto, aparece como um sintoma social que ignora o outro como sujeito de direitos, e que trata o diferente como um inimigo a ser eliminado.

Referências bibliográficas

- Aminzade, R. & McAdam, D. (2001). Emotions and Contentious Politics. In: R. Aminzade, J. A. Goldstone, D. Mcadam, E. J. Perry, W. H. Sewell, Jr., S. Tarrow, & C. Tilly (Eds.) *Silence and voice in the study of contentious politics*. Cambridge University Press.
- Barbalet, J. M. (1998). *Emoção, teoria social e estrutura social: uma abordagem macrosocial*. Instituto Piaget.
- Barbalet, J.M. (1992). *A Macro Sociology of Emotion: Class Resentment*. *Sociological Theory*, 10(2), 150-163.
- Bennett, W. L. & Segerberg, A. (2013). *The logic of connective action: Digital media and the personalization of contentious politics*. Cambridge University Press.
- Boudon, R. (1982). *The unintended consequences of social action*. The Macmillan Press.
- Bourdieu, P. (1983). Racismo da inteligência. In: Bourdieu, P. *Questões de sociologia*. (pp. 205-208). Marco Zero
- Bourdieu, P. (2007a). *A distinção: Crítica social do julgamento*. Zouk.
- Bourdieu, P. (2007b). Gênese e estrutura do campo religioso. In: Miceli, S. (Org.). *A economia das trocas simbólicas* (pp. 27-78). Perspectiva.
- Campos, L. A. (2017). Racismo em três dimensões. Uma abordagem realista-crítica. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 32, nº. 95, pp. 01-19.
- Cardoso, A. M. & Préteceille, E. (2021). *Classes médias no Brasil*. Estrutura, mobilidade social e ação política. Ed. da UFRJ.
- Clarke, S.; Hoggett, P. & Thompson, S. (Eds.) (2006). *Emotion, Politics and Society*. Palgrave Macmillan.
- Clegg, S. (2016). Agency and ontology within intersectional analysis: A critical realist contribution. *Journal of Critical Realism*, 15(5): 494-510.
- Collins, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton University Press.
- Deleuze, G. (1976). *Nietzsche e a filosofia*. Editora Rio.
- Demertzis, N. (2020). *The Political Sociology of Emotions. Essays on the trauma and resentment*. Routledge.
- Denord, F. (2020). Sociodicée. In: SAPIRO, G. (Dir.). *Dictionnaire International Bourdieu*. CNRS Éditions.
- Durkheim, É. (1996). *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Martins Fontes.
- Dubet, F. (2020). *O tempo das paixões tristes*. Vestígio.
- Elias, N. (1997). *Os alemães*. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Jorge Zahar Editor.
- Elias, N. (2000). *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, revised edition. Blackwell.
- Elias, N. (2010). Le concept freudien de société et au-delà. In: ELIAS, Nobert. *Au-delà de Freud: sociologie, psychologie, psychanalyse*. Éditions la Découverte.
- Elias, N. & Scotson, J. L. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Zahar Editor.
- Fantini, B., Moruno, D. & Moscoso, J. (2013). *On Resentment: past and present*. Cambridge Scholars Publishing, UK.
- Fassin, D. (2013). On Resentment and Ressentiment. The politics and ethics of moral emotions. *Current Anthropology*, Chicago, Vol. 54, nº. 3, 249-267.
- Gethin, A., & Morgan, M. (2018). Brazil Divided: Hindsight on the growing politicization of inequality. *Word Inequality Lab*.
- Goffman, Er. (2011). *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Goodwin, J., Jasper, J. M. & Polletta, F. (Eds.) (2001). *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. University of Chicago Press.
- Gracino Jr., P., Goulart, M. & Frias, P. (2021). “Os humilhados serão exaltados”: ressentimento e

- adesão evangélica ao bolsonarismo. *Cadernos Metrópole*, Vol. 23, nº. 51, 547-579.
- Gurr, T. R. (1971). *Why men rebel*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Huang, R. (2018). RQDA: R-based Qualitative Data Analysis. R package version 0.3-1. Disponível em: <http://rqda.r-forge.r-project.org>.
- Hochschild, A. R. (1983). *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*. The University of California Press.
- Illouz, E. (2007). *Cold Intimacies*. The Making of Emotional Capitalism. Polity Press.
- Jacobsen, M. H. (2022). Goffman and the emotions. Timely reflections on Erving Goffman as 'emotion theorist'. In: Jacobsen, M. H. & Smith, G. (Eds.). *The Routledge International Handbook of Goffman Studies*. Routledge.
- Kehl, M. R. (2007). *Ressentimento*. Casa do Psicólogo.
- Kemper, T. D. (1978). *A Social Interactional Theory of Emotions*. New York: John Wiley & Sons.
- Koenis, S. (2018). Democracy and Resentment. In: TUINRM, S. van (Ed.). *The Polemics of Resentment: Variations on Nietzsche*. London: Bloomsbury Publishing.
- Koury, M. G. P. (2003). *Sociologia da emoção: o Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Koury, M. G. P. (2014). *Estilos de vida e individualidade. Escritos em Antropologia e Sociologia das Emoções*. Editora Appris.
- Lapper, R. (2021). *Beef, Bible and Bullets. Brazil in the age of Bolsonaro*. Manchester University Press.
- Leal, J. M. (2021). *Classes médias brasileiras, (des) ordem e conflito no Brasil contemporâneo*. Editorara Dialética.
- Lynch, C. & Cassimiro, P. H. (2022). *O populismo reacionário: ascensão e legado do bolsonarismo*. Contracorrente.
- Marshall, T. H. (1938). *Cidadania, classe social e status*. Zahar.
- Mutzer, B. N. & Musolf, G. R. (2002). Resentment and Resentment. *Sociological Inquiry*, Vol. 72, nº 2, 240-55.
- Nietzsche, F. (1886/2003). *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (1887/1998). *Genealogia da Moral*. Companhia das Letras.
- Nunes, R. (2022). *Do transe à vertigem. Ensaio sobre o bolsonarismo e um mundo em transição*. Ubu Editora.
- Ost, D. (2004). Politics as the Mobilization of Anger. Emotions in Movements and in Power. *European Journal of Social Theory*, 7(2): 229–244.
- Parsons, T. (1999). *El Sistema Social*. Alianza Editorial.
- Renault, E. (2004). *L'expérience de l'injustice*. Reconnaissance et clinique de l'injustice. La Découverte.
- Runciman, W. G. (1966). *Relative Deprivation and Social Justice. A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-Century England*. Routledge & Kegan Paul.
- Scheff, T. J. (1990). *Microsociology. Discourse, Emotion, and Social Structure*. The University of Chicago Press.
- Scheler, M. (1993). *El resentimiento en la moral*. Caparrós.
- Scribano, A. (Comp.) (2013). *Teoría social, cuerpos y emociones*. Estudos Sociológicos Editora.
- Scribano, A. (2020). *Love as a collective action: Latin America, emotions and interstitial practices*. Routledge.
- Simmel, G. (1978). *The Philosophy of Money*. Routledge.
- Tuinen, S. van (2011). *The Polemics of Resentment: Variations on Nietzsche*. Bloomsbury Academy.
- Turner, B. S. (2014). Norbert Elias and the Sociology of Resentment. In: Lemmings, D. & Brooks, A. (Eds.). *Emotions and Social Change. Historical and Sociological Perspectives*. Routledge.
- Turner, J. H. & Stets, J. E. (2005). Conceptualizing Emotions Sociologically. In Turner, J. H. & Stets, Jan E. *The sociology of emotions*. Cambridge University Press.
- Ure, M. V. (2015). Resentment/Resentment. *Constellations*, Vol 22, nº. 4, pp. 599-613.
- Van Djick, J.; Poell, T. & Waal, M. (2018). *The platform society: Public Values in a connective world*. Oxford University Press.
- Von Scheve, C. (2014). *Emotion and Social Structures: The Affective Foundations of Social Order*. Routledge.
- Weber, M. (2008). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Wouters, C. (2007). *Informalization: Manners and Emotions Since 1890*. Sage.

Citado. Agnoletto, Bharbara Alves y Mayer, Ricardo (2024) "Por uma sociologia política das emoções: ressentimento e protesto social conservador no Brasil" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°44. Año 16. Abril 2024-Julio 2024. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 70-82. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/613>

Plazos. Recibido: 28/11/2023. Aceptado: 13/02/2024.

Bodies & Emotions: Analyses of Embodiment & Bhakti in Sahajiyā

Cuerpos y emociones: análisis de la encarnación y el bhakti en Sahajiyā

Somdatta Mukherjee*

Independent Researcher, India.

mukherjee.somdatta4@gmail.com

Abstract

In this present writing I tried to portray how the practice of bhakti (as an emotion) transforms body into both yogic and devotional body within the corpus of the religious group of sahayiyā. The manifestations of both Kṛṣṇa and Kṛṣṇa bhakti contribute to the a priori concept of practice of both bhakti and yoga through the embodiment in sahayiyā. With the help of my field work (that includes in-depth interviews) and a few theoretical explanations I tried to unveil how the realization of truth of the body leads to the realization of the truth of the universe through the practice of bhakti involving body. Bhakti needs body. The divine body of Kṛṣṇa and the devotional bodies of Kṛṣṇa bhakta-s are integral parts in sahayiyā. I also tried to explain that the Gauḍīya discourse of divine embodiment embraces a number of hierarchical taxonomies that classify the divine forms of Kṛṣṇa that proves Kṛṣṇa's existence as a yogīn. It also consists of multidimensional hierarchy of ontologies, paths and goals where embodied Kṛṣṇa bhakti is represented as the acme of spiritual realization. The hierarchical ontologies represent different dimensions of embodiment. The valorization of yogic body both theoretically and practically refigured the concept of yoga body into devotional yoga body.

Key words: Embodiment; Emotions; Yoga; Religion; Body.

Resumen

En este escrito intenté retratar cómo la práctica de bhakti (como emoción) transforma el cuerpo en cuerpo yóguico y devocional dentro del corpus del grupo religioso de sahayiyā. Las manifestaciones tanto de Kṛṣṇa como de Kṛṣṇa bhakti contribuyen al concepto a priori de la práctica tanto del bhakti, como del yoga a través de la encarnación en sahayiyā. Con la ayuda de mi trabajo de campo (que incluye entrevistas en profundidad) y algunas explicaciones teóricas intenté desvelar cómo la realización de la verdad del cuerpo conduce a la realización de la verdad del universo a través de la práctica del bhakti que involucra al cuerpo. Bhakti necesita cuerpo. El cuerpo divino de Kṛṣṇa y los cuerpos devocionales de Kṛṣṇa bhakta-s son partes integrales de sahayiyā. También traté de explicar que el discurso gauḍīya sobre la encarnación divina abarca una serie de taxonomías jerárquicas que clasifican las formas divinas de Kṛṣṇa y que prueban la existencia de Kṛṣṇa como yogīn. También consta de una jerarquía multidimensional de ontologías, caminos y metas donde el Kṛṣṇa bhakti encarnado se representa como la cima de la realización espiritual. Las ontologías jerárquicas representan diferentes dimensiones de encarnación. La valorización del cuerpo yóguico, tanto teórica como prácticamente, reformuló el concepto de cuerpo de yoga en cuerpo de yoga devocional.

Palabras claves: Encarnación; Emociones; Yoga; Religión; Cuerpo.

* PhD from Centre d'anthropologie Culturelle. Université Paris Cité, France. Secretary & Newsletter Editor, RC54 The Body in the Social Sciences, International Sociological Association (ISA). ORCID 0000-0003-2243-9340

Bodies & Emotions: Analyses of Embodiment & Bhakti in Sahajiyā

Introduction

The aim of this present writing is to explore the embodiment, primarily in *Gauḍīya saḥajiyā*; how human body serves as devotional yoga-body to achieve the ultimate truth and in which way(s) bodies become yoga-body and devotional for this purpose. For a better understanding within limited words, I first tried to describe how body has been manifested in Buddhist and *Gauḍīya saḥajiyā*; I tried to figure out the practice of *saḥajiyā* as a whole to portray how practice of *bhakti yoga* (conceiving *bhakti* as an emotion) makes body both yoga-body and at the same time devotional within the corpus of the *Gauḍīya saḥajiyā* cult.

From epic *Mahābhārata* to *Caitanya caritāmṛta Kṛṣṇa* has been depicted as the ultimate *yogīn* with all the powers of *siddhi*. It is true that the role of *Kṛṣṇa* changes in different ways in different situations and in different texts. It is *Kṛṣṇa līlā* that portrays *Kṛṣṇa*'s manifold manifestations. *Kṛṣṇa* establishes the link between *yoga* and god (he himself) in *Mahābhārata*'s *mokṣadharmā*. He explains *Arjuna* the essence of *yoga* as depicted in verse 2.48: "*yoga-sthaḥ kuru karmani sanyugam tyaktvā dhananjaya |siddhi-asiddhyoḥ samo bhutvā samatvam yoga ucyate ||* (Fosse, 2007) (Establish yourself in *yoga*, O *Arjuna*. Perform your duty and abandon all attachment to success or failure. Such evenness of mind is called *yoga*).

Regarding *Kṛṣṇa bhakti* David Gordon White states that in his commentary on *yoga sutra* Edwin Bryant pointed out that *Vijñānabhikṣu* described *īśvara-praṇidhāna* to the practice of devotion and submission to lord *Kṛṣṇa*. *Bhagavat Gītā (BhG)* identified *Kṛṣṇa* as *puruṣottama* who creates, maintains and destroys the world. *Kṛṣṇa* as depicted in *BhG* is *yogeśvara* (master of *yoga*) and an ideal *yogīn* (White, 2014).

The cynosure of this present writing is embodiment in *saḥajiyā* and its nature. In doing so their practice will also be addressed. I prefer to put forward the concept of 'practice' as defined and elaborated by Bourdieu and his concept of *habitus*. He explains practice as:

...the internal forces arising instantaneously as motivations springing from free will, the internal dispositions the internalization of externality - enable the external forces to exert themselves, but in accordance with the specific logic of the organisms in which they are incorporated, i.e. a durable, systematic and non-mechanical way (Bourdieu, 1990, p. 55).

I will try to explain how *bhakti* instigates the free will of the practitioners and motivates them to internalise the ultimate reality as *saḥaja* and through the practice of *saḥaja*. Thus *bhakti*, an act of emotion, helps in the realisation of embodiment.

The journey through body and mind

Attempts will be made to showcase how, within a particular socio-cultural context, the practice of *saḥaja* has been developed as a way of life. Through the practice of their ways of *bhakti* it would be easier to grasp the nature of the embodiment. Sashibhusan Dasgupta wrote in detail about the practice of the Buddhist *saḥajiyā*-s. The *saḥajiyā* school protested and criticized traditional rules, regulations and formalities of life and religion. According to them truth can only be achieved through the unconventional way of practicing *yoga* which would be easier for all. Strict rules for suppression of hunger and sex are considered to be unnatural and thus should be avoided. Body should be treated as it is. Constant suppression of body's nature can only lead to unnatural condition of both body and mind. Thus, *saḥajiyā*-s never opt for

any type of unnatural condition or process. Instead, they take body and mind as they are. To them, this is the only way to achieve the truth. Thus, their path is *sahaja* or easy to follow. Their way of *yoga* is not to obliterate sex instead they contemplate on natural sex of human being that body and mind need. *Samputika* maintains that this is the supreme process of *yoga* and thus eternal. It explains that human passion of sex which is very much a part of human nature is the origin of it. According to them human nature never infringes. Since passion of sex is natural to human nature and what is natural is the easiest, it should be transformed into yogic process to realize the ultimate truth. *Sahaja* is the royal road or *rāja patha* that in the form of *mahā sukha* leads to the ultimate realization without any sacrifice, ritual and rite or chanting of *mantra* etc. In that way the *sahajiyā-s* criticize scholars who seek to find truth by reading scriptures etc. They maintained that nothing will be achieved only by taking holy bath to have purity in body if mind is impure and full of sin. Purity in both body and mind should be achieved through the path of *sahaja*. Thus they valorize *rāgānugā bhakti* (selfless love and devotion to god) over *vaidhī bhakti* (devotion through performance of religious rites and rituals). In *vaidhī bhakti* the *sādhaka* performs external bodily practices designed to purify, transform and reconstitute karmic body of bondage as a body of devotion. *Rāgānugā bhakti* is considered as an advanced form of *sādhana bhakti*. It is characterized by passionate love. The *bhakta* performs internal meditative practices with external bodily practices in order to realize the perfected devotional body that is eternal and nonmaterial which is called *siddha rūpa*. Thus *smaraṇa* and *dhyāna* are essential parts of *rāgānugā bhakti*. Both of these yogic processes help in culminating the realization of *siddha rūpa*. *Rūpa Gosvāmīn* and *Jīva Gosvāmīn* advocated that *dhyāna* is an essential part in *bhakti yoga*. Barbara A. Holdrege states that some of those meditative practices are derived from *Pātañjala yoga* and *tāntrik* ritual tradition of *yoga*. *Jīva* included in his five stages of meditative practice (*smaraṇa*, *dhāraṇa*, *dhyāna*, *dhruvānusmṛti* and *samādhi*) three principal terms from the practice of yogic meditation to the practice of *bhakti* and those are *dhāraṇa*, *dhyāna* and *samādhi*. Though he distinguishes his understanding of *samādhi*. In *samādhi rāgānugā sādhaka* realizes the impersonal, formless and supreme bliss of *Kṛṣṇa* and the radiant of *Kṛṣṇa's* absolute body. But *yogīn* who embraces *śānta rasa* as a path of *bhakti* does not achieve the highest form of *samādhi*. The *yogīn* experiences the *paramātman* and not the *bhagavān*. It is only through *rāgānugā bhakti* that the highest state of realization can be achieved.

The embodiment and the emotions

Jīva Gosvāmīn proposes *mantra dhyāna* of *Kṛṣṇa* as one of the most effective means of realization of the supreme bliss. *Mantra dhyana* is accompanied by visualization techniques and bodily practices centered only on *Kṛṣṇa*. Thus *siddha rūpa* is culminated. The *sādhaka* visualizes his or her meditative body in a series of *līlā* (as any form of *rasa*) and engages himself or herself directly with the eternal associates of *Kṛṣṇa* in *Vraja dhāman*. Regular practice of *bhakti yoga* involving this visualization helps *yogīn* to realize the eternal *siddha rūpa* where the *yogīn* becomes a part of the *līlā*. Thus the *yogīn* remains inwardly absorbed in *siddha rūpa*. Outwardly *sādhaka rūpa* manifests as a material body of devotion. Holdrege explains that *prema*, by its nature agitates the a priori concept of what is known as body and mind to us. *Prema* accelerates *ānandā* inside the *bhakta* resulting in the innate joy of *ātman* that makes the *bhakta* laugh, cry, sing, sweat, and dance in madness. This way one emotion leads to another which eventually helps realising the eternal bliss where body becomes the mediator. Holdrege states, 'Sweat, trembling, thrilling, tears, choking, pallor, madness, sadness, composure, pride, happiness, humility – in all these *bhāvas* does *prema* cause the *bhakta* to dance; he floats in the sea of the nectar of *ānanda* of *Kṛṣṇa*.' (Holdrege, 2013, p. 183). It is only in the true path of *bhakti yoga* that a *sadhaka* experiences these psychological and physiological states. Sukanya Sarbadhikary (2015) explains how devotee's body experience divine *prema* through the embodiment of *līlā*. It is evident that emotions and embodiment can not be separated in the process of bodies becoming yoga-bodies and devotional in this particular cult.

The Body and the practice

The Buddhist perspective

Dasgupta writes that like Hindu *tantra-s* and *yoga* texts the Buddhists envisage three lotuses or plexuses. The three *kāya-s* are identified with these three *cakra-s*. In the navel region the lowest *kāya* is called the body of transformation or the *nirmāṇa kāya*. In the region of heart, the *cakra* is conceived as the body of ultimate truth as the cosmic reality and it is called *dharmā kāya*. Just below the neck the third *cakra* is identified as the body of bliss or *sambhoga kāya*. In *tāntrik* Buddhism the fourth *kāya* is called *sahaja kāya* or *vajra kāya*. It is located in the *uṣṇīṣa kamala* (in Hindu scriptures it is named as *sahasrāra*). It being the ultimate realization is called as *mahā sukha*

cakra. Among the various nerves in the body thirty-two are considered to be more important than the others. Among those thirty-two three are considered as the most important. Two of them are situated by the two sides of the spinal cord and another one is situated in the middle which is considered to be the meeting point of those two situated by the two sides of the spinal cord and as the path for *sahaja*. The two nerves of both sides of spinal cord are identified with *prajñā* and *upāya* (also identified with female and male or even with female and male organ known as the lotus and the thunder) that meet at the path of *sahaja* or *avadhutikā* to fabricate *bodhicitta* or the supreme bliss.

As far as the esoteric practice of the *sahajiyā-s* is concerned *kāya sādhanā* is given much importance to achieve the ultimate realization. Dasgupta explains it in an intense manner. It is maintained that without a perfect body it is impossible to reach to higher stages of *yoga*. Practice of *haṭha yoga* is adopted to achieve a mature body. Thus Buddhist *siddhācārya-s* were also *haṭha yogīn-s*. It is strongly advised that the *yogin* must acquire a strong body to achieve the yogic process of *mahā sukha*. The esoteric practice is aimed at the production of *bodhicitta* in the *nirmāṇa cakra* through the process of *haṭha yoga* and then move it in the upward direction to pass it through the *dharma cakra* and the *sambhoga cakra* and then turn it motionless in the *uṣṇīṣa kamala*. At that point *mahā sukha* is realized with the help of the nature of *sahaja*. The two aspects of *bodhicitta* is *saṃvṛta* and *vivṛta*. *Saṃvṛta* is the quotidian restless aspect in the form of gross sexual pleasure. *Vivṛta* or *pāramārthika* is the motionless aspect of absolute bliss (Dasgupta, 1946). In the yogic *sādhanā* the *sahajiyā-s* first try to produce *bodhicitta* through the union of *prajñā* and *upāya* and then convert the *saṃvṛta bodhicitta* into *pāramārthika*. Thus body plays a vital role to achieve the ultimate goal of the *sahajiyā-s*.

The importance of body in *sādhanā* can also be understood through the *caryā gīti-s*. Human body is conceived as microcosm of the universe in every aspect of prevailing yogic element. In *hevajratāntra* the readers can unveil that Bodhisattva asked Lord about the necessity of the physical body and physical world. Lord replied that without body how one could realize the eternal bliss. Truth is within the body and arises beyond it. Thus it is not only physical. The *Śrī-kāla-cakra* considers body to be important for realizing supreme bliss and for *yoga* also. Body is the ultimate sacred place and abode of bliss. The *sahajiyā-s* maintain that *tattva* is within our body and human beings search for it outside. The bodiless

supreme hides himself within the body and he who knows him in the body is liberated. Thus, to the *sahajiyā-s*, body plays a crucial role in the realization of ultimate truth. In *caryā gīti-s* body is depicted as abode of truth. Without a perfect body the realization of *sahaja* is impossible. On this note culture of body or *kāya sādhanā* is an important issue in *sahaja sādhanā*. *Vaiṣṇava sahajiyā-s* maintain that truth resides in the body. Thus the realization of truth of the body leads to the realization of the truth of the universe. This is the state of *viśuddha sattva*.

Vaiṣṇava perspective – the body and emotions

The evolution of Buddhist *sahajiyā-s* had been immensely influenced and channelized by the love-religion of *vaiṣṇava sahajiyā*. As early as the 8th- 9th century Bengal the divine romance of *kr̥ṣṇa* and *rādhā* was celebrated by the *vaiṣṇava sahajiyā-s* with poets of Bengal and with further exploration of *Caitanya* that elevated *parakīyā rati* (the love of a man for a woman who legally belongs to another) above *svakīyā rati* (conjugal love) (Britannica, 2017). Dasgupta writes that in standard *vaiṣṇavism* the *parakīyā rati* is considered as a theological speculation but the *sahajiyā-s* accept it even in its most practical form. Thus body has been valorized much among the *vaiṣṇava sahajiyā-s* that is reflected through the works of *Jaydeva*, *Caṇḍīdāsa*, *Vidyāpati*, *Rūpa*, *Sanātana*, *Vṛndāvanadāsa*, *Kṛṣṇadāsa Kavirāja* and many more. Dasgupta again writes that “It is customary to sneer at the Vaiṣṇava Sahajiyā cult as an order of debauchery under the cloak of religion” (Dasgupta, 1946, p. 138). In *Rūpa Gosvāmīn’s* appropriation of *rasa* theory *bhakti rasa* consists of five flavours (*śānta* or tranquil, *dāsyā* or serviceful affection, *sakhya* or friendship, *vātsalya* or parental love and *mādhurya* or erotic love) among which *mādhurya* is the highest one that consists *Kṛṣṇa ratī* or love for *Kṛṣṇa*. In pure *bhakti yoga* only *mādhurya* involves direct and intimate connection and cognition with *Kṛṣṇa* as *svayam rūpa* and thus it is the ultimate path to *sahaja* realization and the expression of *preman*. The *Gauḍīya* authorities amalgamate three categories in their own *Kṛṣṇa bhakti* tradition. Those are *bhakti* (devotion), *rūpa* or *deha* (body) and *rasa* (aesthetic enjoyment). Holdrege calls it ‘the embodied aesthetics of *bhakti*’ (Holdrege, 2013, p. 156) in which both the divine body of *Kṛṣṇa* and the devotional bodies of *Kṛṣṇa bhakta-s* are integral parts of the final realization. The pure bliss or *āhlāda viśuddhābdhi* arises from an unmediated visionary experience or *sākṣāt kāra* of *bhagavān’s* absolute body.

Glen Alexander Hayes writes about *Ātmatattva* that speaks of *vaiṣṇava saḥajiyā* (devotional god is *viṣṇu*) with a blending of both *bhakti yoga* and *tāntrik yoga*. The fifth and highest level of self has been described in relation to god. Hayes describes the fifth and highest level of self and it is *ātmārāmeśvara* which means lord who delights in knowing the self. It has also been interpreted as *Kṛṣṇa* embracing *Rādhā* within himself. This depicts the union between the cosmic male and female principle. This delightful cosmic union is called *hlādinī*. The *saḥajiyā-s* give a *tāntrik* interpretation of this union in the experience of *saḥaja*. The text denotes that it is the eternal yogic body that the adept eventually inhabits in the celestial abode of *Rādhā* and *Kṛṣṇa* in *Vṛndāvana*. *Ātmatattva* projects that by the practice of *yoga* the *yogīn* is able to understand and realize the highest and mightiest of the other Hindu and Vedic gods (Hayes, 2012).

The embodiment – emotion needs body

Barbara Holdrege states that all the devotional practices are embodied practices. She explains Christian Novetzke (building on Pechilis Prentiss's insights) and quotes on the concept of publics of *bhakti*. It concludes with the statement that '*bhakti* needs bodies' (Holdrege, 2015, p. 24). Here, I consider *bhakti* as an emotion. If *bhakti* is an emotion, then it needs body to project itself by celebrating *Kṛṣṇa* and *Rādhā bhakti*. In *Gauḍīya Vaiṣṇava bhakti* tradition the divine body and the devotional body are fashioned in such multileveled models of embodiment that only one thought comes out of it and that is celebrating *Kṛṣṇa* and *Rādhā bhakti*. The question now is whether these bodies are yogic or not. As far as the divine body is concerned it has all the strength, power and capacity that a perfect yogic body can achieve. Thus *Kṛṣṇa* is the ultimate *yogīn* who has all the powers of *siddhi*. From his birth through childhood to maturation *Kṛṣṇa* shows his yogic body powers through his numerous *līlā-s* (please note that *līlā* can also be considered as projection of emotion) depicted both in *bhagavat gītā* and *bhāgavat purāṇa*. Readers may consult Barbara A. Holdrege for a better and detailed understanding of it. A short description of embodiment is quoted here both to show the manifestations of embodiment and the intense description of Holdrege. She explained how in *mūrti* the manifestation of *Kṛṣṇa* as a divine body is worshipped by the *bhakta-s* as the devotional bodies which shows the path of *bhakti yoga*. In every *Kṛṣṇa* temple in *Vraja* the worshippers venerate the *mūrti* as the living body of *Kṛṣṇa*. Holdrege explains it and states that they perform the worship in such a manner that reflects the double life of the deity. She writes,

On the one hand, the priests of the temple celebrate the public life of *Rādhāramaṇa* as the embodiment of *aiśvarya*, divine majesty, by honoring and serving him as a royal guest in the temple in strict accordance with the ritual and aesthetic prescriptions of *mūrti-sevā*. Each day the deity embodied in the *mūrti* is awakened, bathed, dressed, adorned with jewelry and flowers, fed periodic meals, revered through ritual offerings, and put to bed. Worship of the *mūrti* involves the presentation of a series of sixteen ritual offerings (*upacāras*), including food, water, cloth, sandalwood paste, flowers, *tulasī* leaves, incense, and performance of *āratī* through circling oil-lamps before the image. On the other hand, the temple priests seek to foster an awareness of the hidden life of *Rādhāramaṇa* as the embodiment of *mādhurya*, divine sweetness, by dividing the temple service into eight periods (*aṣṭa-yāma*) corresponding to the *aṣṭa-kāliya-līlā*, the eight periods of the divine cowherd's daily *līlā* that goes on eternally in his transcendent abode and its earthly counterpart, the land of *Vraja*. During this eightfold *līlā* he engages in intimate love-play in the secret bowers with his cowmaiden lover *Rādhā*, tends the cows and romps through the forest with his cowherd buddies, the returns home periodically to be bathed, dressed, and fed by his adoring foster mother, *Yaśodā* (Holdrege, 2015, p. 5).

Are devotional bodies yoga-bodies?

From my ethnography

Now it is to be examined if devotional bodies are yoga-bodies or not. *Bhakti yoga* is evident when pilgrims and residents of *Vraja* perform *Govardhana parikramā*. They circumambulate the mountain *Govardhana* either by walking approximately five to six hours or by *daṇḍavat parikramā*. *Daṇḍavat Parikramā* is a sequence of full-body prostrations along the way. It may take ten to twelve days to complete the entire *parikramā*. *Govardhana* is worshipped as *svarūpa* of *Kṛṣṇa*. Thus *Kṛṣṇa bhakti* is very much evident both in the embodiment of what are both divine and devotional embracing itself into the corpus of *bhakti yoga*. The devotees engage their own bodies with *Kṛṣṇa's* embodied form in the *mūrti*. Through *līlā kīrtana*, prostrating before the *mūrti*, dancing, ringing bells they express their *bhakti bhāva*. Through this path of devotional *bhakti yoga*, they try to achieve the ultimate bliss. *Naam saṃkīrtana* (singing the divine names of *Kṛṣṇa*) is the essential

part of *bhakti*. The *Gauḍīya* theology maintained that the names are ascribed to *Caitanya* himself. The divine names are the localized embodiment of *Kṛṣṇa* in the form of sound. Also *Bhāgavat Pūraṇa* is considered as the text-embodiment in the form of speech (Holdrege, 2015). Devotees listen to it from the recitation of qualified Brahmins. It is complex to understand the manifold manifestations of *Kṛṣṇa*'s bodily presence which is experienced through the bodily practices of *bhakta*-s.

During my field work I interacted with Rass Sindhu Das and Premdatta Krishna Kirtana Krishna Sakha Das. The devotees, explained their journey towards a new life after their '*dīkṣā*'. As Rass Sindhu Das stated, "*Dīkṣā* is considered to give a 'new born' to the materialistic body. The name given by *guru* indicates the journey in the service of the lord. Our relationship with the lord is not worldly, but very true. With the new name our journey in the service of the lord becomes eternal." It is very much important to observe that body plays a vital role in the journey to eternity.

The *Gauḍīya* discourse – merging the body & the emotions:

The *Gauḍīya* discourse of divine embodiment advocates *Kṛṣṇa* as *ananta rūpa* (endless forms). As far as the philosophy of *yoga* is considered we know that only a perfected yogic body can possess the power to have *ananta rūpa*. One who achieves the power of *siddhi* in *yoga* can only exercise the power of *ananta rūpa*. From *Kṛṣṇa līlā* we come to know that he possesses the absolute body with its endless manifestations. And thus he himself is the *yogīn* as he proves his power of *aṣṭa siddhi*. The principal architects of *Gauḍīya* discourse of divine embodiment are *Jīva Gosvāmin* (ca. 1516-1608 CE), *Rūpa Gosvāmin* (ca. 1470-1557 CE) whose works are expanded by *Kṛṣṇadāsa Kavirāja* (ca. 1517- 1620 CE). Holdrege states that the *Gauḍīya* discourse of divine embodiment embraces a number of hierarchical taxonomies that classify the divine forms of *Kṛṣṇa* as *ananta rūpa*. It also consists of multidimensional hierarchy of ontologies (*brahman*, *paramātman*, *bhagavān*), paths and goals where embodied *Kṛṣṇa bhakti* is represented as the acme of spiritual realization. The hierarchical ontologies represent different dimensions of embodiment. *Brahman* is impersonal, attribute-less and formless. *Paramātman* animates the cosmos bodies on the macrocosmic level and on the microcosmic level resides in the hearts of all embodied beings. Beyond the macro-cosmos

and micro-cosmos there is *Bhagavān* with infinite qualities, innumerable *śakti* and the absolute body. In *Gauḍīya* discourse *Kṛṣṇa* is celebrated as *pūrṇa bhagavān*. These *śakti*-s are categorized into three principle types, namely, *svarūpa śakti*, *māyā śakti* and *jīva śakti*. On the transcosmic level *svarūpa śakti* represents the essential nature of *bhagavān* with its three essential aspects, namely, *saṁdhinī śakti* (with the power of *sat*), *saṁvit śakti* (with the power of *cit*) and *hlādinī śakti* (with the power of *ānanda*). The *māyā śakti* operates on the macrocosmic level regulating the cycle of birth and death, bondage of *saṁsāra*. The *jīva śakti* operates on the microcosmic level constituting embodied being. *Kṛṣṇa* is *svarūpa śakti*. *Svarūpa śakti* includes *Kṛṣṇa līlā* that is represented as the expression of *hlādinī śakti*. Holdrege explains in detail the *Kṛṣṇa rāsa līlā*. In the *līlā* the *gopī*-s are the eternal expressions of the *hlādinī śakti*. *Rādhā* represents the quintessential expression of *hlādinī śakti* and consummate embodiment of *Kṛṣṇa*'s bliss.

The *Gauḍīya* discourse of divine embodiment centres on *svarūpa śakti* while *jīva śakti* represents the discourse of human embodiment. The ultimate goal is to achieve the state of realization in which *jīva* is liberated from the bondage of *māyā śakti*. One has to realize *Kṛṣṇa* as *bhagavān* himself. All human beings are parts of that *svarūpa śakti*. The devotees engage themselves in the unmanifest *līlā* and enjoy the bliss of *preman* in the eternal embrace of the supreme reality. *Kṛṣṇadāsa Kavirāja* wrote that the body of *Kṛṣṇa* consists of *sat cit ānanda*.

In *Gauḍīya* discourse *bhagavān* is conceived as the ultimate non-material, unmanifest, eternal and self-luminous body designated as *vigraha* embraced with *sat*, *cit* and *ānanda*. Here body and the possessor of body are non-different. It is the perfect *yoga*-body. The body of this eternal *yogīn* [*Kṛṣṇa*] has been described in such a way that only a *siddha yogīn* can achieve that body through *yoga*,

The sweet form (*mūrti*) of the enemy of Madhu [*Kṛṣṇa*] brings me intense joy. His neck has three lines like a conch, his clever eyes are charming like lotuses, his blue-black limbs are more resplendent than the tamāla tree (...) his chest displays the Śrīvatsa mark, and his hands are marked with the discus, conch, and other emblems... This lover has a beautiful body (*aṅga*) and is endowed with all auspicious marks, radiant, luminous, powerful, eternally young (Holdrege, 2015, p. 36).

Body and emotions merge together to realise the ultimate truth which eventually describes body with eternal joy, love and happiness. Pure emotion of love and joy is reflected upon the beautiful body.

Conclusion

Though there are differences in perception both of these *sahajiyā* cults gave much importance to body and its yogic and devotional manifestations. The main difference between the Buddhist and *Vaiṣṇava sahajiyā*-s is lying on their perception of the world. The Buddhist *sahajiyā*-s maintain that the truth of the universe is comprised of the microcosm of the human body. The *vaiṣṇava sahajiyā*-s conceived this theory in an intense level of significance with their dominating spirit of love both in theory and practice. Thus, body has been valorized both theoretically and practically. There are similarities between several *mahāyāna* Buddhist sources and the description of the god *Kṛṣṇa*. The Buddhist sources consider the bodies of enlightened beings that are capable of filling the universe. These are *nirmāṇakāya* or constructed bodies. Whereas *gītā* describes *Kṛṣṇa*'s body as *viśvarūpa* or universal body. *Viśvarūpa Kṛṣṇa* displays his 'yoga' while *nirmāṇakāya* and *viśvarūpa* are of the same order (White, 2012). Dasgupta states that

...the secret yogic practices, round which grew the paraphernalia of the different Sahajiyā cults, belong neither strictly to the Buddhist fold nor exclusively to the Hindu fold; they are essentially yogic practices, which by their association with different theological systems, either Buddhist or Hindu... (Dasgupta, 1946, p. 134).

The pleasure of sex is transformed into transcendental bliss through yogic control which accelerated the *vaiṣṇava sahajiyā* movement in Bengal. In *vaiṣṇava sahajiyā* males and females are conceived as the physical manifestation of *Kṛṣṇa* and *Rādhā*. The union of the two is the state of supreme love – the ultimate stage of *sahaja*. Thus the *vaiṣṇava sahajiyā*-s consider the highest stage as positive and eternal flow of divine love. A non-dual state of supreme bliss is absorbed in the unfathomable depth of emotion which is the absolute state of *sahaja* realization. And this concept of *sahaja* realization made *sahaja sādhanā* more a religion of psycho-sociological discipline in the culture of love than a culture of psycho-physiological yogic process (Dasgupta, 1946). When man and woman realize themselves as *Kṛṣṇa* and *Rādhā* then their love goes beyond gross sensuality and becomes divine. Thus the emotion of love is the realization of *sahaja*. *Sahaja* is realized through a physiological process. But the *sahajiyā*-s consider it something not as physical. Since they criticize scholars and stigmatize typical intense religious and philosophical words as bombastic. One should consider their way of realization as simple as it appears without any latent meaning. Thus the

sahajiyā-s path of truth falls under the tautology where the process is physiological and they do not consider it physical (Dasgupta, 1946).

In *sahajiyā* there is the mention of the state of arrest or the ultimate realization that has been much emphasized in the system of *yoga*. The question is can we consider *sahaja* body as yoga-body? Dasgupta has elaborated much on this concept in his writing. Some *yoga* exponents conceive that the state of arrest in *sahaja* and *yoga* is not the same. The final state of *samādhi* in *yoga* is not totally same as the final state of *sahaja* realization. *Samādhi* is not temporary. It is a permanent state of cessation of mind from each and every this-worldly activity. From the five *citta bhūmi*-s (*kṣipta*, *mūḍha*, *vikṣipta*, *ekāgra*, *niruddha*) *ekāgra* and *niruddha* are considered to be yogic. It is true that in an intense state of emotion one can go beyond the ordinary physical and psychological existence. This transcendental emotion relates itself with intense religious experience. But the critical question lies in the fact that in which way and how far one can accept such state of transcendence to be identical with the experience of supreme religious bliss or ultimate truth of universe or the absolute realization mentioned in *yoga* though *bhakti yoga*, as considered worldwide, is a typology of *yoga* even practiced in present-day. If we consider *sahajiyā* from both *Kṛṣṇa bhakti* and *Rādhā bhakti* point of view body plays the most important role in the *bhakti bhāva* as the abode of truth. The ultimate realization is achieved through the true realization of body. It is the yogic body of the emotion of *bhakti* that helps to realize the ultimate truth of *bhakti*.

Bhāgavat Pūrāṇa maintains that *jñāna* and *yoga* can never produce complete fulfilment without *bhakti*. Also in *bhakti yoga* when *bhakti* is attached to *jñāna* and *yoga* the ultimate realization of the *bhagavān* can be achieved. The *Gauḍīya* discourse of *Kṛṣṇa bhakti* is based upon these three canonical categories – *bhakti*, *jñāna* and *yoga*. It is different issue that the *Gauḍīya* authorities rejected the *advaita vedāntin jñāna* and *Pātañjala yoga*. But at the same time they were influenced by some *bhakti*-inflected forms of *advaita vedānta* and *yoga*. Holdrege writes that “they posit a model of realization that *incorporates* and *domesticates* the Advaitin and Pātañjala yoga models by recasting them as lower levels of realization of their own all-encompassing Godhead” (Holdrege, 2013, p. 170). Holdrege states that the *Gauḍīya* discourse re-vision meditation in the advanced stage of *sādhana bhakti* as the kernel of devotional method. The *Gauḍīya* meditative practice is integral to this devotional method that we commonly

know as *bhakti yoga*. The practice also considered techniques from *aṣṭāṅga yoga* to incorporate it in the devotional meditative method of *bhakti yoga*.

It should also be noted that Holdrege marks that the early *Gauḍīya* authorities chose the terms *rūpa* and *deha* to mark two categories of human bodies in *bhakti*. *Rūpa Gosvāmīn* used the terms *sādhaka rūpa* and *siddha rūpa* and *Jīva Gosvāmīn* and *Kṛṣṇadāsa Kavirāja* used the terms *sādhaka deha* and *siddha deha*. They purposefully forswore the term *śarīra* since *śarīra* can depict both *sūkṣma śarīra* (subtle body) or *sthūla śarīra* (gross body). Thus they avoided the burden of the semantics of materiality. They inculcate *bhakti rasa* where the *bhakta* can savour union-in-difference with *Kṛṣṇa*. They establish their own ideal of inconceivable difference-in-nondifference (*acintya-bhedābheda*). Thus they refigured the concept of *yoga* body into devotional *yoga* body of *bhakti* through the practice of *bhakti* – and thus, bodies and emotions become inseparable, bodies become devotional through the emotion of *bhakti* reflected in the embodiment explained in this specific religious cult.

Bibliographical references

- Bourdieu, P. (1972). *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1980). *The Logic of Practice*. Translated by Richard Nice. Stanford University Press.
- Das, P. (1988). *Sahajiyā Cult of Bengal and Pancha Sakha Cult of Orissa*. KLM Private Limited.
- Dasgupta, S. (1946). *Obscure Religious Cults. As Background of Bengali Literature*. Calcutta University Press.
- Dimock, E. C. (1966). *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava Sahajiyā Cult of Bengal*. The University of Chicago Press.
- Flood, G. (2006). *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*. I.B. Tauris.
- Fosse, L. M. (2007). *The Bhagavad Gita*. (translated) YogaVidya.com LLC.
- Hayes, G. A. (2012). Eroticism and Cosmic Transformation as Yoga: The *Ātmatattva* of the Vaiṣṇava Sahajiyās of Bengal. In David Gordon White (Ed.) *Yoga In Practice*. Princeton University Press.
- Holdrege, B. A. (2013). The Gauḍīya Discourse of Embodiment: Re-visioning *Jñāna* and *Yoga* in the Embodied Aesthetics of Kṛṣṇa Bhakti. *The Journal of Hindu Studies*, 6, 154-197.
- Holdrege, B. A. (2015). *Bhakti and Embodiment. Fashioning Divine Bodies and Devotional Bodies in Kṛṣṇa Bhakti*. Routledge.
- Sarbadhikary, S. (2015). *Place of Devotion: Siting and Experiencing Divinity in Bengal-Vaishnavism*. University of California Press.
- White, D. G. (2012). *Yoga In Practice*. Princeton University Press.
- White, D. G. (2014). *The Yoga Sutra of Patanjali A Biography*. Princeton University press.

Citado. Somdatta, Mukherjee (2024) "Bodies & Emotions: Analyses of Embodiment & Bhakti in Sahajiyā" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°44. Año 16. Abril 2024-Julio 2024. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 83-90. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/647>

Plazos. Recibido: 15/11/2023. Aceptado: 27/12/2023.

Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°44. Año 16. Abril 2024-Julio 2024. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 91-93.

Un mapeo de miradas convergentes y heterogéneas sobre las expresiones emocionales del poder y el conflicto

Reseña del libro: Vázquez Gutiérrez, Juan Pablo (Coordinador) (2023) Emociones, poder y conflicto. Perspectivas teóricas, género, resistencias y políticas de Estado. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, Universidad del Rosario, Bogotá.

Bruno Anuar Franyutti Jurado
Maestría en Sociología de la Universidad
Iberoamericana, Ciudad de México.
alternbruno@gmail.com

Durante algún tiempo, las emociones fueron disminuidas en las ciencias sociales. Al ser aparejadas como algo no racional e inaprehensible, se les veía escaso o nulo potencial para entender procesos históricos, sociales, políticos o económicos. Hace unas pocas décadas comienza a surgir un interés por ver en las emociones y en los afectos posibilidades para comprender las realidades y los mundos en los que habitamos. Este interés se cristaliza en el llamado "giro afectivo" al inaugurar un cambio en la interpretación de los fenómenos sociales a partir de reconocer el papel que tienen las emociones en ellos. Uno de sus planteamientos esenciales es ver cómo los afectos influyen en las decisiones, los procesos, las estructuras y de qué manera dan forma a las identidades, subjetividades, colectividades o movimientos sociales.

A raíz del giro afectivo han surgido numerosos esfuerzos por amplificar la discusión y reflexión sobre el papel, lugar y participación de las emociones en los procesos sociales. Este libro titulado "Emociones, poder y conflicto. Perspectivas teóricas, género, resistencia y políticas de Estado" es testigo de ello. En él se encuentra la propuesta enriquecedora de leer en clave afectiva los cruces entre los conceptos de poder y conflicto. Para lograrlo se plantea, más que definiciones acabadas, preguntas convergentes sobre el poder que le permitan concentrarse en

sus experiencias emocionales. Dichas experiencias quedan puestas en paralelo con el conflicto y sus inevitables resistencias. Todo este panorama compromete un enfoque relacional de poder donde su transversalidad está en todo momento activa. A fin de evitar posturas rígidas sobre lo afectivo, se proyecta la sinonimia de lo emocional, las sensibilidades y lo corporal para configurar una dimensión integrativa y no categorías clasificatorias. En la formulación de este trabajo se asume el presupuesto de asumir al giro afectivo como intersectado con el giro cultural o corporal; es decir, no separado o desarticulado de las otras transformaciones ontológicas y epistemológicas que han surgido en las últimas décadas.

El primer capítulo, titulado "Aproximaciones al poder desde la dimensión emocional. Debates y perspectivas teóricas", constituye un ejercicio valioso de revisión sobre el tratamiento que ha tenido el poder en la investigación social y de cómo en él las emociones han pasado de una categoría residual a una dimensión analítica pertinente. Los tres autores van marcando paso desde que surge el estudio del poder en la teoría clásica y las simientes que depositaron sobre todo mujeres, pasando por cómo se arma el giro emocional en la indagación sociológica hasta cómo se puede aprovechar este giro para preguntar en torno al poder. Hay una revisión exhaustiva en aproximaciones clásicas y contemporáneas que

han llevado a proponer un poder, sin apariencia emocional, a uno en donde lo afectivo está presente. Del otro lado, el campo de las emociones siempre ha considerado al poder, sea a partir de la sociología de las emociones o los aportes de las teorías feministas y de los movimientos sociales.

Posteriormente, para dar cuenta de la relación entre procesos emocionales y estructuración social, se desarrollan cuatro bloques donde el poder está presente: discusiones teóricas, orden de género, hegemonía, resistencia y políticas de Estado. En todos ellos aparece la dimensión emocional y sus intersecciones con el poder y el conflicto. En el primer bloque, al permitir abrir en la teoría social oportunidades de vislumbramiento que no sólo tengan la emotividad como elemento añadido. En el segundo, por sus contribuciones al cuestionar el orden de género. En el tercero, por ubicar a los afectos en un esquema que deja reposicionarse y resistir y, por último, en el cuarto bloque, por ver cómo el Estado es un eje organizador de ciertos esquemas y reglas del sentir.

En todos estos bloques se hacen presentes problemáticas relevantes donde la dimensión afectiva asume un papel protagónico: abonos de la dimensión emocional para nuevas relecturas de autores como Simmel, Ahmed, Durkheim, Bourdieu, y Collins; posibilidades para desde el género entrever al cuerpo y su concatenación con el deseo y el orden inscrito en profesiones como el boxeo o el ballet o la vivencia de la violencia en mujeres mazahuas; el papel de la indiferencia en la obra intelectual y la vida personal de Gramsci, la dominación y obediencia que pueden sortearse para la organización colectiva a modo de resistencia y pasar de la muerte a la esperanza en una frase que resucita y reivindica; por último, las emociones circulantes y productoras de sentido en el conflicto Estado-comunidad sikh en India o la economía emotiva presente en la música de Estado.

El primer bloque trata de la teoría y su comunicación basal con la dimensión emocional/afectiva. En él hay 3 capítulos y en cada uno de ellos un intento por poner de frente la relación entre afectividad, poder y conflicto.

En el primero de ellos, "La dimensión emocional y sensorial del conflicto. Economías afectivas del odio y la figura del enemigo/a", Olga Sabido Ramos toma a Simmel y a Ahmed y los coloca en un diálogo sobre cómo desde lo relacional se puede entender lo asimétrico y el conflicto. Llama la atención el que la idea medular sea ver no al odio como el que gesta el conflicto sino al revés; que son estas relaciones desiguales las que lo originan.

En el segundo, "Dimensiones afectivas del poder con Durkheim y Bourdieu. De la autoridad moral a la *illusio* como formas de dominación simbólica", Juan Pablo Vázquez se da a la tarea de recuperar las perspectivas teóricas de Durkheim y Bourdieu para ver cómo en ambos aparecen líneas afectivas, más cuando tiene que ver con la autoridad moral y la *illusio*, respectivamente. En ese capítulo se subraya cómo el poder se instaaura también como algo emocional y sirve para legitimarlo porque nos compromete a los sujetos a seguirlo. En tercer lugar.

Por su parte, Adriana García Andrade señala en su capítulo, "Randall Collins: emoción y estratificación en los rituales de interacción", cómo las emociones están presentes para producir la sociedad, la desigualdad y la distribución del poder. García Andrade se pregunta por el papel del ritual y cómo su estratificación y conexión con otros rituales nos habla de regímenes afectivos; concluye refiriendo que Collins es un autor útil para estudiar las emociones en la sociedad contemporánea.

En el segundo bloque se presentan trabajos sobre el orden de género y cómo esto se cruza con lo corpóreo-afectivo. El trabajo de Roberta Priscila Cedillo Hernández "Género y dominación a través del cuerpo, el deseo, los afectos. Reflexiones de la sociología disposicional" sugiere que, si se reúne a Bourdieu, Lahire y Wacquant en una sociología disposicional y se mira la dominación masculina en un diálogo con las teorías feministas, es posible recuperar los conceptos de *habitus*, *libido* e *illusio* para dar cuenta de cómo hay una red de interdependencias socioafectivas y una dimensión que en el *habitus* sexuado vuelve tangible la adopción de deseos y esperanzas subjetivas. De ahí se pueden notar contribuciones significativas a los procesos de socialización.

En el siguiente capítulo, "Los cruces de género y clase social en las reglas del sentir del boxeo y el ballet", Daniela Sánchez López nos lleva a ver en mujeres boxeadoras y varones bailarines cómo se configuran los códigos del sentir generizados y enclausados. Estas reglas del sentir rebasan los espacios de entrenamiento o de ensayo y se llevan a la vida cotidiana y se convierten en un trabajo emocional a largo plazo donde cruzan ámbitos desde lo sexoafectivo, la alimentación y expectativas de éxito. En el último texto de este bloque, "Prácticas emocionales de las mujeres mazahuas. Violencias corporales y manifestación del orden de dominación masculina", Gabriela Alejandra López Miranda registra la experiencia emocional y corporal de las mujeres mazahuas. Al hacerlo se adentra en la dominación masculina, las lógicas institucionales en tanto formas de ser cuerpos y emociones y desde una mirada

socio-histórica da cuenta de cómo las estructuras son incorporadas y asimiladas.

El tercer bloque se titula "Hegemonía, contrahegemonía, resistencias y emociones." En él encontramos el texto a cargo de Enrique Gutiérrez Márquez, "Antonio Gramsci: indiferencia, hegemonía y poder político", donde conjunta el trabajo intelectual y cartas personales del autor italiano. Tomando estos materiales, nos coloca en la reflexión sobre las formas de dominación y en las que el poder se legitima, aduciendo que la indiferencia juega un papel preponderante en cómo estas se producen y reproducen. En el capítulo de Edith Kuri Pineda, "Resistencia sociopolítica y elaboración emocional: desafiando las reglas del sentir de la dominación y la obediencia" el planteamiento versa sobre cómo desafiar las reglas del sentir y de lo ya instituido. A través de una visión donde las emociones son móviles, hay reconfiguraciones cognitivas y emocionales en los movimientos sociales donde se experimentan cambios que llevan a resistir sociopolíticamente. En el último capítulo de esta sección, "'Lucio vive': muerte y esperanza en el estudio social de las emociones", Marisol López Menéndez desarrolla una amplia reflexión sobre la muerte y la esperanza. En ella la esperanza es una ideación colectiva que se ancla emocionalmente a un personaje carismático y que en el imaginario lo separa de la muerte. De manera similar, más no idéntico al recorrido de una hagiografía, se presentan elementos para plasmar un viaje de sacrificio, martirial y secularizador de la esperanza. Estas muertes alojadas en la memoria se convierten en recordatorios a través de sus materializaciones como consignas u otras recursividades.

En el cuarto y último bloque se incluyen dos textos que nos hablan sobre emociones y políticas de Estado. En el primero, "Dolor, miedo, odio y venganza: la circulación de emociones en el conflicto Estado-comunidad sikh, en India, a través de discursos y rumores", Fernanda Vázquez Vela se concentra en dos expresiones de violencia: Operación Bluestar y los pogromos en Delhi. En esas dos expresiones hay emociones vinculantes y circulantes amarradas a juicios y valoraciones que moldean identidades que la

autora toca y donde los efectos de la construcción de estereotipos crearon alienaciones, distancias y tipo de violencias e identidades más ortodoxas. Los rumores y los discursos se pueden volver herramientas que crean climas de conflicto y tensión sociopolítica.

En el segundo de los capítulos, "De la autocontención a la intensificación. Economías emocionales en las músicas de Estado", Omar Pérez Baños toma a los himnos nacionales y los coloca en el marco del giro emocional para hablar de ellos no cómo mera música sino como un recurso que se dirige hacia las emociones y el cuerpo. Usando la teoría de Elias, Wouters y Ahmed, pretende tejer puentes desde la autocontención del primero, la informalización del segundo y la intensificación de la tercera; con ello pretende subsanar huecos teóricos para abonarle a un campo de estudio sociológico de la música con emociones.

Habría que cerrar esta reseña diciendo que los textos constituyen un mapa diverso donde autores desde distintos ángulos suman a la discusión y reflexión sobre cómo el poder cruza y recorre temáticas variadas. Aunque los trabajos se dirigen a campos distintos, están unidos porque recursivamente aparece lo emocional en todo ello. El contar con un texto que desde distintos lugares converge en tratar de entender por qué ahora las emociones son importantes, necesarias y significativas es también fortalecer la postura donde lo afectivo puede y es político, social e histórico. Los trabajos colaborativos extraen mucha de su potencia al intensificar el diálogo y colocarlo en múltiples puntos para no perder de vista que, ante los giros, las miradas colectivizadas se sostienen. Por otro lado, la vigencia de este texto no es nada desestimable. Si lo afectivo ha cobrado empuje es por su pertinencia, por la necesidad de tener que ponerlo de frente y porque sin esta dimensión nuestras formas de ver el mundo quedarían todavía más incompletas. Este libro es un esfuerzo en estas dos vías: recuerda que no podemos individualizar su estudio, sino que es preciso volverlo múltiple y por otro, que es contemporáneo y para nada contingente porque, en más de una dirección y sentido, es el material del que está hecha la sociedad.

Citado. Franyutti Jurado, Bruno Anuar (2024) "Un mapeo de miradas convergentes y heterogéneas sobre las expresiones emocionales del poder y el conflicto" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°44. Año 16. Abril 2024-Julio 2024. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 91-93 Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/646>

Plazos. Recibido: 27/11/2023. Aceptado: 10/01/2024.

Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°44. Año 16. Abril 2024-Julio 2024. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 94-96.

El Potencial del Amor Social. Discusiones sobre la Performatividad de los Afectos

Reseña del libro: Cataldi, Silvia y Iorio, Gennaro (Editores) (2023) "Social Love and the Critical Potential of People. When the Social Reality Challenges the Sociological Imagination".
Routledge

Camilo Agustín Martínez
Grupo de Estudios sobre Sociología de los Cuerpos y las
Emociones (PECES, IIGG, CIES)
camilofuegos@hotmail.com

Editado por Silvia Cataldi y Gennaro Iorio, el libro "El amor social y el potencial crítico de las personas. Cuando la realidad social cambia la imaginación sociológica" publicado en el 2023 cuenta con el aporte de un grupo de investigadores multidisciplinar y de diferentes países. En sus capítulos la estrategia metodológica es principalmente cualitativa, apelando a fuentes secundarias, aunque también se da espacio a la discusión por la viabilidad de instrumentos cuantitativos y sus indicadores para aprehender los conceptos.

Algunas preguntas de las que aborda el libro tienen que ver con cómo nos inspira el amor social, como ha afectado a nuestras relaciones y cuáles fueron las respuestas que se dieron frente a la pandemia de covid-19. Como ampliar la vida democrática, es decir, si la centralidad del amor trasciende los vínculos primarios e incide en el bien común. Como las experiencias van definiendo nuestras percepciones sobre el amor, como podemos reconsolidar el amor y la diferencia, evitar la manipulación del perdón, entre muchas otras.

El libro se inscribe dentro de un prolongado debate que lo podemos rastrear desde la tradición griega con Empedocles, Platon y Aristoteles, y las distinciones entre el amor erotico, filial y agapico, con sus componentes físicos, sensoriales y espirituales. Y, más recientemente, con investigadores como Norbert Elias en "El Proceso Civilizatorio" 1939; Pitirim Sorokin en "El Amor Altruista" 1950 Anthony Guiddens en "La transformación de la intimidad"

1992, Zygmunt Bauman en "El amor Liquido" (2003), Ulrich Beck, las tradiciones feministas, entre muchas otras referencias.

Principalmente la compilación de capítulos del libro intenta cultivar esperanza en momentos de sensación generalizada de incertidumbre, proponiendo al amor social como instrumento de investigación e intervención social. En la primera parte del libro hay un desarrollo más teórico en torno al amor social, el cual lo definen como la "acción, relación o interacción social en la que los sujetos superan (al dar, al recibir, no dar o no hacer, desatender) todos sus antecedentes, y por lo tanto ofrecen más de lo que la situación requiere para obtener beneficios" (Cataldi and Iorio, 2023, p. 12). Es decir, estos gestos de amor social -pequeños o grandes- que requieren de la concreción, cercanía y comprensión del estado de ánimo del otro trascienden los sistemas de cálculo que permitirían su equivalencia, lo que le confiere su primera dimensión, la sobreabundancia. Está orientada al cuidado, 2da dimensión, y al reconocimiento del otro (3era), e implica universalismo (4ta) porque va más allá de las relaciones con el círculo íntimo (pareja-amigos-familia) permitiendo articular vínculos con la naturaleza y personas desconocidas, radicalmente distintas a uno en lo que refiere a la cultura, el credo, el origen geográfico, color de piel, etc.

Por lo que el amor nos permite abordar los procesos de estructuración social y de construcción de futuros, como lo desarrolla Paulo Martins. Es una práctica intersticial (Scribano, 2014), fuente de las

acciones colectivas, catalizadora de la utopía debido al potencial de contribuir a dar lugar a los sueños y ficciones históricas, y fuerza heterópica cuando los afectos impactan en las maneras de actuar de los individuos o colectivos rompiendo con el imaginario establecido y creando las condiciones para su refundación.

Su centralidad en las reflexiones reside en poner el reconocimiento de las personas y sus prácticas cotidianas como protagonistas, en como trasciende la esfera de lo privado e íntimo, de pertenencia a un grupo, e impactan en la esfera pública generando vínculos sociales, lazos de solidaridad, cuidado, comunidad. Involucra comprender la sensibilidad en torno a la cual las personas justifican éticamente sus acciones, y a como los científicos sociales abordan el sufrimiento dentro de una hermenéutica de la presencia.

Esto parte de un diagnóstico donde invitan a repensar la geometría cartesiana, que organizó la realidad amparándose en la clasificación técnica y jerárquica entre sujeto y objeto, razón y emoción, y otras tensiones entre opuestos simbólicos que acabó generando una instrumentalización general de la vida práctica y de las instituciones científicas. Y por lo tanto socavó la comprensión del papel de los afectos en la definición de nuestras decisiones. Esto circunscripto en una época marcada por el proceso de individualización en la cual las relaciones afectivas se han vuelto formas vacías, frágiles al ser colonizadas por la incertidumbre, el consumismo y el riesgo; donde se banaliza el bien y sobreviene una política de la perversión.

La segunda parte del libro se subsume a la sobreabundancia, y la tercera al cuidado de los demás y el mundo. Entre algunos casos que se abordan está el Índice Mundial del Amor, donde Marco Palmieri y Chiara Iannaccone operacionalizan las dimensiones del amor social desde el punto de vista de los individuos y las instituciones: sobreabundancia, cuidado de los demás, reconocimiento de los demás y universalismo. También Licia Paglione y Giuseppe Pellegrini analizan una encuesta coordinada por Observs-Science in Society y el Instituto Universitario Sophia que investiga los cambios acaecidos en la acción social y las relaciones sociales entre marzo-mayo del 2020; preguntando si el distanciamiento físico conlleva un distanciamiento social. Exponiéndonos la relación entre Altruismo-Relaciones Interpersonales y Altruismo-Percepción de empobrecimiento de las relaciones sociales.

Filipe Campello reflexiona sobre el amor cosmopolita, para ello ejemplifica con el proceso

de segregación identitaria llevado a cabo por los colonizadores Belgas en Ruanda. Y profundizando sobre los afectos políticos conformados a través de la proximidad y la pertenencia, porque cuando se comparte un espacio sensorial común se vuelve este parte palpable de la constitución de nuestra identidad. Produce "comunalidad": prácticas, cosmovisiones, experiencias y un "arte de vivir juntos", una geografía del afecto (que traza un adentro y un afuera) anclado en una situacionalidad afectiva.

Por otro lado Andrea Gallelli, Paolo Contini y Angela Mongelli abordan la pobreza educativa (repetencia, abandono, etc) que puede ilustrar, junto con la familia, la marginalidad y privación en tanto y en cuanto son factores causales de las dificultades de inserción laboral. Las trayectorias desiguales terminan produciendo "cajas de herramientas" fútiles que exponen a la exclusión y la pobreza. En esta clave se remarca el rol del concepto para analizar las microinteracciones, funcionando como herramienta pedagógica que es visible a largo plazo a nivel social, cuyas consecuencias positivas o no para el desarrollo humano y el cambio social desencadenan macrodinámicas. Entre estas micro/macrodinámicas se encuentra la realimentación de los sentimientos de autculpabilidad y la actitud, la implicancia ética y personal del educador que es el cuidado, una práctica que con atención y empatía permiten experimentar al otro haciéndose cargo de su sufrimiento.

Rolando Cristao, Marcelo Salas y Clara Desalvo, Luigi Gui, Tiziano Vecchiato, y Geoffrey Pleyers debaten sobre el impacto de la pandemia en la sociedad y la subjetividad, que dejó traslucir las asimetrías y desigualdades en torno a grupos y países. Por un lado se hizo visible la oscuridad de la humanidad (racismo, xenofobia, discursos de odio, autoritarismo, etc); y por otro su lado más diáfano con la intervención de los movimientos sociales y populares, sindicatos, voluntarios, asociaciones, comunidades, movimientos indígenas y grupos de ayuda mutua cuyas iniciativas fomentaron y organizaron la solidaridad para satisfacer las necesidades básicas de sus conciudadanos. Labor no exenta de un proceso de aprendizaje a nivel organizativo, incorporando las redes sociodigitales, y de autorreflexión al asimilar la interdependencia mutua y la imposibilidad de vivir aislados. Estas organizaciones que realizan la acción colectiva reconstruyen el tejido social, generan sentimiento de comunidad, relaciones convivenciales que atentan contra la desafiliación social, los intereses egoístas y el hiperindividualismo.

Por otro lado se analiza la intervención, aunque enfrentándose a fallas e insuficiencias, del

Estado a través de los sistemas de protección social. Poniendo en discusión la discrecionalidad o no de ciertos derechos, ya que la pandemia llevo a reconocer a grupos de la población que se encontraban por fuera de los marcos de protección. Resaltando una de las hipótesis que busca comprobar si la utilización de las dimensiones del amor social mejoran los indicadores de cobertura, acceso y equidad de los mismos.

Estas discusiones en torno a la protección disparan el debate sobre el sistema de bienestar. Abordando que este para ser justo no puede dejar que los beneficiarios se conviertan en receptores pasivos de subsidios y servicios, porque la condicionalidad tradicional puede volverse degenerativa, violenta al ser víctima del asistencialismo burocrático que reduce la solidaridad a una relación de fuerza del que da y la debilidad del que recibe. Pudiendo desembocar en intercambios entre beneficios sociales y consenso político al transformar el papel de los asistentes profesionales de productores de ayuda/servicios al de proveedor/distribuidor de servicios, al reducir el tiempo y calidad de las relaciones con los usuarios/pacientes. Por lo que debiera promover prácticas regenerativas que fomenten la integración de los derechos y deberes individuales y sociales, acciones generadoras de esperanza, coproductoras de bienes relacionales además de los bienes materiales ofrecidos. Hacer converger las responsabilidades y recursos en resultados compartidos (pasaje del “yo” al “nosotros”) para no caer en un ciclo reiterativo de la pobreza; ya que esta no disminuye necesariamente mientras más aumentan los recursos que se le asignan. Concluyendo que las variables de tiempo, empatía y confianza son decisivas en la construcción de relaciones con personas consideradas difíciles. Apoyando la hipótesis de estos autores de que la regeneración del sujeto en relación al objeto amado produce una nueva realidad, siendo la acción recíproca la productora de un bien relacional que ambos pueden disfrutar; asíéndonos notar que el proceso de producción del servicio de ayuda y el producto de la ayuda están indisolublemente ligados.

En estos procesos también hay una discusión en torno al poder. ¿Este reside solo en la jerarquía y la autoridad o también en la colaboración, cuidado y sobreabundancia? En este sentido muchos movimientos colectivos se han construido sobre una ética del amor, la buena vecindad, el ágape. Mientras que el modelo económico global reproduce la competencia, el consumo y la acumulación.

Y por último la lectura sirve como insumo para repensar la teoría de la democracia, que vive en una estabilidad dinámica por la crisis que provoca la aceleración social, llevándola a depender de la ideologización del reconocimiento y una libertad que se limita a una independencia egoísta que disuelve lo político. Por lo que abra intentos por entender que motiva e impulsa a las personas a ir más allá del interés propio, de las expectativas egoístas y los sentimientos de injusticia; así como el proceso de construcción de la identidad que a partir de una dinámica interactiva con la otredad en un tiempo y espacio define la percepción de la realidad y las experiencias.

Lo cual también se retrata en la cuarta y quinta parte, donde se centran en el universalismo y en el reconocimiento del otro. Pudiendo concluir que además del aporte y el incentivo del libro a utilizar el amor social como registro analítico de intervención, atraviesa transversalmente los capítulos el carácter performativo del intercambio afectivo, como el potencial crítico que puede dotar a los sujetos para cambiar la sociedad.

Referencias bibliográficas

- Cataldi, S. y Iorio, G. (Editores) (2023) *Social Love and the Critical Potencial of People. When the Social Reality Challenges the Sociological Imagination*. Routledge
- Scribano, A. (2014) El Don: Entre las prácticas intersticiales y el solidarismo. *Sociologias*, Porto Alegre, Brasil, 16(36), 74-103.

Citado. Martínez, Camilo Agustín (2024) “El Potencial del Amor Social. Discusiones sobre la Performatividad de los Afectos” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°44. Año 16. Abril 2024-Julio 2024. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 94-96. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/645>

Plazos. Recibido:04/01/2024. Aceptado: 19/02/2024.

Novedad editorial: Nuevo Boletín Síntesis Clave. Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza

N°176 octubre 2023

Síntesis Clave

Boletín Informativo

ISSN 2344-9632

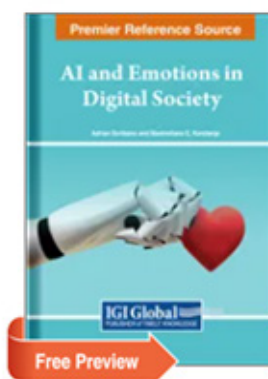
La compra de alimentos en el Municipio de La Matanza: una mirada preliminar

Andrea Dettano y Angélica De Sena



Disponible en: https://cis.unlam.edu.ar/upload/sintesis/48_Sintesis-176.pdf

Novedad Editorial: Libro “AI and Emotions in Digital Society”, Adrian Scribano & Maximiliano Korstanje



AI and Emotions in Digital Society

Adrian Scribano, Maximiliano E. Korstanje

Indexed In: SCOPUS

Release Date: December, 2023 | Copyright: © 2024 | Pages: 321

DOI: 10.4018/979-8-3693-0802-8

ISBN13: 9798369308028 | EISBN13: 9798369308035

Disponible en: <https://www.igi-global.com/book/emotions-digital-society/324725>

Novedad editorial: Documento de Trabajo del CIES: “Las Humanidades como Ciencias de la Vida”

Autor: Adrián Scribano.

El documento se fundamenta en la conferencia magistral “Las humanidades como ciencias de la vida” dictada por Dr. Adrián Scribano como parte del V Foro de Estudios Humanísticos celebrado del 14 al 16 de noviembre de 2023 (Doctorado en Estudios Humanísticos, de la Escuela de Humanidades y Educación del Tecnológico de Monterrey), organizado por estudiantes. Durante el evento, se llevaron a cabo conversatorios y paneles con presentaciones en los que participaron representantes de la academia, artistas y activistas. En este contexto, Adrián impartió la conferencia, la cual se divide en dos partes. En la primera, presenta de forma introductoria el objetivo de su propuesta argumentativa, revisando el punto de partida y los supuestos que fundamentan su exposición. La segunda parte traza una línea argumentativa, comenzando con la explicación de la lógica de la vida a través de la colonización del planeta interno. Posteriormente, aborda la vida de los habitantes en un mundo trans-globalizado, seguido por una explicación de la bio-epistemología de las humanidades y ciencias sociales. Concluye con una síntesis que destaca el amor común como escándalo y revolución de la esperanza. Además, la conferencia se enriquece con la participación activa en el diálogo y las preguntas de la audiencia.

Disponible en: <http://estudiosociologicos.org/portal/las-humanidades-como-ciencias-de-la-vida/>

Novedad editorial: Libro “Experiencias y Sensibilidades Urbanas. Miradas plurales, en perspectiva sociológica” - Ana Lucía Cervio (ed.)

Experiencias y Sensibilidades Urbanas. Miradas plurales, en perspectiva sociológica es el primer proyecto editorial del Grupo de Estudios sobre Experiencias y Sensibilidades Urbanas (GESU), del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Se trata de un libro colectivo que busca articular preguntas, posicionamientos teóricos y encuadres metodológicos a la luz de una diversidad temática que sitúa a la ciudad y a las experiencias cotidianas en el centro de una reflexión crítica sobre las sensibilidades y los procesos de estructuración social. Retomando diversos aportes teóricos, que son articulados desde una perspectiva sociológica, el libro ofrece una pluralidad de acercamientos a las dinámicas sociales, económicas, políticas, tecnológicas y culturales que caracterizan a las ciudades latinoamericanas hoy. Atendiendo a las transformaciones urbanas que se observan a escala global en la segunda década del siglo XXI, los capítulos problematizan, desde distintos registros empíricos, las maneras sociales de experimentar y sentir las ciudades, lo que se refracta en ámbitos tan diversos como la habitabilidad, el trabajo, el juego, el teatro, las prácticas del “musical”, las políticas sociales, las migraciones, el duelo y los olores de la casa, entre otros.



Autores: Luis Cardozo; Ana Lucía Cervio; Juan Pablo Estrada Huerta; María Eugenia Gorlero; Florencia Isaura Papparone; Juan Ignacio Pascua Mendoza; Carolina Peláez González; Gabriela Claudia Reta; Camilo Rodríguez Antúnez; Adrián Scribano; Guadalupe Sosa March

Disponible en: <http://estudiosociologicos.org/portal/experiencias-y-sensibilidades-urbanas-miradas-plurales-en-perspectiva-sociologica/>

Congresos

XV Congreso Español de Sociología (Federación Española de Sociología)



Más información en: <https://congreso2024.fes-sociologia.com/>

XXXIV CONGRESO INTERNACIONAL ALAS RD-CARIBE 2024



Más información en: <https://sociologia-alas.org/2023/01/23/xxxiv-congreso-internacional-alas-rd-caribe-2024/>