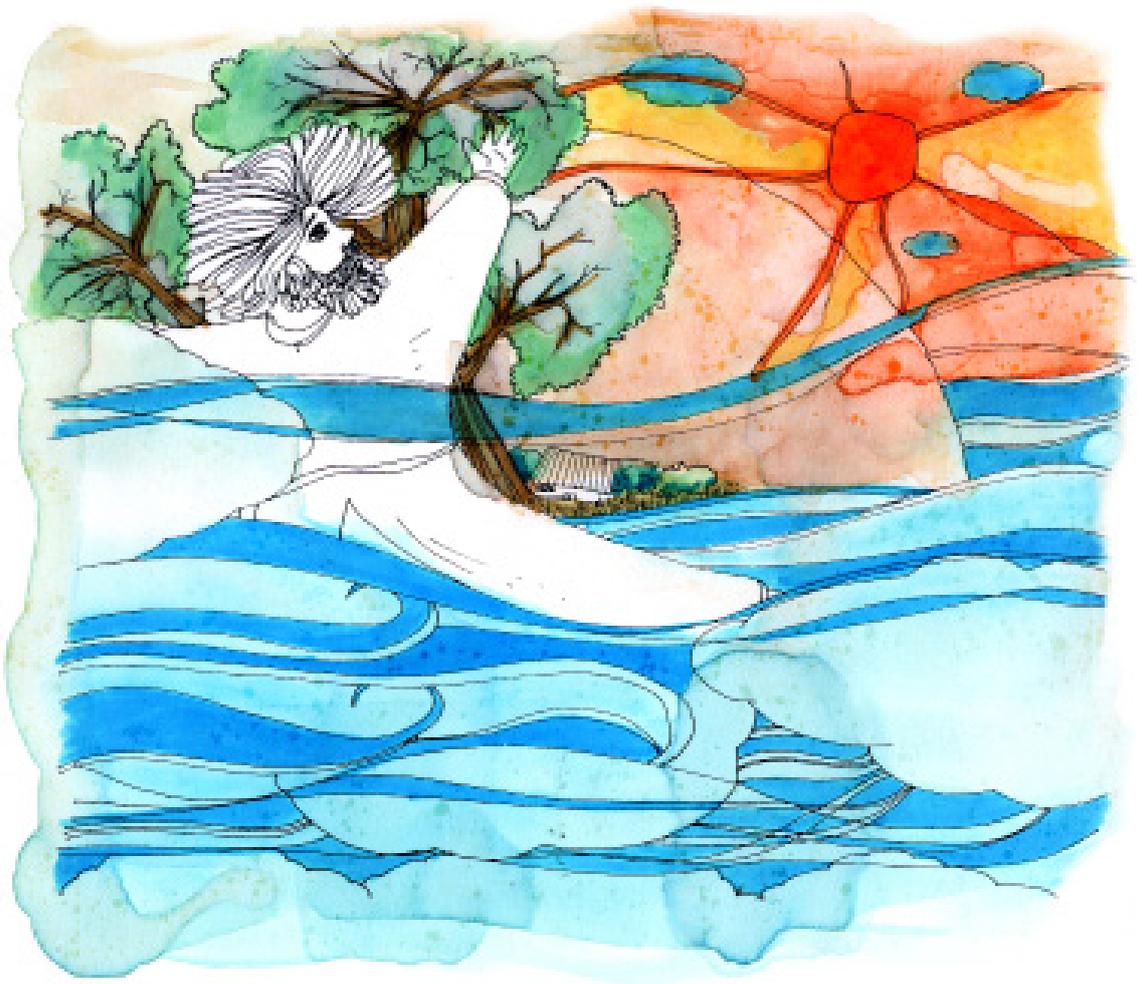


ISSN 1852-8759

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

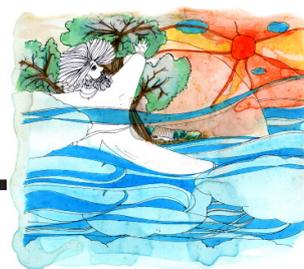
Nº 40, Año 14



**“A 40 números de reflexiones colectivas
en torno a los Cuerpos y las Emociones
desde América Latina”**

Diciembre 2022 - Marzo 2023
Publicación electrónica cuatrimestral

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad



www.relaces.com.ar

Director:

Adrián Scribano

Consejo Editorial:

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

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

Edición y coordinación general:

Rebeca Cena, CONICET Argentina

Responsable del número:

Rebeca Cena

Equipo editorial:

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

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

Arte de tapa: Autor Mauricio Antonio Ibarra González. Ilustración del cuento "Mi árbol". Técnica Acuarela. Santiago de Chile, comuna de La Reina, 2022.

"A 40 números de reflexiones colectivas en torno a los Cuerpos y las Emociones desde América Latina"
Nº 40, Año 14, Diciembre 2022 - Marzo 2023.

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

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

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

<http://relaces.com.ar>

Publicación electrónica cuatrimestral con referato internacional doble ciego

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

Contenido

. Presentación

A 40 números de reflexiones colectivas en torno a los Cuerpos y las Emociones desde América Latina
Por *María Victoria Mairano (Argentina)*.....4

. Presentation

40 issues of collective reflections on Bodies and Emotions from Latin America
By *María Victoria Mairano (Argentina)*.....6

. Artículos

¿Es el asco (in)compatible con el proyecto político de una sociedad liberal? El problema del asco en la teoría de las emociones de Martha Nussbaum

Is disgust (in)compatible with the political project of a liberal society? The problem of disgust in Martha Nussbaum's theory of emotions

Por *Sebastián Paredo Cárdenas (Chile)*.....8

Lo que abre la maternidad en la danza: la circulación de saberes en las experiencias de las bailarinas madres
What motherhood opens in dance: the circulation of knowledge in the experiences of dancers who are also mothers

Por *Juliana Verdenelli (Argentina)*.....20

Cuerpos comprados y cuerpos seducidos con azúcar: un análisis sobre los intercambios sexuales entre Sugar Babies y Sugar Daddies/Mommies en México

Bodies for sale and bodies seduced with sugar: an analysis of the sexual interchanges between Sugar Babies and Sugar Daddies/Mommies in Mexico

Por *Natalia Hernández Jiménez, Mariana García Molina y Thalía Lilán Pacheco Hernández (México)*....34

El muro de la memoria 8M 2021. Estéticas colectivas, afectos y cuerpos en resistencia

The remembrance wall 8M 2021. Collective aesthetics, affections and bodies in resistance

Por *Edith Flores Pérez y Carolina Peláez González (México)*.....45

La envidia desde la cosmovisión otomí un deseo de comer, cortar o destruir el crecimiento

Envy from the worldview otomi a desire to eat, cut or destroy growth

Por *David Gómez Sánchez (México)*.....58

Cuerpos y Emociones en Trabajadoras al Cuidado Protector de la Niñez

Bodies and Emotions in Workers in the Protective Care of Children

Por *Viviana Soto Aranda (Chile)*.....69

Politics of Fear and Attention-Based Politics Promote Donald Trump and Other Right-Wing Autocrats

Cuando la Política de Shock legitima a Donald Trump y a otros autócratas de ultra derecha

Por *David L. Altheide (USA) y Norbert Merkovity (Hungary)*.....83

. Reseñas bibliográficas

Ecologías emocionales y Pandemia Covid-19: interrogantes, efectos y desafíos para re-pensar las sociedades emergentes

Por *Francisco Falconier y Tania González (Argentina)*.....97

Conexiones entre comunicaciones, narrativas y emociones: un posible atlas para orientarnos en la sociedad 4.0 sobre lo que sentimos, pensamos y expresamos

Por *Florencia Bareiro Gardenal (Argentina)*.....101

Novedades.....105

Presentación: A 40 números de reflexiones colectivas en torno a los Cuerpos y las Emociones desde América Latina

Por Maria Victoria Mairano

Tal como expresa el título de esta presentación, estamos felices de presentar el cuadragésimo número de la Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad. El trayecto transitado hasta aquí implicó 12 años de análisis y reflexiones colectivas acerca de las múltiples conexiones entre cuerpos, emociones y sociedad, desde y en el Sur Global.

Ahora bien, tomando en consideración que las políticas de las sensibilidades y los regímenes de estructuración de emociones varían de acuerdo a las lógicas espacio-temporales; el proceso actual de digitalización de la vida y las manifestaciones depredatorias del capitalismo contemporáneo, nos desafían a pensar la constitución de nuevas políticas de las sensibilidades producto de la espectacularización, las lógicas de instantaneidad, las políticas de la atención y las políticas de distracción (sensu Scribano)¹

Preguntarse por las políticas de las sensibilidades actuales implica abordar la compleja trama de ecologías emocionales que permean y estructuran nuestra vida cotidiana. Según Scribano (2020), una ecología emocional se puede caracterizar por tres factores: a) como conjunto de emociones conectadas por aires de familia, parentescos de práctica, proximidades y amplitudes emocionales, b) que constituye un sistema de referencia en un contexto geopolítico y geocultural particular que les otorgan una valencia específica; c) siendo grupos de prácticas del sentir cuya experiencia particular respecto a un elemento de la vida sólo puede ser entendida en su contexto colectivo.

En este sentido, el número 40 de RELACES nos convoca a la reflexión de estas últimas desde distintas dimensiones que configuran la realidad social actual y tienen como resultado la construcción de

cuerpos/emociones específicos. Entre ellas podemos mencionar: el abordaje de las lógicas del cuidado, la maternidad, la producción agroecológica, las vivencias de las diversas sexualidades, así como también las políticas del miedo y el “asco” en la comunicación política.

Inicia este recorrido el artículo de **Sebastián Paredo Cardenas** (Chile) titulado “¿Es el asco (in) compatible con el proyecto político de una sociedad liberal? El problema del asco en la teoría de las emociones de Martha Nussbaum”. El autor se propone abordar el uso político de las emociones en el discurso público, centrándose en el rol del asco y su compatibilidad o no con proyectos políticos liberales basados en la igualdad, la libertad y la justicia. A partir de este trabajo, se ponen en discusión los presupuestos de existencia de emociones políticas positivas y negativas influyentes.

En segundo lugar, **Laura Verdenelli** (Argentina) en su artículo “Lo que abre la maternidad en la danza: la circulación de saberes en las experiencias de las bailarinas madres”, aborda las experiencias de maternidad de bailarinas en tanto recurso habilitante de creación artística. Su trabajo consistió en un trabajo etnográfico y la realización de entrevistas biográficas entre los años 2014 y 2020, a un grupo de bailarinas madres que participan de los circuitos profesionales del tango y la danza contemporánea en Buenos Aires. En su análisis priorizo abordar la percepción de las bailarinas sobre sí mismas, las reflexividades que se ponen en juego y los repertorios discursivos que movilizan para construir sus propios sentidos subjetivos sobre la maternidad y la danza.

Por su parte, **Natalia Hernández Jiménez** (México), **Mariana García Molina** (México) y **Thalía Lilán Pacheco Hernández** (México) presentan su artículo que se titula “Cuerpos comprados y cuerpos seducidos con azúcar: un análisis sobre los intercambios sexuales entre Sugar Babies y Sugar Daddies/Mommies en México”. Las autoras analizan

¹Conversatorio Programa de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad perteneciente al Instituto Gino Germani, el día 28-11-2022.

las percepciones, experiencias y vivencias de personas: **“Sugar babies”** en los intercambios sexuales por dinero, tiempo y acompañamiento en México, a partir de entrevistas de asociación libre priorizando el abordaje desde la perspectiva de género.

El recorrido continúa con el artículo titulado **“El muro de la memoria 8M 2021. Estéticas colectivas, afectos y cuerpos en resistencia”** de **Edith Flores Pérez** (México) y **Carolina Peláez González** (México), quienes se proponen analizar las prácticas estético-políticas feministas durante el 8 de marzo de 2021, en la conmemoración por el Día Internacional de la Mujer en la Ciudad de México. Desde el escrito, las autoras sostienen que el análisis realizado les ha permitido abordar las prácticas estético-políticas, corporales y afectivas que dieron forma a los episodios de la protesta en un escenario conflictual sin precedente. El escrito advierte a partir del análisis de recursos expresivos la potencia estético-política, corporal y afectiva de la organización de las mujeres y sus formas significantes de aparición en el espacio público.

En quinto lugar, **David Gómez Sánchez** (México) aborda el fenómeno de la envidia y su correlato en la enfermedad y el padecimiento desde la cosmovisión de los otomíes de la región norte del Estado de México, en su artículo: **“La envidia desde la cosmovisión otomí un deseo de comer, cortar o destruir el crecimiento”**. Dicha investigación se llevó a cabo a partir de un abordaje etnográfico basado en observaciones y entrevistas a médicos tradicionales, durante el periodo 2018-2020 en los municipios de Acambay y Aculco del Estado de México. Cabe resaltar que el análisis de las mismas se abordó desde la lógica de la antropología lingüística que en términos del autor, favorece a la comprensión del cosmos de la envidia en términos de los actores sociales.

En sexto lugar, el trabajo titulado **“Cuerpos y Emociones en Trabajadoras al Cuidado Protector de la Niñez”** de **Viviana Soto Aranda** (Chile), aborda las prácticas del cuidado y su correlato en la construcción de determinados cuerpos/emociones en mujeres trabajadoras de la administración pública de la ciudad de Santiago de Chile.

A continuación, **David Altheide** (Estados Unidos) y **Norbert Merkovity** (Hungría), con su artículo titulado **“La política del miedo y la política basada en la atención que promovidas por Donald Trump y otros autócratas de derecha”** analizan el gobierno de Donald Trump en Estados Unidos, en relación al uso y promoción de la política del miedo a los inmigrantes, la amenaza del socialismo, la extensión de la política populista y el instrumento político de la atención en

medios digitales (específicamente en Twitter), en tanto pilares de la agenda del Siglo XXI.

Cierran este número dos reseñas. En primer lugar, **Francisco Falconier** (Argentina) y **Tania González** (Argentina) presentan una reseña del libro **“Emotionality of COVID-19. The war against a virus”**, editado en el año 2021 por Korstanje, Maximiliano y Scribano Adrián. Los autores presentan cada uno de los capítulos que forman parte de la compilación, señalando la importancia de problematizar el entramado de ecologías emocionales que estructuran nuestra vida cotidiana a partir de la pandemia por Covid-19, sus efectos en las interrelaciones sociales y por ende en los procesos de estructuración actuales. En segundo lugar, **Florencia Bareiro Gardenal** (Argentina), escribe una reseña sobre el libro **“Global Emotion Communications, Narratives, Technology and Power”**, editado por Adrián Scribano, Maximiliano Korstanje y Antonio Rafele. La autora aborda cada una de las partes que componen al libro en tanto un “mapa” que permite expresar las conexiones entre el contexto digital, las modalidades de narrar, las formas de expresividad y las actuales modificaciones en la estructura social.

Para finalizar esta presentación, queremos agradecer a todas las personas que confiaron en nosotros, especialmente a los autores, al Equipo Editorial, Consejo Editorial y colaboradores, cuya gran labor hizo posible las reflexiones y el diálogo construido estos 12 años expresos en los 40 números.

Referencias bibliográficas

Scribano, A. (2020) “La vida como Tangram: Hacia multiplicidades de ecologías emocionales” *RELACES*, n 33(12),4-7.

Presentation: 40 issues of collective reflections on Bodies and Emotions from Latin America

By Maria Victoria Mairano

As the title of this presentation expresses, we are happy to introduce the fortieth number of the Latin American Journal of Studies on Bodies, Emotions, and Society. The journey travelled up to here implied 13 years of analysis and collective reflections about the multiple connections between bodies, emotions, and society, from and in the Global South.

Now, taking into consideration that the politics of sensibilities and the structuring of emotions 'regimes vary according to the spatiotemporal logic, the current process of digitalisation of life and the predatory manifestations of contemporary capitalism challenge us to think about the constitution of new politics of sensibilities product of spectacularization, the logics of instantaneity, the politics of attention and the policies of distraction (sensu Scribano)¹.

Asking about the politics of current sensibilities implies addressing the complex web of emotional ecologies that permeate and structure our daily life. According to Scribano (2020), an emotional ecology can be characterised by three factors: a) as a set of emotions connected by airs of family, practice kinship, closeness, and emotional amplitudes, b) that constitutes a reference system in a particular geopolitical and geocultural context that gives them a specific valence; c) being groups of practices of feeling whose particular experience regarding an element of life can only be understood in its collective context.

In this sense, number 40 of RELACES invites us to reflect on this from different dimensions that shape the current social reality and result in the construction of specific bodies/emotions. Among them, we can mention the approach to the logic of care, maternity, agroecological production, the experiences of diverse sexualities, and the politics of fear and "disgust" in political communication.

This journey begins with the article by 1Conversation Program of Studies on Bodies, Emotions and Society belonging to the Gino Germani Institute, November 28, 2022.

Sebastian Paredo Cardenas (Chile), entitled "**Is disgust (in)compatible with the political project of a liberal society? The problem of disgust in Martha Nussbaum's theory of emotions**". The author intends to address the political use of emotions in public discourse, focusing on the role of disgust and its compatibility ("or not") with liberal political projects based on equality, freedom, and justice. Based on this work, the assumptions of the existence of influential positive and negative political emotions are put into discussion.

Secondly, **Verdenelli Laura** (Argentina), in her article "**What motherhood opens in dance: the circulation of knowledge in the experiences of dancers who are also mothers**", addresses the maternity experiences of ballerinas as an enabling resource for artistic creation. His work consisted of ethnographic and biographical interviews between 2014 and 2020 with a group of mother dancers who participated in the professional circuits of tango and contemporary dance in Buenos Aires. In her prioritised analysis, she will address the dancers' perception of themselves, the reflexivity that is put into play and the discursive repertoires that they mobilise to build their subjective senses about motherhood and dance.

For their part, **Natalia Hernández Jiménez** (México), **Mariana García Molina** (México) and **Thalía Lilán Pacheco Hernández** (México) present their article entitled "**Bodies for sale and bodies seduced with sugar: an analysis of the sexual interchanges between Sugar Babies and Sugar Daddies/Mommies in Mexico**". The authors analyse the perceptions and experiences of people: "Sugar babies" in sexual exchanges for money, time and accompaniment in Mexico, based on free association interviews, prioritising the approach from the gender perspective.

The issue continues with the article entitled "**The remembrance wall 8M 2021. Collective aesthetics, affections and bodies in resistance**" by **Edith Flores Pérez** (Mexico) and **Carolina Peláez**

González (Mexico), who intend to analyze feminist aesthetic-political practices during March 8, 2021, in commemoration of International Women's Day in Mexico City. From the writing, the authors maintain that the analysis carried out has allowed them to address the aesthetic-political, bodily and affective practices that shaped the episodes of the protest in an unprecedented conflictual scenario. The writing warns from the analysis of expressive resources the aesthetic-political, bodily and affective power of the organization of women and their significant forms of appearance in the public space.

Fifthly, **David Gómez Sánchez** (México) addresses the phenomenon of envy and its correlation to illness and suffering from the worldview of the Otomi people of the northern region of the State of Mexico in his article: **"Envy from the worldview otomi a desire to eat, cut or destroy growth"**. This research was carried out from an ethnographic approach based on observations and interviews with traditional doctors from 2018-2020 in the municipalities of Acambay and Acapulco in the State of Mexico. It should be noted that their analysis was approached from the logic of linguistic anthropology, which favours the understanding of the cosmos of envy in terms of social actors.

Sixthly, the work titled **"Bodies and Emotions in Workers in the Protective Care of Children"** by **Viviana Soto Aranda** (Chile), addresses care practices and their correlation in the construction of certain bodies/emotions in women workers in the public administration of the city of Santiago de Chile.

Next, **David Altheide** (United States) and **Norbert Merkovity** (Hungary) analyse the government of Donald Trump in the United States concerning the use and promotion of the politics of fear of immigrants, the threat of socialism, the extension of populist politics and the political instrument of attention in digital media (specifically on Twitter), as pillars of the 21st-century agenda.

Two reviews close this number. First, **Francisco Falconier** (Argentina) and **Tania González** (Argentina) present a review of the book **"Emotionality of COVID-19. The war against a virus"**, edited in 2021 by Korstanje, Maximiliano and Scribano Adrián. The authors present each of the chapters that are part of the compilation, pointing out the importance of problematising the framework of emotional ecologies that structure our daily lives from the Covid-19 pandemic, its effects on social relationships and, therefore, on current structuring processes. Secondly, **Florencia Bareiro Gardenal** (Argentina), reviews the

book **"Global Emotion Communications, Narratives, Technology and Power"**, edited by Adrián Scribano, Maximiliano Korstanje and Antonio Rafele. The author addresses each of the parts that make up the book as a "map" that allows expressing the connections between the digital context, the modalities of narrating, the forms of expressiveness and the current modifications in the social structure.

We want to thank all the people who trusted us, especially the authors, the Editorial Team, Editorial Board and collaborators, whose hard work made possible the reflections and dialogue built during these 12 years and expressed in 40 issues. We thank the authors and all those who have sent us their manuscripts. We would like to remind you that we are permanently receiving submissions for publication.

Finally, 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 stating for some time, all of RELACES' Editorial Team and Editorial Board believe it is necessary to take each one of our articles as a node that allows us to continue in the path of dialogue and scientific/academic exchange as a social and political task in order to attain a freer and more autonomous society. Therefore, we would like to thank all those who see us as a vehicle to open the aforementioned dialogue.

Bibliographic references:

Scribano, A. (2020) "La vida como Tangram: Hacia multiplicidades de ecologías emocionales" *RELACES*, n 33(12),4-7.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°40. Año 14. Diciembre 2022- Marzo 2023. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 8-19.

¿Es el asco (in)compatible con el proyecto político de una sociedad liberal? El problema del asco en la teoría de las emociones de Martha Nussbaum

Is disgust (in)compatible with the political project of a liberal society? The problem of disgust in
Martha Nussbaum's theory of emotions

Peredo Cárdenas, Sebastián*

Instituto de Filosofía, Universidad Diego Portales, Chile.
sebastian.peredo@mail.udp.cl

Resumen

En esta investigación se trabaja el uso político de las emociones en el discurso público. En específico, se analiza el rol problemático que juega el asco en la teoría de las emociones de Martha Nussbaum y su (in)compatibilidad con el proyecto político de una sociedad liberal aspiracional. Nussbaum reconoce que el asco es una emoción inherente a la condición humana —como tendencia presocial arraigada en nuestra herencia animal—, pero afirma que sus efectos sociales son siempre negativos. Según la autora, el asco es una emoción que sirve a la preservación de jerarquías sociales y, por tanto, no tiene lugar en las sociedades liberales justas. ¿Son realmente incompatibles los valores liberales de la igualdad, la libertad y la justicia con la emoción del asco? En este artículo se sostiene que la exclusión del asco del ámbito político es insuficiente para evitar sus efectos negativos y es incompatible con el proyecto de una sociedad liberal. Por el contrario, empleado apropiadamente, el asco puede resultar beneficioso para la defensa de los valores de la igualdad, la libertad y la justicia.

Palabras clave: Emociones políticas; Asco; Nussbaum; Sociedad liberal; Sentimientos morales.

Abstract

This research deals with the political use of emotions in public discourse. In particular, it analyzes the problematic role that disgust plays in Martha Nussbaum's theory of emotions and its (in)compatibility with the political project of an aspirational liberal society. Nussbaum recognizes that disgust is an emotion inherent to the human condition —as a pre-social tendency rooted in our animal heritage— but asserts that its social effects are always negative. According to the author, disgust is an emotion that serves the preservation of social hierarchies and therefore has no place in fair liberal societies. Are the liberal values of equality, liberty, and justice incompatible with the emotion of disgust? In this paper, we argue that the exclusion of disgust from the political sphere is insufficient to avoid its negative effects and is incompatible with the project of a liberal society. On the contrary, properly used disgust can be beneficial for the defense of the values of equality, freedom, and justice.

Keywords: Political emotions; Disgust; Nussbaum; Liberal society; Moral sentiments.

* Cientista Político y Magíster en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político (Universidad Diego Portales, Chile). Docente de la carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales e Historia (UDP). Estudiante del programa de Doctorado en Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales, Chile (Becario ANID Doctorado Nacional). ORCID: 0000-0003-2822-4105.

¿Es el asco (in)compatible con el proyecto político de una sociedad liberal? El problema del asco en la teoría de las emociones de Martha Nussbaum

Introducción¹

“La discusión no es sobre si el asco opera en el dominio moral, sino que, sobre su adecuado alcance, su adecuado objeto, y su fiabilidad en este dominio” William Ian Miller (1997: 179-180).

El asco es un tema que Martha Nussbaum ha trabajado ampliamente a lo largo de sus últimas obras (Nussbaum, 1999; 2006; 2008; 2013; 2019; Nussbaum et al., 2018).² En ellas, aborda las consecuencias políticas de esta peculiar emoción y se pregunta si representa un obstáculo para la construcción de una teoría liberal de las emociones políticas. Su reflexión busca desarrollar una teoría política de las emociones que privilegie la construcción de una ciudadanía ética y preocupada por el bienestar del otro.

El ámbito en el que se inscribe la presente investigación es el uso político de las emociones en el discurso público. En particular, el objetivo principal es analizar el rol problemático que juega el asco en la teoría de las emociones de Nussbaum, así como su (in)compatibilidad con el proyecto político de una sociedad liberal “aspiracional” (Nussbaum, 2013: 143). Aun cuando Nussbaum reconoce que el asco es una emoción inherente a la condición humana —en tanto tendencia presocial arraigada en nuestra herencia animal— también sostiene que sus efectos sociales son siempre negativos. Según la autora, el asco no es una fuente confiable para guiar nuestras acciones porque socava la dignidad de las personas, promueve la denigración de las minorías y los grupos

excluidos del poder, y se funda en la negación de nuestra propia animalidad y mortalidad. En su obra, el asco se presenta como una emoción al servicio de la preservación de jerarquías sociales y, por tanto, no tiene lugar en sociedades liberales justas y democráticas.

La investigación de Nussbaum sobre el asco es una de las más complejas, completas e influyentes en este debate y, por ello, vale la pena evaluarla cuidadosamente.³ Según Nussbaum, es posible superar los efectos políticos y sociales negativos del asco porque, como todas las emociones humanas, el asco comporta juicios de valor que pueden ser modificados a lo largo del tiempo (Nussbaum, 2008). Este enfoque sobre las emociones —que reconoce y pone de relieve la importancia que tienen los juicios valorativos— ha sido denominado perspectiva “evaluativa-cognoscitiva” de las emociones (Pinedo-Cantillo & Yáñez-Canal, 2017).

¿Hasta qué punto son incompatibles los valores liberales de la igualdad, la libertad y la justicia con la proliferación del asco? En este artículo se pretende responder a esta pregunta y se sugiere que, parafraseando la cita de Miller que encabeza esta introducción, la discusión no es sobre si el asco debe operar en el dominio de lo político. Por el contrario, la discusión es sobre cuáles son sus alcances y usos legítimos, cuál es su objeto adecuado y con qué fiabilidad podemos recurrir a esta emoción. Aun cuando reconocemos que el asco puede traer consecuencias políticas negativas, estas no pueden ser

1 Esta investigación fue posible gracias al financiamiento otorgado por el Programa de Formación de Capital Humano Avanzado de CONICYT. Beca de Magíster Nacional: CONICYT-PFCHA/MagísterNacional/2019 - 22190149.

2 Se ha traducido “disgust” como “asco”. Esta es la traducción introducida por Zadunaisky en la edición en español de *El ocultamiento de lo humano* (Nussbaum, 2006). Otra traducción posible es “repugnancia”, término que introduce Maira en la edición en español de *Paisajes del pensamiento* (Nussbaum, 2008). Para mantener la consistencia, en adelante se utilizará “asco”.

3 Nussbaum se inserta dentro de un conjunto de autores liberales que, en el debate sobre el uso social y político del asco, argumentan en contra de esta emoción. El trabajo de Abrams (2002), por ejemplo, rechaza que el asco ocupe una función en nuestros juicios sobre crímenes crueles e inhumanos, calificando esta emoción como una respuesta inapropiada para la condena moral y social. Russell y Giner-Sorolla (2011a; 2011b; 2013), por otro lado, rechazan el uso del asco en el ámbito social, catalogándolo como una emoción no racional y no dirigida intencionalmente.

completamente superadas como sugiere Nussbaum. Nos guste o no, el asco es una parte relevante de nuestro paisaje emocional y de nuestra identidad moral. En el contexto de las sociedades democráticas contemporáneas, un proyecto que rechace los efectos políticos negativos del asco debe hacerse cargo de esta emoción sin suprimirla o pretender que puede ser superada por completo.

El principal propósito de este trabajo es evaluar el rol que juega el asco en la teoría de las emociones políticas de Nussbaum. Para lograr este objetivo, se describe el proyecto político al que adscribe la autora y los argumentos que esgrime para afirmar que el asco es un obstáculo para los valores de la libertad, la igualdad y la justicia. Luego, se identifica la solución que propone la autora y se evalúa su pertinencia, ofreciendo una postura alternativa al problema. Se sugiere que la indispensabilidad moral del asco no puede ser ignorada y se enfatiza la importancia de contar con criterios razonables para determinar en qué circunstancias se justifica actuar públicamente en conformidad con esta emoción.

En el apartado final se ofrecen algunas reflexiones derivadas de esta discusión. En ellas, se retoman los aspectos fundamentales de la crítica realizada a la obra de Nussbaum y se defiende la necesidad de concebir nuevas formas de conducir emociones complejas como el asco en sociedades democráticas y liberales.

El enfoque evaluativo-cognitivo

La teoría de las emociones de Nussbaum pertenece al enfoque evaluativo-cognitivo, que afirma que las emociones son formas especiales de juicio con un componente racional importante. Como teoría sobre las emociones, el cognitivismo filosófico surgió durante las décadas de 1970 y 1980. En sus inicios, fue una respuesta a las teorías fisiológicas que definían a las emociones como cambios corporales autónomos (Scarantino, 2010). La matriz teórica sobre el vínculo entre el conocimiento y las emociones se desarrolló de forma análoga en la sociología y la psicología. Según Ignatow (2007), el divorcio entre emociones y pensamiento prevaleció en la sociología hasta la década de 1980, cuando se produjo un giro hacia el cuerpo y las emociones como fuentes de representaciones sociales y culturales.⁴ En lo que refiere a la psicología, actualmente existe un consenso

4 Ignatow (2007) atribuye la reconciliación entre cuerpo, emociones y conocimiento (i.e. ideas, pensamientos, creencias) a Durkheim (1965) y los estudios posteriormente influenciados por su obra.

en torno a la idea de que los fenómenos emocionales implican el uso de facultades cognitivas y, por ello, el cognitivismo es la perspectiva más aceptada (Deigh, 1994; Weber, 2005).⁵

En esta investigación se adoptan las premisas generales de este enfoque. Si bien nuestro objetivo es criticar la posición escéptica de Nussbaum frente al rol del asco, dicha discusión se enmarca en supuestos generales y compartidos del enfoque cognitivista de las emociones.

En *Paisajes del pensamiento* (2008), Nussbaum afirma que las emociones comportan juicios relativos a cosas importantes. Es decir, se caracterizan por estar referidas a juicios de valor que se hacen respecto de objetos externos y el efecto que estos tienen sobre el bienestar personal.⁶ En la introducción a esta obra, Nussbaum se pregunta: “¿Será que las emociones son energías o impulsos de carácter animal sin conexión alguna con nuestros pensamientos, nuestras figuraciones y nuestras valoraciones?” (2008: 21). La respuesta es negativa. Las emociones no son irreflexivas o irracionales. Al contrario, corresponden a pensamientos que tenemos sobre el valor de determinadas cosas. Son estos pensamientos los que desencadenan respuestas emocionales inteligentes que, a su vez, están mediadas por la capacidad de discernimiento.

En vista de que las emociones involucran una dimensión racional, no pueden ser consideradas meros “apéndices psicológicos” del pensamiento ético y deben, en cambio, concebirse como una parte constitutiva de este (Nussbaum, 2008: 23). Para la autora, las emociones son elementos esenciales de la inteligencia humana y, por tanto, la reflexión sobre ellas tiene importantes consecuencias sociales, éticas y políticas.

Al igual que muchos cognitivistas, Nussbaum rechaza las “teorías reduccionistas de la emoción” (2008: 117) que reducen las emociones a sus componentes fisiológicos y no consideran los estados mentales y la riqueza cognitiva de estos fenómenos. Los modelos reduccionistas, según la autora, fracasaron inevitablemente durante las décadas de 1960 y 1970 porque fueron incapaces de incorporar el hecho de la “irreductibilidad de lo intencional” (2008:

5 Esto no quiere decir que se trate de una perspectiva indiscutida. El cognitivismo ha sido criticado por asumir una posición universalista y normativa sobre las emociones. Ver Nagy (2019: 194-197).

6 La expresión “objeto externo” no se usa en un sentido espacial, sino que hace referencia a un objeto que se encuentra fuera de nuestro control (Nussbaum, 2008).

123). Vale decir, la necesaria relación entre la emoción y los estados mentales subjetivos que se encuentran dirigidos hacia objetos externos.⁷

Si bien la consciencia intencional no es incompatible con los análisis fisiológicos, no se debe cometer el error de reducir las emociones a las sensaciones físicas que suelen acompañarlas. Estas últimas no son constitutivas de lo que una emoción es. Por ejemplo, existen situaciones en las que el miedo es acompañado por una sensación de frío, pero en otras ocasiones esta sensación es reemplazada por sudor. Sería inadmisibles afirmar que la mera presencia de sudor o frío constituye la esencia del miedo. La manifestación de estas u otras sensaciones no es necesaria ni suficiente para asegurar que nos encontramos ante un determinado estado emocional. Así, esta no es una vía certera para alcanzar una definición de las emociones.

Para definir correctamente las emociones, debemos referirnos a estados mentales. En palabras de Nussbaum, las emociones:

(...)comportan juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que, atribuyendo a un objeto externo relevancia para nuestro bienestar, reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente (Nussbaum, 2008: 41).

De esta descripción podemos extraer algunos elementos fundamentales para comprender mejor el enfoque evaluativo-cognitivo. Primero, las emociones siempre se refieren a objetos externos. Estos objetos son relevantes para la persona que experimenta una emoción porque se relaciona con ellos intencionalmente. Adicionalmente, esta relación involucra un componente normativo importante, en la medida en que el objeto que suscita la emoción está revestido por creencias valorativas. Esto implica que las emociones pueden modificarse, siempre y cuando se modifiquen las creencias sobre el objeto en cuestión. Finalmente, las emociones están relacionadas con el esquema de fines de una persona. Es decir, tienen un carácter *eudaimonista*.⁸

Es necesario distinguir a las emociones de los 7 “Intencionalidad” debe ser leído en su sentido filosófico. Searle define intencionalidad como “(...) esa propiedad de ciertos estados mentales y eventos que consiste en estar dirigidos hacia, referirse a, o representar otras entidades o estados de cosas en el mundo” (1983: 1).

8 Nussbaum (2008; 2013) sugiere que asignamos valor a objetos en el marco de referencia de lo que significa para nosotros “vivir bien” (i.e., lo que cada persona valora como bueno en relación con sus propósitos de vida y sus principios normativos).

apetitos y los estados de ánimo. Para establecer la diferencia, Nussbaum recurre a Platón. En específico, aborda un pasaje de la *República* en el que el filósofo griego plantea el problema de la definición de los apetitos. En este particular pasaje, Platón señala que los apetitos están siempre dirigidos, por mediación del deseo, hacia un objeto determinado del que no se pueden separar. Por ejemplo, la sed es apetito de bebida, mientras que el hambre es apetito de alimento (Platón, 1988).⁹

Así caracterizados, los apetitos no contienen ningún juicio adicional sobre el valor o la bondad de su objeto. Resulta que los apetitos se encuentran “fijados a su objeto e indiferentes al valor del mismo” (Nussbaum, 2008: 157). Estas dos características —la rigidez de la relación con el objeto y la ausencia de un juicio de valor— son propias de los apetitos y los diferencian de las emociones. Aun cuando tanto las emociones como los apetitos suponen una relación intencional entre un sujeto y un objeto, lo propio de las emociones es imbuir de valor a su objeto y, adicionalmente, ser flexibles con respecto al tipo de objetos que las evocan. El hambre no puede dejar de ser hambre de alimentos (a menos que sea satisfecha, en cuyo caso el apetito desaparece), pero la ira, en cambio, puede dar paso a nuevos sentimientos si es que aparece nueva información que induzca una modificación en la creencia de que se ha sufrido una injusticia. De esta forma, es posible pasar del enojo a la compasión, siempre y cuando dicho tránsito este mediado por un cambio en la comprensión de una situación determinada.

Otra diferencia sustantiva entre emociones y apetitos es que estos últimos surgen con relativa independencia del mundo e impulsan al sujeto hacia un objeto que no está determinado (Nussbaum, 2008). Mientras que los apetitos se definen por las necesidades corporales, las emociones se definen por la relación intencional del sujeto con el mundo que le rodea. Por ello, entre los apetitos encontramos el hambre, la sed y el deseo sexual; mientras que, del lado de las emociones, encontramos el temor, la ira, la esperanza, el amor, el asco, etc.

En lo que respecta a los estados de ánimo, la distinción que propone Nussbaum (2008) es más simple. A diferencia de las emociones, los estados de ánimo carecen de un objeto de referencia. Como se ha dicho, las emociones siempre tienen un objeto investido de valor y sobre el que se sostienen determinadas creencias. En el caso de los estados de ánimo (p. ej., irritación, melancolía, euforia) el objeto está ausente o no es definido. En ningún estado de

9 Ver República (Platón, 1988), §437a.

ánimo, por lo tanto, puede afirmarse que exista una relación de intencionalidad sujeto-objeto.

Si bien Nussbaum encuentra similitudes entre el mundo emocional humano y el mundo emocional animal,¹⁰ aquello que nos distingue como especie es fundamental para comprender la emoción del asco y sus raíces más profundas. Uno de los elementos que es de vital importancia para esta discusión es la capacidad humana para rechazar y/o negar su propia vida emocional. Según Nussbaum, los seres humanos parecen ser las únicas criaturas que, sabiéndose finitos y mortales, desean trascender esta condición. Para ello, ocultan sus necesidades, rechazan su propia vulnerabilidad y suprimen los apegos que ella supone. La vulnerabilidad, la mortalidad y la animalidad humana son fuentes de vergüenza (Nussbaum, 2008) y de asco (Nussbaum, 1999; 2006; 2013; 2019). Su rechazo tiende a provocar en nosotros sentimientos de superación, orgullo y pureza.

El asco y sus consecuencias políticas

Si las emociones son importantes para nuestros juicios éticos ¿por qué Nussbaum rechaza el asco? ¿qué tiene de particular esta emoción para que no debamos considerarla como una respuesta política valiosa? Si se acepta que las emociones implican evaluaciones cognitivas complejas, pareciera contraintuitivo descartar que el asco pueda jugar un rol positivo en el ámbito público. Nussbaum misma reconoce que no está del todo claro que podamos desconfiar completamente de un tipo emocional o asumir que no puede servirnos como guía (1999: 21). Siempre podemos preguntarnos si la actitud emocional que adoptamos es apropiada a la situación presente, puesto que podría ser una respuesta razonable o, al contrario, una respuesta emocional injustificada.

Para el caso del enojo, por ejemplo, Nussbaum afirma que “es sólo el enojo específico, de una persona específica, en un contexto específico el que puede ser coherentemente condenado como irrazonable” (1999: 21). Vale decir, no debemos condenar a la emoción *per se* mientras no consideremos a las personas, objetos y valores involucrados en la situación en la que surge dicha emoción. Pese a esto, para Nussbaum el asco *siempre* es sospechoso y problemático. Se trata de un caso especial puesto que considera que no existen

condiciones que permitan aceptar su uso político. Por su contenido cognitivo específico, Nussbaum cree que el asco amenaza constantemente con introducir jerarquías y exclusiones en la vida social.

En “Secret sewers of vice: disgust, bodies, and the law”, Nussbaum sugiere que actuaríamos bien en “echar el asco a la basura” (1999: 22). Este artículo concluye que nunca debemos considerar el asco como una respuesta política valiosa, por muy arraigado que este en nuestra naturaleza animal. Según Nussbaum, el asco colabora con la maldad y no ofrece nada de valor para una sociedad libre, igualitaria y justa (1999; 2013). ¿A qué se refiere específicamente con este tipo de afirmaciones y cómo sostiene la tesis de que el asco es siempre perjudicial?

Para Nussbaum, el asco puede ser comprendido como una respuesta de rechazo o distanciamiento ante objetos o sustancias con determinadas características (2013). Usualmente, estas características son corporales-biológicas, como la glutinosidad, el mal olor, la pegajosidad, la viscosidad y/o la descomposición. Este fenómeno no es puramente sensorial y se ve influido por la valoración normativa que tenemos sobre aquello que suscita la respuesta negativa.

En este sentido, nuestras representaciones mentales juegan un rol central en lo que respecta al asco. Es correcto decir, por tanto, que el asco es un fenómeno prioritariamente psicológico, acompañado por manifestaciones físicas (p. ej. vómitos, arcadas o gestos faciales). Si bien esta emoción puede desencadenarse por un estímulo sensible externo, el objeto provoca asco porque se encuentra sometido a un determinado juicio de valor.

Nussbaum caracteriza el asco como un juicio sobre la contaminación: “El contenido ideacional de la repugnancia es que uno mismo se volverá vil o contaminado por la ingestión de la sustancia considerada como ofensiva” (2006: 108). En sí misma, esta forma de caracterizar el asco no es políticamente problemática. De hecho, el asco es una respuesta positiva en contextos en los que está en juego la supervivencia de la especie, puesto que se erige como una barrera para el consumo de sustancias que son perjudiciales para la salud. Así, cumple una función evolutiva de carácter primordial y, en este nivel básico, corresponde a lo que algunos autores han denominado “asco primario” (Nussbaum, 2019), “asco primitivo” (Deigh, 2006), “asco nuclear” o “asco sobre la naturaleza animal” (Rozin, Haidt & McCauley, 1999).

El aspecto problemático de esta emoción en

10 El enfoque evaluativo-cognitivo de Nussbaum es lo suficientemente amplio como para incorporar, dentro del universo de criaturas que poseen emociones, a los animales, niños y personas con capacidades mentales distintas.

el ámbito ético, social y político es que se encuentra intrínsecamente asociada con el temor del ser humano a aceptar su propia “condición animal limitada” (Nussbaum, 2013: 211). Esto la hace formar parte de un conjunto de emociones políticas indeseables porque tiene como fundamento el “antroponegacionismo”. Vale decir, el deseo irracional de “no ser animal” (2013: 211). Así, según la autora, el asco se fundamenta en el rechazo a la condición de mortalidad y vulnerabilidad que supone la condición humana.¹¹

Los seres humanos serían las únicas criaturas angustiadas por el hecho de ser animales, hasta el punto en que se esfuerzan por ocultarlo y muestran señales de rechazo cuando se les confronta con esta realidad (Nussbaum, 2019: 131). Con todo, el asco no sólo se manifiesta en un individuo con respecto a su propia condición animal, sino que puede manifestarse desde un grupo social a otro mediante un mecanismo de proyección. Este último fenómeno es distinguido por Nussbaum del “asco primario” y es denominado “asco proyectivo” (Nussbaum, 2006; 2008; 2013; 2019).

La proyección del asco desde un grupo humano a otro, como sugiere Nussbaum, atraviesa las categorías de género, raza, orientación sexual, así como las distintas capacidades físicas y mentales; y opera de forma tal que permite el rechazo, la exclusión y la jerarquización. En última instancia, nos dirige hacia la negación de la humanidad y la dignidad del otro, en especial en el caso de los grupos menos privilegiados de la sociedad. Estos últimos se vuelven un “vehículo para la ansiedad del grupo dominante respecto de sí mismo” (Nussbaum, 2006: 381). Es por esto que el asco es una emoción digna de ser considerada en el ámbito del análisis político.

Para Nussbaum, esta peculiaridad del asco es problemática porque amenaza el proyecto político de una sociedad liberal. En *Las emociones políticas* (2013), la autora nos ofrece una descripción general de las tres ideas constitutivas de una sociedad que puede considerarse justa: la igualdad, la inclusión y la distribución. Estos valores son contrarios a los efectos políticos que Nussbaum atribuye al asco. A saber, la jerarquización, la exclusión y la oposición/rechazo. Dichas consecuencias entran en conflicto con la “sociedad liberal aspiracional” que Nussbaum

defiende como aquel ideal político que debería guiar los procesos de toma de decisiones de las sociedades contemporáneas.

Según Nussbaum (2013), una sociedad liberal y democrática aspira a tener una cultura de emociones cívicas en la que predominen sentimientos como la indignación ante las injusticias y la compasión entre ciudadanos. El asco, sin embargo, no tiene cabida en este esquema. En su versión proyectada socialmente, sería inherentemente jerarquizador y podría ser una herramienta para la construcción de rangos entre categorías de personas. En la medida en que el asco introduce distinciones entre lo puro y lo contaminado, Nussbaum se opone a que esta emoción tenga lugar en el ámbito político porque niega el principio de igualdad que defiende el proyecto liberal y justifica políticas de segregación, discriminación e incluso de exterminio.

A continuación, se pondrán a prueba estas objeciones para determinar si son válidas y, de serlas, si de ellas se desprenden las mismas conclusiones a las que llega Nussbaum.

Emociones políticas “positivas” y “negativas”

Según Nussbaum, la gran amenaza del asco es que facilita las jerarquías sociales y se constituye como una fuerza anti-igualitaria empleada para marginar, reprimir y deshumanizar a ciertos grupos sociales. Al ser despojados de su dignidad moral y reducidos a su mera condición animal, estos grupos son objeto de severos agravios. Las leyes Jim Crow en los Estados Unidos y la discriminación entre castas en India son algunos ejemplos históricos de los efectos perniciosos de la implementación político-jurídica del asco (Nussbaum, 2013).

La autora propone que se debe enseñar a no sentir asco por otros grupos humanos (Nussbaum, 2013: 222). Esto es posible porque, si bien no podemos decidir si sentimos o no una emoción en un momento particular, sí podemos reflexionar sobre la emoción para determinar la veracidad de la representación que nos hemos hecho sobre el objeto en consideración. Así, sería posible modificar el comportamiento hacia determinado objeto e incluso modificar la experiencia sensorial que se tiene de este en el futuro.

Aun así, transformar nuestra experiencia emocional por medio de un proceso reflexivo no es tarea sencilla. En *Paisajes del pensamiento* (2008), Nussbaum reconoce que modificar creencias de este tipo, en especial cuando han sido establecidas desde la infancia, es extremadamente difícil. Esto

¹¹ Los elementos que suelen suscitar asco son animales, sustancias de origen animal u objetos que han tenido contacto con animales o productos animales. Ver Paul Rozin & April Fallon (1987); y Paul Rozin, April Fallon, & R.Mandell (1984). Ambos estudios se discuten en Nussbaum (2008).

es especialmente cierto en el caso de creencias que producen emociones intensas como el asco. Si bien es posible adquirir conciencia de que las creencias que mantenemos son falsas, esto no significa que dejemos de sostenerlas inconscientemente e involuntariamente. En efecto, es posible sostener creencias contradictorias de forma simultánea y, por tanto, seguir experimentando las emociones asociadas. Si la tarea de eliminar el asco del espacio público requiere la reeducación de personas adultas, entonces es una empresa que demanda “una vida entera de autoexamen” (Nussbaum, 2008: 59) y cuyo éxito no está garantizado.

Por otro lado, si el proyecto de educar en valores y emociones liberales está orientado a las nuevas generaciones, dicha empresa pareciera tener mayores posibilidades de éxito. El hecho de que las creencias adoptadas desde la infancia sean difíciles de modificar o erradicar por completo, en este caso, juega a favor de la posibilidad de erigir emociones políticas razonables sobre creencias igualmente razonables y apropiadas a este fin.

Como sugiere Arneson (2006), lo peculiar de la postura de Nussbaum es que distingue entre emociones confiables y no confiables. Sobre la base de esta distinción se asume que es posible erradicar el asco de la vida pública, por medio de la promoción de determinada cultura cívica. No obstante, los argumentos sobre los que se construye esta distinción son cuestionables.

Mientras que Nussbaum rechaza la idea de que el asco sea relevante para la construcción de leyes y políticas públicas, elogia el rol que otras emociones (p. ej. la ira y la indignación) pueden tener en estas mismas áreas. Nussbaum afirma que, si una persona o un gran número de personas consideran que un comportamiento es asqueroso, esta no es razón suficiente para prohibir o condenar este tipo de conducta.¹² Este argumento es razonable, dado que no es recomendable ceder ante emociones como el asco de manera acrítica y en cualquier circunstancia. Sin embargo, lo que Nussbaum no parece considerar es que esta misma objeción aplica sobre cualquier tipo de emoción, incluidas aquellas que suele tener por positivas para el ámbito público.

Cuando Nussbaum argumenta a favor de la ira o la indignación —emociones que considera apropiadas para una cultura cívica justa— emplea

¹² Nussbaum debate con autores conservadores como Devlin (1959; 1965), Kass (1998) y Kass & Wilson (1999), quienes consideran que el asco es un criterio moral suficiente para prohibir conductas consideradas moralmente desviadas.

argumentos similares a los que objeta en el caso del asco. Insinúa que, cuando la ira o la indignación son sostenidas por una persona o por un gran número de personas, debiesen despertar respuestas políticas y guiar acciones sobre materias de justicia. ¿Sobre qué bases se funda esta distinción entre emociones políticas legítimas e ilegítimas?

El juicio que se hace sobre la pertinencia de una emoción no puede prescindir de las condiciones en las que surge dicha emoción. Vale decir, la emoción *per se* no ha de ser objeto de condena cuando no se han considerado las personas, objetos y principios involucrados. Nussbaum aplica esta lógica contextual cuando defiende los usos sociales positivos de determinadas emociones, al mismo tiempo que rechaza que el asco pueda estar sujeto a las mismas consideraciones.

Es cierto que el tipo de asco que Nussbaum condena es una forma específica de asco, manifestada en contextos sociales y políticos particulares. A saber, el asco político proyectado de un grupo social a otro, cuyo propósito es la exclusión, marginación y mantención de las jerarquías sociales. Este asco se funda en el juicio moral de que existen grupos humanos puros y grupos humanos contaminados; o, de forma alternativa, que existen personas más valiosas que otras en términos de dignidad y pertenencia a la especie humana. Si bien esta es una especie de asco especialmente repudiable e incompatible con los valores de una sociedad liberal, el contenido moral y político del asco no se agota en este tipo de manifestaciones.

Por otro lado, emociones como la ira y la indignación no siempre deben ser consideradas en el ámbito político. La ira y la indignación, junto con el asco, pueden ser catalogadas como emociones antisociales porque acompañan las disputas y el conflicto, aun cuando sean necesarias para motivar y hacer justicia (Miller, 1997: 191). Hutcherson y Gross (2011) —siguiendo a Haidt (2003)— catalogan al asco y la ira dentro del grupo de las emociones sociales “negativas”, en vista de que ambas involucran juicios de condena sobre los comportamientos de otros.

La distinción entre emociones políticas confiables y no confiables debe atenuarse. Estas categorías pierden sentido si no se atiende al contexto en el que se ha desencadenado la respuesta emocional. Por ello, aquí se sostiene que la mera presencia de un tipo emocional no es suficiente para justificar la inclusión o exclusión de dicha emoción del ámbito político. Se requieren criterios morales y sociopolíticos adicionales.

Existen varios motivos para creer que el asco es una respuesta emocional valiosa, sobre todo en aquellos casos en los que los principios centrales de las sociedades liberales son amenazados. Si bien es cierto que el asco degrada a su objeto en un sentido moral, esto no quiere decir que este objeto sea siempre un individuo o un grupo humano. Incluso si este fuera el caso, la afirmación de que la degradación moral que produce el asco siempre tiene por consecuencia el despojar al individuo de su integridad moral y degradarle a una condición infrahumana es discutible. Tal y como argumentan De Melo-Martín y Salles (2011: 164-165), aun si el asco nos lleva a ver a una persona como un “monstruo moral”, esta percepción no está necesariamente vinculada a la falta de reconocimiento de la humanidad de dicha persona. Al contrario, significa que le vemos como un miembro de nuestra comunidad y que sus acciones pueden ser evaluadas moralmente.

Cuando Nussbaum etiqueta al asco como una emoción eminentemente negativa, cierra toda posibilidad al liberalismo para valerse de ella en defensa de la igualdad, la libertad y la justicia.

La indispensabilidad moral del asco

Igual que Nussbaum, Miller (1997) llegó a la conclusión de que el asco se interpone a los objetivos de la democracia. Sin embargo, no lo condenó de forma absoluta. Miller reconoció en el asco ciertas virtudes que permiten dar voz a nuestros juicios morales, ya que nos dota de un parámetro para juzgar y poner un objeto más arriba o más abajo en el orden social.

A diferencia de Nussbaum, Miller sugiere que la indignación y el enojo son inadecuadas para condenar conductas como la traición, la crueldad y la hipocresía. El asco, en cambio, es especialmente apropiado en estos terrenos. Según él, las reacciones de asco ante comportamientos repulsivos forman parte del carácter moral de las personas. Por medio de esta emoción se indica el deseo por no comportarse de tal manera, lo que delimita la personalidad del sujeto. Para Miller la moral involucra materias de pureza y contaminación, por lo que el asco es constitutivo de cualquier sistema moral.¹³

Elías (2000), por su parte, documenta detalladamente el rol que emociones como el asco y la vergüenza han tenido en diferentes estructuras sociales de Occidente. En específico, sugiere que

la esfera del asco se ha expandido desde el siglo XII hasta inicios del siglo XX. En otras palabras, existe **más** intolerancia ante comportamientos, conductas y prácticas consideradas “repugnantes” o “incivilizadas”, al mismo tiempo que nuevas prácticas y objetos han sido incorporados en estas categorías. La vergüenza, a su vez, refuerza los mecanismos de control social introducidos por el asco, puesto que es empleada para que el individuo interiorice la norma social impuesta externamente y se autorregule por temor al juicio de los demás miembros de su comunidad. Esta transformación gradual en el nivel de sensibilidad y modulación afectiva (y, por tanto, en los límites entre lo que se considera “comportamiento apropiado”), según Elías, es típica de múltiples sociedades contemporáneas.¹⁴

Si bien el lenguaje de la democracia invoca la igualdad, sería ingenuo pensar que esa igualdad no reconoce ninguna diferencia. En el actual contexto sociopolítico, sentir asco ante comportamientos que son razonablemente repulsivos es apropiado y permite construir identidades personales y colectivas, en oposición a las conductas consideradas como despreciables. En efecto, se espera que las personas que han desarrollado sentimientos morales mínimos sientan asco ante la violación de ciertas normas. Las personas con conductas antisociales pueden reconocerse, justamente, porque carecen de este tipo de sentimientos morales hacia sus propias conductas (i.e., asco, vergüenza).

Nussbaum cuestiona la idea de que sea necesario (o pertinente) recurrir al asco para informar nuestros juicios morales y nuestras normas sociales. Para ilustrar este punto de vista recurre al caso de la necrofilia y, siguiendo el principio del daño introducido por Mill (1859),¹⁵ señala que el sentimiento apropiado ante esta práctica es la indignación. Si bien los actos de necrofilia no producen un daño sobre la persona fallecida, Nussbaum piensa que el daño es producido sobre la familia y los seres queridos de esa persona. En vista de que el cuerpo es considerado como propiedad sagrada, su profanación significa una transgresión del significado religioso o emocional que se le atribuye. El principal motivo por el que rechazamos la necrofilia sería que “una pieza preciosa de propiedad ha sido vandalizada de una forma especialmente indignante” (Nussbaum, 1999: 49).

Esta tesis es problemática. Si la condena se

¹⁴ Ver Elías (2000: 414-421).

¹⁵ Mill (1859) sostiene que la única razón apropiada para restringir la libertad individual es la consideración de que los actos en los que se incurre producen un daño no consentido sobre terceros.

basa en el principio de la propiedad privada ¿cómo se distinguen conductas criminales particularmente repudiables de otras que no producen el rechazo moral asociado al asco? La necrofilia involucra un tipo de violación de las normas sociales específico que es muy diferente a, por ejemplo, la destrucción de un monumento. Como bien señala Nussbaum (1999), la necrofilia involucra la profanación del cuerpo que, según tradiciones religiosas y sociales, debe permanecer puro (como representación física de una persona que ha dejado de existir). Lo que es particularmente indignante en estos casos es el carácter contaminante de la acción. En este sentido, el asco sí permitiría identificar un tipo específico de daño que no se ve reflejado por otras emociones, siendo una respuesta emocional más pertinente.

Consideremos ahora el caso de la violencia entre grupos sociales, cuya manifestación más radical es el genocidio. El rol del asco en la facilitación de este tipo de masacres —a través del mecanismo de deshumanización del otro (p. ej., aquel que no pertenece a mi clase social, religión, etnia, etc.)—, ha sido ampliamente documentado en la literatura (Buckels & Trapnell, 2013; Harris & Fiske, 2015; Landry et al., 2022). En estos estudios se ha comprobado que el asco es empleado para negarle al otro su categoría de sujeto moral, al retratarlo como un vector de enfermedades o una fuente de contaminación. En este sentido, Nussbaum tiene buenas razones para considerar que el asco es una amenaza para la democracia y los valores de la igualdad, la libertad y la justicia. Es innegable que el asco favorece la profundización de prejuicios y sesgos que pueden conducir a procesos de exclusión social, violencia y masacre.

¿Significa esto que el asco sólo puede jugar un papel catalizador en la escalada de violencia entre grupos sociales? Por supuesto que no. El asco también puede cumplir un rol inhibitorio y preventivo, porque —acompañado de los valores apropiados— nos sirve como guía moral para comprender que el genocidio es un crimen particularmente abominable y las razones por las que debemos abstenernos de deshumanizar al otro. El genocidio no debe evitarse exclusivamente porque contradice el principio de daño de Mill. Hacer esto sería equivalente a considerar el genocidio como la simple suma de los daños ocasionados por los crímenes cometidos en contra de algún grupo social (i.e., torturas, asesinatos, secuestros, violaciones, etc.). Sabemos, sin embargo, que el carácter moralmente reprochable del genocidio excede esta simple operación de agregación.

La indignación o el enojo son insuficientes

para explicar lo aborrecible del daño que produce la necrofilia o el genocidio. En estos casos, la emoción apropiada es el asco. Un asco que, como explica Hauskeller (2006), manifiesta el rechazo ante una acción que pone en cuestión “la idea que tenemos de nosotros mismos como humanos” (2006: 583). Según Hauskeller, las acciones que nos dan asco son aquellas que amenazan con corromper la imagen que tenemos sobre nosotros mismos y la manera en que nos definimos. Vale decir, acciones que violan los principios básicos que hacen que la vida humana sea valiosa. Lo que importa en estos casos es lo que el acto representa. La profanación de los muertos, por un lado, puede considerarse como una afrenta en contra de lo que la comunidad considera sagrado: la conmemoración de la vida de cada uno de sus miembros. Por otro lado, la persecución, deshumanización y el exterminio por motivos de pertenencia a un determinado grupo social también puede considerarse como una grave transgresión a los principios liberales y democráticos, que nos indican que toda vida humana es igualmente preciosa y digna de ser vivida.

La capacidad de responder con asco ante estas y otras prácticas similares es necesaria para la existencia de un compromiso moral real con las normas sociales. Hauskeller (2006), siguiendo a Midgley (1984; 2000; 2003), defiende este punto de vista sobre la base de que sería necesario que ciertas emociones intensas acompañasen nuestros juicios morales sobre lo que está mal. En este sentido, es deseable que nuestro paisaje cognitivo incorpore sentimientos de asco como respuesta válida ante la violencia y el comportamiento antisocial.

Existen buenos motivos para temer que el asco viole las normas de la igualdad y la justicia, y el respeto por la libertad de las personas. Es necesario, por tanto, reflexionar cuidadosamente sobre la forma en la que se debe limitar su alcance y en qué condiciones podemos considerar que es apropiado actuar en conformidad con esta emoción. Si bien las advertencias de Nussbaum sobre los peligros del asco deben ser tomadas con seriedad, su propuesta de superar el asco mediante la educación y complementar su función social mediante otras emociones es insuficiente. El hecho de que contemos con otros sentimientos y principios morales para guiar nuestras acciones no es una justificación sólida para rechazar el asco como una emoción moral relevante en lo social y lo político. Tomados cada uno por separado, las emociones políticas y los principios morales no son suficientes. Por el contrario, las diferentes emociones políticas y principios reguladores de la sociedad

deben tenerse por complementarios y regularse mutuamente.

El asco, como todas las intuiciones y emociones, es ciego sin los conceptos apropiados e introduce en el ámbito político y moral criterios que no son deseables.¹⁶ Es por ello que no se le puede dejar ordenar nuestra vida social y política sin las restricciones que otras emociones y principios morales introducen como contrapeso necesario. El temor de Nussbaum de que el asco viole las normas de equidad, justicia, y respeto liberal por la otra persona puede abordarse sin renunciar al asco, delineando los límites que no deben ser transgredidos en cada situación en la que aparezca.

Como advierte Miller (1997: 185), no se debe dejar que la rigidez en la persecución de un principio moral sea un guiño a la crueldad y el vicio mismo que se pretende evitar. Bajo los argumentos de Nussbaum, no queda claro de qué forma la negación del asco en el ámbito político puede contribuir a aminorar sus consecuencias negativas en el largo plazo. Por el contrario, y como argumenta Kahan, tal estrategia sirve más bien para ocultar la manera en la que la emoción del asco fundamenta la toma de decisiones públicas. En sus palabras, las teorías liberales modernas no purgan a las leyes del asco, sino que sólo empujan la emoción “debajo de la superficie de la ley, donde su influencia es más difícil de detectar” (2000: 72).

Kolnai (1974; 1998) también ha sostenido que el asco cumple una función relevante para nuestra sensibilidad ética. El asco, dice, repleta el vocabulario que se emplea para describir respuestas de rechazo ante situaciones, objetos o personas que son consideradas como moralmente inadecuadas o corruptas. Acorde con la reflexión de Korsmeyer y Smith (2004) sobre la obra de Kolnai, la capacidad de sentir asco no se limita a la descomposición del reino de lo sensible y lo animal, sino que también se extiende a la descomposición moral y los fallos en el carácter. Así, en la misma línea que Miller (1997), Kolnai considera al asco como fundamento indispensable de la sensibilidad moral y como punto de partida para el tipo de juicios que permiten rechazar y condenar determinadas conductas. Si bien Kolnai no se pronuncia extensamente sobre el problema de la degradación moral que produce el asco sobre los seres humanos, es posible dudar de que este sea el uso que tiene en mente cuando considera esta emoción como fundamento de juicios **éticos**. Kolnai no cree que el asco sea una ruta directa a la certeza moral y, en parte de acuerdo con Nussbaum, sugiere

16 Por ejemplo, el criterio estético. Ver Miller (1997: 200).

que hay situaciones en las que el asco inicial requiere ser superado (Korsmeyer & Smith, 2004).

Conclusiones

Este artículo se ha abordado la pregunta de si el asco representa un obstáculo para la construcción de sociedades liberales, igualitarias y justas. Vale decir, ¿es el asco realmente incompatible con los valores liberales? Para responder a esta pregunta, se han evaluado los principales argumentos que llevan a Nussbaum a rechazar el asco como una emoción política relevante y se ha concluido que, pese a que el asco puede ser empleado de forma antidemocrática e iliberal, no es una emoción que deba ser proscrita *per se*.

Aun cuando se descarta la aproximación de Nussbaum al problema del asco, la crítica que se ha desarrollado no pretende ser un rechazo categórico de la teoría que la autora ha erigido a lo largo de las últimas décadas. Lo que se objeta es el carácter absoluto de la condena que hace Nussbaum sobre esta emoción en particular. Como se señaló al inicio, se han admitido las premisas del enfoque evaluativo-cognoscitivo de la teoría de las emociones desarrollada por Nussbaum, y se sugiere que es posible construir una teoría del asco a partir de supuestos compartidos. Estos supuestos incluyen la definición de las emociones como formas especiales de juicios referidos a objetos externos y la definición del asco como una emoción cuyo contenido ideacional remite a la contaminación que genera el contacto con un objeto considerado perverso u ofensivo.

Dicho esto, en oposición a lo que Nussbaum sostiene, se ha argumentado que el asco se encuentra vinculado de forma necesaria a la preservación de regímenes sociopolíticos estamentales, jerárquicos y autoritarios. Adicionalmente, tampoco está vinculado necesariamente a la oposición entre grupos sociales “puros” y grupos “contaminados”, por lo menos no en un sentido que implique la degradación de la condición humana de unos en favor de otros. Si bien es cierto que el asco moralizado ha sido y puede ser empleado con estos propósitos —excluir, condenar y perseguir minorías sociales sexuales, de género, de etnia, entre otras categorías— esto no significa que el asco sea una emoción política maliciosa por sí misma.

Tal y como se discutió anteriormente, la distinción entre emociones políticas “negativas” y emociones políticas “positivas” nos parece inapropiada. Si bien el asco implica la posibilidad de ciertos peligros y consecuencias políticas particularmente indeseables, forma parte

fundamental del espectro de emociones que permiten la constitución de nuestra identidad moral.

El asco es una emoción inevitable e indispensable para la vida moral y política. Inevitable debido a que es una emoción con profundas raíces en nuestra herencia animal y cuya manifestación política es suscitada por nuestras valoraciones normativas. Indispensable porque desata fuertes estados mentales de rechazo y puede ser un resorte motivacional moral poderoso para impulsar nuestras conductas. En la misma línea que Kahan (2000), Elías (2000) y Miller (1997), aquí se ha argumentado que, aunque los objetos y creencias asociadas al asco puedan variar, todas las sociedades hacen uso de esta emoción para establecer juicios sobre lo que se considera valioso y despreciable. Este fenómeno no es exclusivo de las sociedades estamentales, jerárquicas y autoritarias, sino que también puede ser observado en las sociedades liberales, democráticas e igualitarias. Así, el asco debe ser considerado como una emoción moral necesaria, puesto que ninguna otra emoción cumple la misma función al momento de condenar prácticas, acciones o caracteres particularmente abominables.

Bibliografía

- ABRAMS, K. (2002). "Fighting Fire with Fire: Rethinking the Role of Disgust in Hate Crimes". *Berkeley Law Scholarship Repository*, 90, 1423-1464.
- ARNESON, R. J. (2006). "Shame, Stigma, and Disgust in the Decent Society". *The Journal of Ethics*, 11(1), 31-63.
- BUCKELS, E. E., & TRAPNELL, P. D. (2013). "Disgust facilitates outgroup dehumanization". *Group Processes & Intergroup Relations*, 16(6), 771-780.
- DEIGH, J. (1994). "Cognitivism in the Theory of Emotions". *Ethics*, 104(4), 824-854.
- DEIGH, J. J. (2006). "The politics of disgust and shame". *The Journal of Ethics*, 10(4), 383-418.
- DEVLIN, P. (1959). *The Enforcement of Morals*. Oxford University Press.
- DEVLIN, P. (1965). *Morals and the Criminal Law*. Oxford University Press.
- DURKHEIM, E. (1956). *The elementary forms of the religious life*. Free Press.
- ELÍAS, N. (2000). *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Blackwell.
- HAIDT, J. (2003). "The moral emotions". En K. R. R. J. Davidson (Ed.), *Handbook of affective sciences* (págs. 852-870). Oxford University Press.
- HARRIS, L. T., & FISKE, S. T. (2015). "Dehumanized perception. A Psychological Means to Facilitate Atrocities, Torture, and Genocide?" *Zeitschrift für Psychologie*, 219(3), 175-181.
- HAUSKELLER, M. (2006). "Moral Disgust". *Ethical Perspectives*, 13(4), 571-602.
- HUTCHERSON, C. A., & GROSS, J.J. (2011). "The moral emotions: A social-functional account of anger, disgust, and contempt". *Journal of Personality and Social Psychology*, 100(4), 719-737.
- IGNATOW, G. (2007). "Theories of Embodied Knowledge: New Directions for Cultural and Cognitive Sociology?". *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 37(2), 115-135.
- KAHAN, D. (2000). "The Progressive Appropriation of Disgust". En S. Bandes (Ed.), *The Passions of Law* (págs. 63-79). New York University Press.
- KASS, L. (1999). "Why We Should Ban the Cloning of Human Beings". *Tex. Rev. L. & Pol.*, 4, 41-49.
- KASS, L., & WILSON, J. (1998). *The Ethics of Human Cloning*. The AEI Press.
- KOLNAI, A. (1974). *Der Ekel*. Niemeyer y Tubingen.
- KOLNAI, A. (1998) "The Standard Modes of Aversion: Fear, Disgust and Hatred". *Mind*, 107(427), 581-595.
- KORSMEYER, C., & SMITH, B. (2004). "Visceral Values: Aurel Kolnai on Disgust". En A. Kolnai, *On Disgust* (págs. 1-25). Open Court.
- LANDRY, A.P., IHM, E. & SCHOOLER, J.W. (2022) "Filthy Animals: Integrating the Behavioral Immune System and Disgust into a Model of Prophylactic Dehumanization". *Evolutionary Psychological Science*, 8(2), 120-133.
- DE MELO-MARTÍN, I. D. & SALLLES, A. (2011). "On Disgust and Human Dignity". *The Journal of Value Inquiry*, 45(2), 159-168.
- MIDGLEY, M. (1984) *Animals and Why They Matter*. Georgia University Press.
- MIDGLEY, M. (2000). *Biotechnology and Monstrosity*. Hasting Center Report.
- MIDGLEY, M. (2003). *Heart and Mind*. Routledge Classics.
- MILL, J. S. (1859). "On Liberty". En M. Robson (Ed.), *John Stuart Mill: Essays on Politics and Society* (págs. 213-310). University of Toronto Press/Routledge & Kegan Paul.
- MILLER, W. (1997). *The Anatomy of Disgust*. Harvard University Press.
- NAGY, P. (2019). "History of Emotion". En M. Tamm & P. Burke (Eds.), *Debating New Approaches to History* (págs. 189-215). Bloomsbury Academic.
- NUSSBAUM, M. (1999). "Secret sewers of vice: Disgust, bodies, and the law". En S. Bandes (Ed.), *The Passions of Law* (págs. 19-62). New York University Press.

- NUSSBAUM, M. (2006). *El Ocultamiento de lo Humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Katz Editores.
- NUSSBAUM, M. (2008). *Paisajes del Pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Paidós.
- NUSSBAUM, M. (2013). *Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Paidós.
- NUSSBAUM, M. (2019). *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*. Paidós.
- NUSSBAUM, M., HASAN, Z., HUQ, A., & VERMA, V. (2018). *The Empire of Disgust: Prejudice, Discrimination, and Policy in India and the US*. Oxford University Press.
- PINEDO-CASTILLO, I., & YÁÑEZ-CANAL, J. (2017). "The cognitive dimension of emotions in the moral life: the contributions of Martha Nussbaum to the current state of the discussion". *Cuestiones de filosofía*, 3(20), 105-127.
- PLATÓN. (1988). *Diálogos IV: República*. Gre-dos.
- ROZIN, P., HAIDT, J., & MCCAULEY, C. (1999). "Disgust: The Body and Soul Emotion". En T. Dalgleish, & M. Power, *Handbook of Cognition and Emotion* (págs. 429-445). John Wiley and Sons.
- ROZIN, P., & FALLON, A. (1987). "A Perspective on Disgust". *Psychological Review* 94(1), 23-41.
- ROZIN, P., FALLON, A., & MANDELL, R. (1984). "Family Resemblance in Attitudes to Foods". *Developmental Psychology*, 20(2), 309-314.
- RUSSELL, P.S. & GINER-SOROLLA R. (2011a). "Moral anger, but not moral disgust, responds to intentionality". *Emotion*, 11(2), 233-240.
- RUSSELL, P.S. & GINER-SOROLLA R. (2011b). "Social justifications for moral emotions: When reasons for disgust are less elaborated than for anger". *Emotion*, 11(3) 637-646.
- RUSSELL, P.S. & GINER-SOROLLA R. (2013). "Bodily moral disgust: What it is, how it is different from anger, and why it is an unreasoned emotion". *Psychological Bulletin*, 139(2), 328-351.
- SCARANTINO, A. (2010). "Insights and Blind-spots of the Cognitivist Theory of Emotions". *Brit. J. Phil. Sci.*, 61(4), 729-768.
- SEARLE, J. (1983). *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press.
- WEBER, M. (2005). "Compassion and Pity: An Evaluation of Nussbaum's Analysis and Defense". *Ethical Theory and Moral Practice*, 7(5), 487-511.

Citado. PEREDO CÁRDENAS, Sebastián (2022) "¿Es el asco (in)compatible con el proyecto político de una sociedad liberal? El problema del asco en la teoría de las emociones de Martha Nussbaum" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°40. Año 14. Diciembre 2022-Marzo 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 8-19. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/502>

Plazos. Recibido: 22-03-22. Aceptado: 24-11-22

Lo que abre la maternidad en la danza: la circulación de saberes en las experiencias de las bailarinas madres

What motherhood opens in dance: the circulation of knowledge in the experiences of dancers who are also mothers

Verdenelli, Juliana*

Centro Interdisciplinario Cuerpo Educación y Sociedad del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

juliverdenelli@gmail.com

Resumen

En diálogo con los estudios que proponen una mirada complejizadora sobre la dominación y la resistencia, este trabajo pone particular énfasis en la agencia de las bailarinas madres para articular las experiencias maternas con la formación artística. A partir de los datos recolectados en un trabajo de campo etnográfico realizado entre 2014 y 2020 con un grupo de bailarinas madres que participan de los circuitos profesionales del tango y la danza contemporánea en Buenos Aires, el artículo presta especial atención a los saberes que desbordan las fronteras rígidamente establecidas, que circulan entre la danza y la maternidad y que muestran las porosidades existentes entre las diferentes esferas de la vida cotidiana. Aunque la invisibilización de la maternidad da cuenta de un criterio central de reproducción de desigualdades entre varones y mujeres en los circuitos dancísticos estudiados, se concluye que la experiencia materna también puede ser un recurso habilitante para la acción y la creación artística.

Palabras clave: Balance profesión-maternidad; Saberes desbordados; Tango; Danza contemporánea

Abstract

In a dialogue with critical studies on domination and resistance, this work underscores the agency of dancing mothers to articulate maternal experiences with artistic training. Based on the data collected in an ethnographic fieldwork carried out between 2014 and 2020 with a group of dancers who are also mothers and participate on the professional dance circuits of tango and contemporary dance in Buenos Aires, the article emphasizes how professional dancers who are also mothers bring to bear insights and knowhow that permeate rigidly established boundaries between the different spheres of everyday life. Although the erasure of motherhood reveals one of the core ways that gender inequalities are replicated on the dance circuits surveyed, it is possible to see how the experience of motherhood becomes an empowering resource for action and artistic creation.

Keywords: Motherhood; Work-Life Balance; Overflowing knowledge; Tango; Contemporary Dance

* Es Doctora en Antropología Social (EIDAES/UNSAM), Magíster en Antropología Social (FLACSO) y Socióloga (USAL). Integra el Núcleo de Estudios Antropológicos sobre Danza, Movimiento y Sociedad (EIDAES-UNSAM) y el Grupo de Estudio sobre Cuerpo (IdIHCS-UNLP). Actualmente, participa del proyecto de investigación "Cuerpo, afecto y performatividad en prácticas artísticas contemporáneas" (11/H.810) dirigido por Ana Sabrina Mora y se desempeña como docente en el Instituto Tecnológico de Buenos Aires (ITBA). Este artículo forma parte de los resultados de su tesis doctoral sobre los balances entre la profesión y la maternidad de bailarinas de tango y bailarinas de contemporáneo en Buenos Aires. La investigación pudo realizarse gracias a una beca interna doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. CONICET, Argentina. <https://orcid.org/0000-0001-8721-0219>

Lo que abre la maternidad en la danza: la circulación de saberes en las experiencias de las bailarinas madres

Introducción

En este artículo indago la perspectiva nativa sobre lo que habilita la experiencia materna desde la palabra y el movimiento: ¿qué es lo que abre la maternidad en la danza? A partir de los datos recolectados en un trabajo de campo etnográfico realizado entre 2014 y 2020 con un grupo de bailarinas madres, analizo las transformaciones corporales temporales asociadas con los procesos de gestación, parto y puerperio como oportunidades. También me pregunto por los saberes y los aprendizajes que son valorados positivamente en relación con la trayectoria artística: ¿Cómo elaboran, organizan o redefinen estas mujeres su relación con la danza y el movimiento a partir de la maternidad?

Durante mi investigación doctoral sobre los balances entre la profesión y la maternidad de bailarinas de tango y bailarinas de contemporáneo en la ciudad de Buenos Aires (Verdenelli, 2020) me dediqué a “seguir” etnográficamente a un grupo de bailarinas madres –todas ellas heterosexuales, blancas, cisgénero, jóvenes y de mediana edad y de sectores medios urbanos– en sus actividades cotidianas, con el objetivo de describir y analizar comparativamente sus experiencias situadas de maternidad en relación con sus trayectorias artísticas.

A partir de la categoría propuesta por Sáez (2017) de práctica corporal artística, en mi investigación consideré que la cuestión de lo corporal en vinculación con lo artístico convertía a la danza en un terreno privilegiado para indagar sobre los conflictos, las tensiones o las disputas que enfrentan las mujeres que desean conciliar sus maternidades con sus carreras artísticas. De igual forma, decidí hacer foco en las experiencias de maternidad que resultan de una transformación corporal temporal asociada a la gestación, que es exteriormente perceptible y socialmente significada, e indagar sobre los modos en que los cambios fisiológicos que tienen lugar durante la gestación, el parto y el puerperio se impregnan

de sentido y adquieren un carácter de cambio social (Imaz, 2010).

Lejos de pensar a la maternidad como un destino de las mujeres, o como su única forma de realización en el mundo social cuando es una opción elegida –es decir, cuando se ubica dentro de sus deseos y proyectos construidos culturalmente (Ortner, 2006)–, el eje de mi análisis se ubicó en las posibilidades que encuentran las mujeres que desean ensamblar su rol como madres con su rol como bailarinas dentro de un mismo proyecto personal.¹ Así, observé que estas mujeres movilizaban, a partir de múltiples interpretaciones, una serie de repertorios que les permitían construir sus propios sentidos subjetivos sobre la maternidad y que daban cuenta de complejos procesos de reapropiación, negociación y disputa en diálogo con sus trayectorias artísticas.

Los repertorios movilizados por estas artistas revelaban la incorporación de normas sociales, sexuales y morales, a la vez que proveían múltiples marcos de referencia para enfrentar los dilemas entre el cuidado infantil y la profesión. Igualmente, estos repertorios afectaban sus comprensiones acerca del cuerpo y del movimiento. Sobre esta última cuestión pretendo centrar el análisis en las próximas páginas: ¿Cómo se articulan las experiencias dancísticas con las experiencias maternas desde el cuerpo en movimiento?

Es importante aclarar que el tema de la danza no es una novedad para la antropología. Las etnografías clásicas solían incluir descripciones de

1 Específicamente, la mirada antropológica sobre las maternidades implica resaltar el carácter cultural y socialmente construido –y no innato y esencial– de las experiencias afectivas ligadas a la maternidad. Esto requiere considerar que las prácticas sociales que se han agrupado bajo la denominación de maternidad son heterogéneas y plurales: han conocido diversas transformaciones a lo largo de la historia, encierran en sí diversas acepciones y presentan una importante variabilidad cultural (Felitti, 2011).

los eventos de baile o de las prácticas corporales que observaban, aunque en general no tomaban a la danza como un tema de estudio central,² sino que la consideraban como parte de otras prácticas que constituían sus principales focos de interés (Hanna, 1979).

Según Carozzi (2011), recién entre las décadas de 1960 y 1970 la antropología de la danza emergió como un nuevo subcampo disciplinario en la antropología anglófona y se propuso revertir la desatención de los escritos etnográficos clásicos a los aspectos motrices de la acción, con excepción de Mauss (1934) y su *Techniques du Corps*.

En el caso latinoamericano, durante las últimas dos décadas han proliferado los análisis que exploran las relaciones entre movimiento, cuerpo y cultura. Estos estudios, luego de discutir presupuestos evolucionistas y etnocéntricos, contrarrestaron las teorías sobre el cuerpo que lo ven principalmente como un sitio de inscripción de lo social, buscando comprender sus dimensiones más productivas (entre muchos otros, sobresalen los trabajos pioneros de Citro, 2010; Scribano, 2010; Mora, 2011; Carozzi, 2011).

Hasta la actualidad, una extensa bibliografía ha sugerido que los modos de moverse de los bailarines en el ámbito de la performance se encuentran íntimamente vinculados con los modos de hacerlo en el día a día y que pueden implicar transformaciones creativas de cosmologías, valores, sentimientos, tradiciones culturales o relaciones sociales más amplias (Spencer, 1985; Novack, 1993; Sklar, 2001; Lepecki, 2008; Mora, 2011; Musicco y D'hers, 2012; Carozzi, 2015; Osswald, 2015; Sáez, 2017). Sin embargo, no se han encontrado investigaciones que aborden desde esta mirada el cruce entre trabajo artístico, género y sexualidad. Igualmente, aún son sumamente escasos los estudios que atienden a la situación laboral de las mujeres en la danza y que indagan sobre los determinantes de género en el desarrollo de sus carreras artísticas (Abad Carlés, 2012; Cardús, 2015; Verdenelli, 2020).

Por todo lo expuesto, este artículo busca contribuir al análisis de la relación que se establece entre danza y maternidad en la vida cotidiana de un grupo de bailarinas profesionales en la ciudad de Buenos Aires. En línea con otras etnografías locales que cuestionan los análisis polarizantes que oscilan entre el hallazgo de prácticas liberadoras afines

2 Una excepción es la investigación de Mead y Bateson (1951) sobre las danzas balinesas, que hizo foco en la descripción y análisis de esta danza ritual para abordar aspectos centrales de la sociedad balinesa.

al proyecto de emancipación de las mujeres y la denuncia de prácticas de subordinación que solo refuerzan su dominación (Mora, 2011; Spataro, 2012; Kunin, 2019), propongo una mirada complejizadora sobre la dominación y la resistencia desde el cuerpo en movimiento. Específicamente, exploro los sentidos y significados que estas mujeres le dan a la danza y a la maternidad: cómo se perciben a sí mismas, qué reflexividad ponen en juego, qué repertorios discursivos movilizan para construir sus propios sentidos subjetivos sobre la maternidad y la danza.

Lejos de pretender cubrir todos los casos posibles o dar cuenta de todas las experiencias de mujeres, madres y artistas, esta investigación se sitúa dentro de un recorte sumamente específico, que rescata las narrativas de lo particular (Abu-Lughod, 2012) para realizar una comprensión etnográfica, relacional, diferencial y situada (Haraway, 1995) de los balances entre la profesión y la maternidad de bailarinas de tango y bailarinas de contemporáneo en Buenos Aires.

Metodología

Mientras que en el tango realicé mi participación observante (Hammersley y Atkinson, 1994) en eventos de baile social del circuito relajado de Buenos Aires³ —principalmente, en dos prácticas de tango del barrio de Almagro y una milonga que funcionaba en un club barrial de Palermo—; en el circuito independiente de la danza contemporánea⁴

3 Las milongas son los espacios sociales, físicos y convencionalizados en donde las personas se reúnen a bailar tango. Suelen realizarse en salones, sociedades de fomento o en clubes sociales y deportivos ubicados tanto en los barrios como en la zona centro de la ciudad de Buenos Aires. Sin embargo, no todas las milongas presentan las mismas características ni forman parte de un mismo circuito cultural. Recorro a la distinción propuesta por Carozzi (2011, 2015) entre milongas ortodoxas y prácticas o milongas relajadas, diferenciando entre estas últimas a las nuevas, queer y gay. Según Carozzi, los diferentes circuitos surgieron como resultado de una serie de disputas en torno a los modos de relacionarse y de bailar en las milongas porteñas —principalmente entre quienes desarrollaban nuevas formas de bailar y los antiguos milongueros—, que desencadenaron un proceso de segmentación de los lugares y estilos de baile, el cual se profundizaría durante la década de 2000.

4 Al igual que sucede con el tango bailado, en la actualidad existen diferentes circuitos culturales de la danza contemporánea en Buenos Aires. Como analiza Osswald (2015), durante las últimas décadas se consolidó un circuito independiente a partir de los aportes artísticos y pedagógicos de un grupo extenso, heterogéneo y bastante disgregado de

me focalicé en la participación en clases, talleres, clínicas y seminarios.

Con el propósito de elaborar “*procedimientos comparativos etnográficamente sensibles: esto es, fundados en descripciones etnográficas*” (Balbi, 2017: 58) y poder dar cuenta de la complejidad y la diversidad del fenómeno en cuestión, la comparación etnográfica se utilizó para comprender las diversidades, las similitudes y las continuidades de las experiencias situadas de las bailarinas madres de ambos circuitos dancísticos. Para ello, el control metodológico aportado por el análisis comparativo resultó fundamental, dado que me permitió construir mi objeto de estudio de manera relacional, pensando tanto en las particularidades como en las generalizaciones posibles.

En línea con las investigaciones etnográficas que comenzaron a mostrar la porosidad de los límites entre las danzas consideradas “bailes sociales” y aquellas clasificadas como “escénicas” (Morel, 2015; Carozzi, 2015; Osswald, 2015),⁵ el abordaje comparativo propuesto en este estudio atendió a los itinerarios danzados de las bailarinas madres para pensar el adentro de cada circuito a partir de su diálogo con el afuera, observarlos en su relación, desde sus bordes permeables y desde sus puntos de contacto.

La intención fue realizar un ejercicio de descentramiento que me permita mirar al tango y la danza contemporánea con los lentes de las maestros y maestras que dan clases en ámbitos no oficiales y sin atenerse a las convenciones artísticas dominantes en otros circuitos académicos u oficiales de la danza –ya sea clásica, moderna o contemporánea–.

5 Durante las últimas décadas el tango ingresó con fuerza a los circuitos culturales escénicos de Buenos Aires, se abrieron carreras de tango públicas y gratuitas, se profesionalizó su enseñanza, se multiplicaron los festivales, los encuentros y las ofertas culturales relacionadas al tango en la ciudad. El proceso de patrimonialización también promovió la activación y puesta en valor de este género popular a partir de diversas políticas públicas e iniciativas oficiales que le dieron impulso y reconocimiento (Morel, 2015). Por otro lado, dentro de los circuitos de la danza contemporánea se volvieron cada vez más estrechos los intercambios con el teatro, aumentaron los diálogos con técnicas y estéticas consideradas alternativas o populares (Sáez, 2017) y creció su articulación con la salud debido al ascenso de los nuevos paradigmas médicos en torno al cuidado de sí (Osswald, 2015). Esta búsqueda generó un circuito independiente de la danza local en el que proliferaron espacios de experimentación en diálogo con otras técnicas de movimiento y bailes sociales o estilos urbanos, habilitados por fuera de las instituciones artísticas oficiales y las grandes escuelas.

experiencias de las bailarinas madres, así como observar la vivencia de la maternidad desde la cadencia que le imprime cada técnica de movimiento. Desde esta perspectiva relacional, entiendo que las esferas del trabajo y la familia son permeables, que están interconectadas y que no pueden pensarse escindidas una de otra (Clark, 2000), sino que, por el contrario, se trata de observarlas conjuntamente, en sus relaciones recíprocas y de analizar los modos en los que se articulan, se afectan, se entran o entran en tensión.

De manera complementaria, realicé veinte entrevistas de orientación biográfica (Magrassi y Rocca, 1980). Según Imaz (2010), la reflexividad e introspección que exige la perspectiva biográfica “rompe con los clichés de la maternidad como experiencia no comunicable, íntima, individual y, en último término, precedera” (p. 20) y procura, en consecuencia, contribuir a sacar a la maternidad del silencio y de la privacidad. Estas entrevistas me permitieron acercarme a las historias de vida de estas mujeres e indagar sobre la manera en que construyen sus experiencias a lo largo del tiempo, jerarquizan sus decisiones y compaginan las expectativas y las exigencias de la danza con sus maternidades.

Asimismo, desde una perspectiva atenta a los modos de transmisión y comunicación del movimiento, en mis notas de campo intenté superar las miradas dicotómicas sobre la relación entre el movimiento y la palabra (Carozzi, 2011; 2015). Carozzi (2011) nos llama la atención sobre el modo en que se construyó una forma típicamente occidental de entender el mundo que separa movilidad y verbalización y que logró “materializar –tanto en la percepción de nosotros mismos como en la percepción de los otros– “mentes” como origen de las palabras y “cuerpos” como origen del movimiento” (p. 13).

De tanto hablar sin movernos y de tanto movernos en silencio, dice Carozzi (2011), tendemos a creer que la palabra y el movimiento provienen de partes diferenciadas del ser humano. Estas divisiones tienen serias consecuencias para las técnicas de investigación y para las perspectivas desde las que se aborda la danza en la antropología.

Por último, las entrevistas bailadas (Scribano, 2014; D’hers y Boragnio, 2015) constituyen otro antecedente valioso para este estudio. Scribano (2014), D’hers y Boragnio (2015) proponen esta técnica como un intersticio metodológico para tejer puentes entre palabras, movimientos y emociones. Se trata de una forma cognitiva y afectiva de explorar los espacios de articulación en el mundo social.

Partiendo de estos aportes, pude construir una estrategia metodológica que me permitió identificar la pluralidad y la heterogeneidad de voces de las bailarinas madres, comprender con mayor complejidad sus percepciones, analizar los procesos vitales en relación con los procesos artísticos y relevar sus modalidades de acción.

El embarazo como posibilidad

Estamos en una práctica de tango ubicada en Almagro, un barrio porteño con una fuerte impronta tanguera gracias a figuras emblemáticas como Carlos Gardel.⁶ Las profesoras muestran una secuencia de pasos mientras alumnas y alumnos observan en un semicírculo a su alrededor. Al igual que la mayoría de las clases de tango, esta suele dividirse en tres partes: al inicio se puede bailar algún tango “libre”—esto es, sin indicaciones docentes e improvisando según las propias ganas— para ponerse en movimiento, “desconectarse” del ritmo urbano, de las actividades cotidianas y “conectar” con el cuerpo. Luego, se proponen algunos ejercicios “técnicos” individuales que implican llevar la atención al traslado del peso, a las caminatas, a los empujes, a la alineación postural, a la relación rítmica con la música, etcétera.

En la segunda parte, las profesoras muestran alguna secuencia que se va complejizando a lo largo de la clase y que incluye una sucesión de movimientos coordinados entre la pareja de baile y organizados de tal modo que tienen un inicio, un desarrollo y un fin. Luego de explicar la secuencia y de mostrarla varias veces, alumnas y alumnos la “prueban” en parejas (siempre respetando —o tratando de respetar, según el nivel de conocimiento del baile— la circulación en sentido contrario a las agujas del reloj).

Durante esta instancia las docentes observan y corrigen individualmente. A lo largo de la clase también se realizan “cambios de pareja” para que nadie se quede sin bailar y para probar los pasos con diferentes personas. Por último, las profesoras hacen un repaso que integra los contenidos de la clase, muestran pasos finales y habilitan la posibilidad de seguir bailando libremente o de practicar los pasos que se trabajaron durante las secuencias.

Mientras explican cuestiones técnicas respecto a un giro, Mariana⁷ dice que lo más importante es

6 La casa que habitó el “zorzal criollo” junto a su madre actualmente es la sede del Museo Casa Carlos Gardel.

7 En línea con las prácticas más usuales en la disciplina, he decidido modificar el nombre de mis informantes y de todas las alumnas mencionadas para preservar su

no “sacar” al compañero o compañera de “su eje” y que para eso lo fundamental es no alejarse de su cuerpo. Insiste varias veces en la importancia de girar de manera envolvente alrededor de quien conduce y se ríe: “sepan disculpar, pero como verán hoy estoy tomada por lo circular, lo redondo y lo envolvente. Creo que ya no puedo pensar en otra cosa”. Mariana mira cómplice a su compañera y ella le toca la panza de unos siete u ocho meses de embarazo. Luego continúan mostrando los pasos de baile.

Conozco a Mariana desde hace muchos años, aunque no la vi bailar durante su primer embarazo. Luego de la clase la observo compartir unos tangos con su compañera. Sus movimientos tienen un modo diferente del que recuerdo habitual en ella: su abrazo es mucho más abierto para permitir algunas leves torsiones y descarga mucho más el peso a la tierra (además, lleva zapatillas en lugar de zapatos de taco). El baile tiene una especie de aplomo que no le conocía y que me resulta muy agradable de observar: se toma su tiempo para los traslados, los movimientos son más lentos, sostenidos y deslizados, como si le llevara aire a cada parte del cuerpo antes de mover. Tengo la sensación de que su eje postural tiende a irse hacia delante y que, cuando ella lo registra, compensa llevando un poco de peso hacia atrás para estar más alineada. Es igual de precisa que antes pero más minimalista, no hace tantos adornos. En algunas pausas se suelta del abrazo y acaricia su abdomen antes de volver a abrazar a su compañera para seguir bailando.

Algo en los movimientos de Mariana me recordó mis observaciones de dos mujeres embarazadas en las clases de improvisación de danza contemporánea. Esa necesidad de explorar “lo envolvente” durante el embarazo tenía su correlato en este otro lenguaje de movimiento: buscaban deslizarse por el espacio, girar, balancearse, plegarse y desplegarse sobre sí mismas. Si bien con el embarazo avanzado las bailarinas contemporáneas no podían estar boca abajo⁸ ni plegarse completamente para rolar, observé una preponderancia de movimientos envolventes, un uso del espacio indirecto y ondulante. En general utilizaban un tiempo lento, un esfuerzo controlado que daba una sensación de fluidez o continuidad y el peso alternaba entre lo firme y lo liviano. A su vez, las bailarinas embarazadas solían ubicarse en la periferia de los espacios de baile: se las percibía más confiadas lejos del centro.

anonimato.

8 Algunas bailarinas usaban pelotas de esferodinamia para poder descargar el peso boca abajo y otras, muy pocas, rolaban con embarazos avanzados.

En la tesis doctoral analicé las representaciones que sitúan al embarazo como un límite material que impide dominar cabalmente el instrumento de trabajo y hacer lo que se quiere hacer con el cuerpo (Verdenelli, 2020). Mientras que para algunas bailarinas de tango y bailarinas de contemporáneo esta limitación era vivida principalmente como un obstáculo para bailar, para otras se presentaba como una oportunidad. Asimismo, es importante resaltar que ambas vivencias, la del embarazo como oportunidad o como obstáculo, no aparecían como necesariamente excluyentes la una de la otra, siendo que muchas mujeres comentaban haber transitado por ambas experiencias en distintos momentos de sus embarazos o en sus diferentes embarazos.

En todos los casos relevados, las bailarinas consideraban que sus embarazos limitaban su capacidad de dominar el cuerpo en tanto que instrumento de trabajo (Mora, 2011). Sin embargo, para algunas esa limitación era vivida principalmente como un desafío y como una oportunidad de relacionarse de un nuevo modo con su cuerpo, de explorar nuevos espacios y modos de movimiento.

Algunas bailarinas de tango resaltaban que el embarazo era para ellas una oportunidad de autoconocimiento y remarcaban experiencias ligadas al placer de bailar con su bebé intrauterino, a la conexión consigo mismas, a la entrega y al corrimiento personal, a la modificación (material y simbólica) de su eje postural, al surgimiento de nuevos espacios internos, a la exploración de “lo envolvente” en el movimiento, etcétera. Asimismo, en muchos discursos aparecía una asociación permanente entre gestación y naturaleza, argumentando que ese cuerpo que se escapaba de su control era un cuerpo “más animal”, “más natural” o una “marea de instinto” que las arrastraba hacia otras playas.

En ocasiones, la búsqueda de nuevos horizontes llevaba a las bailarinas de tango a alejarse momentáneamente de esta danza para circular por otros espacios con el deseo de incorporar nuevos lenguajes y de aprender diversas técnicas de movimiento orientales, con influencia oriental o alternativas a la danza occidental (Carozzi, 1999), entre ellas pueden mencionarse: eutonía, yoga, esferodinamia, biodanza.

Mariana es una bailarina de tango de 37 años. Mientras estaba cursando los últimos meses de su segundo embarazo, recapitulaba así sobre su primera experiencia gestante:

[con la maternidad] Ahí empieza otra etapa de mi vida. Cuando yo empecé a vivir la etapa de mi

embarazo me alejé del tango, del baile, porque yo quería vivir mi maternidad y conectarme con eso [...] sentía que tenía que enfocarme en mi maternidad, en preparar mi casa para cuando naciera [mi hijo]. Estaba conectada con otras cosas, con comer sano, con hacer yoga. Empecé a ir a un lugar donde las mamás nos juntábamos a compartir cosas de madres. Que íbamos a parir y toda esta historia. Leía mucho acerca del nacimiento (Mariana, 37 años).

Lucía es madre de dos hijos pequeños, vive en pareja y trabaja en casas de tango. Ella también mencionaba sus nuevas búsquedas de movimiento durante el embarazo:

Quedé embarazada y dije, bueno, algo tengo que hacer, porque tampoco podía no moverme. No podía no tener ninguna instancia de conexión con el movimiento [...] Me acuerdo de que en el embarazo hacía esferodinamia, eutonía, como que en cada embarazo trataba de coparme con la exploración de esa situación corporal, ¿no? [...] La técnica de la pelota es genial, es el único momento durante todo el embarazo que te podés acostar boca abajo, arriba de una pelota. Y la eutonía la hice con Frida Kaplan, que tiene un súper recorrido en eutonía para embarazadas [...] Y tenía una maestra, divina, que la verdad me pasaba una información muy copada. Yo sentía que estaba aprendiendo de otra manera (Lucía, 40 años).

A partir de sus embarazos, tanto Mariana como Lucía sintieron la necesidad de dejar de moverse como lo hacían hasta entonces. Comenzaron a explorar otros modos de conectarse con su cuerpo, se alejaron temporalmente del tango y se acercaron a diversas técnicas de movimiento, algunas de ellas propias del complejo alterativo en Buenos Aires (Carozzi, 1999). De modo similar, en los relatos de otras bailarinas de tango aparecía con claridad “un antes y un después” corporal signado por el embarazo y el puerperio. Este momento vital a veces era interpretado como un momento de ruptura subjetiva y como el inicio de una profunda transformación personal y profesional.

Para la mayoría de las bailarinas de danza contemporánea del circuito independiente, en cambio, la escucha constante de sí mismas, la conexión permanente con sus estados internos como material para la indagación artística y la búsqueda del lenguaje propio de movimiento eran centrales en sus procesos de formación. En este sentido, observé que la autorreflexión y la investigación del propio movimiento solía integrarse de un modo más orgánico, constante y habitual en la práctica contemporánea en

comparación con el circuito del tango danza.

Si bien el embarazo se presentaba, en casi todos los casos relevados, como una experiencia movilizante, transformadora y reveladora, el entrenamiento en la autoobservación continua –ya sea en bailarinas contemporáneas o en bailarinas de tango con formación en lenguajes contemporáneos–, beneficiaba otro tipo de integración de la vivencia gestante dentro de la propia trayectoria de movimiento.

De todos modos, la emergencia de lo “salvaje” o lo “animal” aparecía en la mayoría de los relatos sobre los embarazos. La necesidad de estar en cuatro patas, de explorar “lo envolvente”, de percibir los órganos internos, de escuchar los movimientos independientes del bebé o de llevar toda la atención a la zona pélvica, con “dolor y placer” a la vez, se repetían en las conversaciones con bailarinas contemporáneas como vivencias características de sus embarazos. Por su parte, algunas reflexionaban sobre las contradicciones entre discursos y prácticas que experimentaron durante este momento vital:

Yo siento que todos los discursos sobre el cuerpo gestante son muy polares y que no representan la complejidad de mi experiencia. Además, a veces el cuerpo de la danza parece como inmutable. Y es una tensión tremenda la que se genera con los discursos del cuerpo natural o animal de la maternidad. Yo me sentía en medio de una tensión que no estaba en ningún lado, que tuve que ir resolviendo sola (Nadia, 32 años).

Dejé de leer sobre el embarazo y el parto porque tenía una sensación muy contradictoria. Hay algo sobre esa celebración de la naturaleza femenina que me hace ruido. Es algo muy intuitivo, no sé si lo puedo explicar bien, pero no conecto para nada. Todo esto es muy personal, además. Yo preferí quedarme en la zona del no saber, que también es algo que forma parte de toda mi búsqueda creativa. Salir de los lenguajes más duros y ensimismados de la danza para investigar otras posibilidades. Abrirme a la incertidumbre. Entonces hubo un poco una voluntad de quedarme con el emergente, con la vulnerabilidad, con la incomodidad, con la pura posibilidad. Creo que para mí la cosa pasaba más por estar a la deriva y dejarme sorprender. Eso me permitió nutrir mucho mi mirada como artista (Romina, 38 años).

Entre los repertorios del “cuerpo animal” y del “cuerpo inmutable” de la danza aparecía una contradicción muy difícil de resolver, que no las contenía prácticamente ni las representaba

simbólicamente. El cuerpo legítimo de la danza occidental se representaba como un cuerpo que tenía que estar “bajo control”, mientras que el cuerpo gestante se manifestaba como una “marea de instinto” incontrolable.

Para estas bailarinas contemporáneas, en cambio, la incomodidad, la tensión, la incertidumbre y la “deriva” gestante aportaron información mucho más valiosa para su trabajo como artistas que estos discursos circulantes. Es interesante observar que este rescate de las “síntesis personales” por sobre las “recetas” preestablecidas es característica del circuito independiente de la danza contemporánea, en donde se considera que la transmisión de saberes es producto del recorrido formativo personal y de la elaboración propia de cada docente (Osswald, 2015; Sáez, 2017).

Asimismo, los momentos de “deriva”, “incomodidad” y “no saber” son recursos metodológicos sumamente valorados en los procesos de investigación-creación dentro de este circuito. Se trata de estados de incertidumbre e indefinición que implican un intervalo entre los antiguos patrones de movimiento y la adquisición de nuevos registros, posibilidades y modos de hacer. Es un tiempo de no entender que amplifica la atención hacia el propio cuerpo y deja a un lado las certezas sobre lo que se hace para volverse, como decía Romina, “pura posibilidad”.

Para otras bailarinas, principalmente de tango, la maternidad constituía una experiencia bisagra que transformaba por completo su visión de sí mismas y que afectaba la experiencia del propio cuerpo en términos de organización, jerarquía y composición. El modo en que muchas de estas mujeres entendían sus propios cuerpos se modificaba sustancialmente luego de atravesar sus embarazos. Si bien la representación del cuerpo como instrumento de trabajo (Mora, 2011) seguía presente, durante esta etapa aparecían nuevos repertorios que comenzaban a disputar sentidos sobre el cuerpo y que transformaban la manera en que muchas mujeres lo vivían, lo sentían y lo pensaban.

Muchas bailarinas de tango argumentaban que, a partir de sus gestaciones, su baile se volvió un baile “más a tierra” o “más plantado”, que reorganizaron su esquema corporal o que cambiaron la manera de pensar la composición del cuerpo (aparecían nuevos espacios, se priorizaban otros espacios, etcétera). Me detengo brevemente en la analogía que realizaban algunas bailarinas de tango entre sentirse la “madre tierra” (con todas las

asociaciones entre el embarazo y la naturaleza) y los modos en los que reinterpretaban términos nativos como bailar “más a tierra” o “más plantada” respecto a una mayor flexión de rodillas y a una pisada más firme sobre el suelo.

Es importante aclarar que la disociación entre la parte superior y la parte inferior del cuerpo es un elemento fundamental de este baile, ya que amplía las posibilidades de movimiento dentro del abrazo y permite elaborar gran cantidad de desplazamientos y figuras coreográficas. El mecanismo de disociación se controla desde el centro del cuerpo o la zona baja del abdomen, que es el centro de gravedad y que permite controlar las fuerzas opuestas: se puede, por ejemplo, flexionar las rodillas al tiempo que se proyectan los torsos y los brazos hacia arriba. En el tango, la cintura y la cadera sirven de puente entre ambas zonas del cuerpo, que a pesar de estar disociadas poseen cierta dependencia: los movimientos que suceden en las piernas, en general, son propuestos e interpretados por los torsos.

Este mecanismo de disociación característico del tango permite generar un equilibrio de fuerzas opuestas: mientras que el torso reacciona ante la gravedad, los músculos de la parte inferior del cuerpo la aceptan, accionando y provocando un mayor arraigo de los pies en el suelo. Justamente, es esta idea de ceder hacia la tierra y de lograr una mejor conexión con ella la que se potenciaba luego de los embarazos de muchas bailarinas de tango. Ellas afirmaban que la maternidad las conectó con una energía vital femenina y creadora. Que durante sus embarazos se conectaron con los tiempos de “la tierra” o de “la naturaleza” y que esta experiencia profundamente transformadora tuvo su correlato en el propio baile, en el ritmo interno, en la relación con el peso y en el modo de entender el movimiento.

Desde entonces, la energía vital femenina irradiaba con fuerza desde el centro de sus cuerpos, abriéndoles nuevas posibilidades de movimiento, modificando sus ritmos o permitiéndoles “mejorar” y “limpiar” —es decir, volver más eficientes y economizar los esfuerzos— los movimientos que ya realizaban. En definitiva, la asociación simbólica entre la maternidad, la naturaleza y la tierra terminaba teniendo correlato en la forma de bailar tango o en cómo estas bailarinas de tango concientizaban sus movimientos. A los testimonios ya mencionados, pueden sumarse los siguientes:

Después de ser mamá yo necesité otra escucha, otro tiempo. Otra sutileza. Y la sigo buscando (...). También me dio como una información muy nueva

para mí, que me cambiaba un poco la forma en que yo secuenciaba el cuerpo. Y estoy interesada [en eso]. Como ah, pero entonces si yo sigo con esto, si lo continúo, me va a cambiar la forma de pararme, me va a cambiar la forma de ubicar mi eje, me va a cambiar la forma de girar. Entonces es como un desafío. A mí me parece una oportunidad para cualquier bailarina. Es una oportunidad de sacarte defectos, de incorporar información nueva. Bueno, nada. Depende de cada una (Lucía, 40 años).

Yo creo que el hecho de ser mamá se ve reflejado en mi baile. Es algo como de estar más plantada. Porque tenés una cosa más madura, que la vida te hizo que llegaras a madurar así, que para mí se ve. Qué sé yo, a mí por lo menos pasar por tantas cosas me asentó un montón en la vida (Catalina, 28 años).

En estos casos, la maternidad gestante aparecía transformando el propio baile. Principalmente entre las bailarinas de tango, el embarazo se presentaba como una gran oportunidad para explorar territorios desconocidos, para indagar en otros lenguajes corporales y para bucear en otras técnicas de movimiento. Se trataba de un proceso complejo, de un viaje de transformación personal que iba de adentro hacia afuera, que modificaba inexorablemente la subjetividad y, particularmente, la manera de pensar y bailar el tango.

En este sentido, muchas mujeres afirmaban que su embarazo generó otros registros corporales, creó nuevos espacios, modificó la manera de secuenciar el cuerpo, cambió el eje corporal, alteró la relación con el propio peso y con el suelo, deshizo viejas costumbres de movimiento, provocó cambios en el ritmo interno, etcétera. Algunas también asociaban el ideal de “entrega” materna hacia el bebé con la posibilidad de desplegar más la “entrega” hacia el baile: “la entrega que hay en el cuerpo y en el alma, se materializa en el baile”, decía Alejandra. Estas mujeres consideraban que las experiencias vitales se traducían en sus formas de bailar.

Equilibrio inestable: rehacer y reconectar

Estamos acostadas en el piso de madera de una habitación muy amplia y luminosa en un primer piso de Villa Crespo, un barrio ubicado en el centro geográfico de la ciudad de Buenos Aires. El espejo y la barra del salón ocupan toda una pared a lo largo, pero están tapados por una cortina roja muy amplia y

pesada.⁹ Alumnas y alumnos van entrando al espacio y distribuyéndose por el piso: se acuestan boca arriba, se mueven lentamente con ojos cerrados, elongan o flexibilizan diferentes partes del cuerpo. Algunos se saludan, apoyan sus mochilas y objetos personales en los bancos de madera que están contra las paredes y se cambian la ropa de la calle.

Con Elena charlamos en voz baja para no molestar al resto y nos movemos lentamente para ir aceitando nuestras articulaciones antes de que llegue la docente. Esto es algo habitual en las clases de danza contemporánea, en las que los primeros minutos suelen destinarse a conectar libremente con el estado corporal y con las sensaciones que traemos de la calle, para poder llevar, poco a poco, la atención hacia el espacio interno.

De pronto, prácticamente al unísono, algo suena bien fuerte en mi articulación sacroilíaca y en alguna articulación de Elena. Sofía –que acaba de llegar y está sacando un pantalón y un anotador de la mochila que apoyó en el banco–, nos pregunta de quién fue ese ruido y las tres nos reímos: “creo que fue de las dos, estamos hechas pelota”, responde Elena. Compartimos que desde nuestros embarazos, partos y puerperios notábamos cambios muy grandes en la pelvis y que teníamos nuevos dolores en la zona lumbar: “yo al sacro lo tengo en otro lugar, directamente”, agrega Elena. Cuenta que los dolores en los huesos también eran una novedad para ella y que todavía estaba en proceso de “reconectar” con su cuerpo: “Hay algo en la recuperación del suelo pélvico que no volvió [después del parto y del puerperio]. Es mínimo, pero yo lo percibo. Hay una fuerza del suelo pélvico que no estoy pudiendo recuperar. Me pregunto si tuvo que ver con la episiotomía o qué” (Elena, 34 años).

Como analiza Sáez (2017), esta posibilidad de orientar la atención hacia “lo propio” es característica de la danza contemporánea y pone en juego una serie de pautas y valores, por ejemplo: la “honestidad”, la “sinceridad”, la “autenticidad”, la “verdad”, el “ser genuina”. Para Sáez, la percepción interna es “una fuente de estímulos para un movimiento que en este marco es considerado genuino o verdadero. Un movimiento que surge de la “conexión con el cuerpo” y que puede manifestarse de manera “genuina” si el cuerpo se encuentra “disponible”” (Saez, 2017: 243).

Esta “conexión” se trabaja de manera permanente en los espacios de formación y creación.

9 En las clases de danza contemporánea los espejos suelen taparse para favorecer la propiocepción y la mirada interna.

“Conectarse” implica, en líneas generales, favorecer la propiocepción,¹⁰ el estudio biomecánico del cuerpo y atender a los estados corporales para percibir el tono muscular, relajar las zonas de tensión, observar el estado de la respiración y de las articulaciones, atender a las relaciones entre los huesos, las vértebras y las cadenas musculares. Se trata de cambiar “el registro corporal habitual por este nuevo registro corporal que se propone en la clase” (Sáez, 2017: 159). Un registro que implica, muchas veces, llevar la atención a los hábitos de movimiento, pero con una sensibilidad renovada. Esta forma particular de “conexión” con el cuerpo no es algo que se obtiene de una vez y para siempre, sino que es algo que debe entrenarse y reactualizarse permanentemente.

Volviendo a mi charla con Elena, la necesidad que ella manifestaba de “reconectar” con el propio cuerpo después de atravesar su embarazo, parto y puerperio era similar a la narrada por otras bailarinas madres. La “reconexión” aparecía asociada a la necesidad de desconectarse de las múltiples demandas cotidianas para volver a orientar la atención hacia sí mismas: “lo propio”. Encontrar un ambiente sin tantas interferencias del afuera para favorecer, así, la escucha interna. Reducir el “ruido” externo (el que producen la calle, las demandas y las interacciones) y suspender por un rato el cuidado de otros para poder cuidar de sí. El descentramiento y la entrega que muchas asociaban con la maternidad temprana las llevaba a querer “reconectarse” y “reactualizar” sus propios deseos, sensaciones y necesidades.

Para estas mujeres, procurarse un espacio de escucha personal era como una especie de antídoto ante la vorágine cotidiana. A su vez, constituía un intento de elaborar los cambios, las huellas y las resonancias provocadas por el embarazo, parto y puerperio. Ese cuerpo que se deshacía, se desdibujaba o se desconocía requería volver a ser conectado, percibido y pensado para poder, así, re-hacerse.

Muchas bailarinas mencionaban la necesidad de reorganizar sus esquemas corporales después de atravesar los procesos asociados con esta etapa vital: los huesos de la pelvis ya no eran los mismos, el útero tenía un nuevo tamaño, el centro se modificaba, la columna necesitaba otra atención, la relación con el peso y los apoyos cambiaba, la postura corporal era diferente. Algunos órganos ganaban protagonismo, aparecían nuevos espacios internos, surgían otras necesidades rítmicas o expresivas, descubrían nuevos dolores corporales, entre otras.

10 Esto es, la percepción de la disposición y el movimiento de las partes del cuerpo.

Parir es como “resetearse” a vos misma. Mi cuerpo quedó en un estado de vaciamiento en el que me desconocí por completo. Al principio me costó bastante. Hasta que entendí que era una gran oportunidad para revisar todo. Aprender de vuelta, volver a conocerme, abrir nuevos espacios y capitalizar esa experiencia en algo positivo para mí danza. Eso estuvo buenísimo (Lucía, 40 años).

Yo con la maternidad me dejé de hacer la distraída con muchas cosas. Me cayeron mil fichas, una atrás de la otra. Siento que hay muchas cosas que puedo entender recién ahora, como que fueron decantando. ¿Viste cuando pasás con el auto por una calle de tierra y se levanta toda esa polvareda? [acompaña la pregunta levantando las manos paralelas al piso], que después mirás por el espejo retrovisor y ves que las partículas van cayendo, que se van acomodando en el suelo. Bueno fue así, tal cual (Romina, 38 años).

Durante el embarazo me dediqué a explorar cada hueso de la pelvis, por ejemplo. Todo lo ondulante me daba mucho placer. El manejo del centro cambió, estaba más conectada con el centro bajo.¹¹ Me tiré de cabeza a improvisar. Las imágenes eran todo agua y mar. Aparecieron olores, colores y lugares de mi infancia. La playa. Fue un viaje hacia las profundidades... Y me desafié un poco a bancarme esa incertidumbre. Confié mucho en eso que buscaba manifestarse, que iba emergiendo y que nutría mucho el trabajo creativo (Marina, 37 años).

Mientras que esta necesidad de “reconexión”, “redescubrimiento” o “reorganización” llevaba a muchas bailarinas de tango a buscar respuestas e información renovada en otras disciplinas y técnicas de movimiento, en el ámbito del contemporáneo las búsquedas solían darse dentro de estos mismos circuitos, caracterizados por la coexistencia de una multiplicidad de técnicas, lenguajes y estilos de movimiento.

Actualmente, dentro del circuito independiente diversas miradas han puesto en valor cuestiones como la “conexión”, la “escucha interna” o el “encuentro con uno mismo”¹² y, llevadas al terreno

11 Como desarrolla Sáez (2017), el centro se ubica en la zona sacro-pélvica y se considera una de las regiones más pesadas del cuerpo, por tanto, su centro de gravedad. Suele ubicarse entre el ombligo y la inserción de las piernas. La referencia al centro “bajo” o “con peso” generalmente se utiliza para indicar la sensación de entrega de peso al suelo y el tono muscular bajo utilizado para bailar.

12 Estas expresiones se refieren a modos de “conectar” con la interioridad de la persona. Es un tipo de sensibilidad

de la exploración del movimiento, favorecieron un trabajo a partir de lo emergente, la incomodidad, la “resonancia”, lo involuntario, lo desconocido, los micro-movimientos, el impulso o el “dejar de hacer”, entre otros. Se trata de una búsqueda que prioriza la subjetividad del artista, la singularidad del intérprete, así como también un “estar disponible” para ser afectado por el entorno y por los otros.

Durante mi trabajo de campo, este cuerpo disponible para la danza contemporánea implicaba un diálogo entre la sensopercepción, las técnicas somáticas¹³ y los modos de movimiento aprendidos e incorporados. Se trataba de un cuerpo que podía variar las calidades de movimiento con velocidad y precisión, “es decir que puede pasar fácilmente de un movimiento fluido a uno cortado, de la velocidad a la lentitud o incluso a la quietud, de la pesadez a la liviandad” (Sáez, 2017: 177).

De este modo, muchas bailarinas contemporáneas (o algunas bailarinas de tango que también estudiaban contemporáneo) integraban las transformaciones provocadas por sus vivencias maternas dentro de procesos de formación y creación que ponían en valor la reflexividad, el cambio, lo divergente, la sinceridad, la escucha personal, la heterogeneidad, la presencia, la deriva, la apertura a lo desconocido y la búsqueda del “lenguaje propio” por sobre el modelo y la forma.

Estas artistas también mencionaban la importancia de capitalizar la experiencia materna como algo positivo para el propio baile: “revisitar”, “entender”, “decantar”, “rehacer”, “reconocer”, “soltar”, “cambiar”, “confiar” eran algunos de los modos de poner en circulación una reflexividad que podía retroalimentarse y trasladarse entre los diferentes ámbitos de sus vidas cotidianas. La maternidad se constituía, así, en un dispositivo habilitante para la acción.

Si bien estas mujeres manejaban nociones ampliamente compartidas y valoradas positivamente

que busca atender a las necesidades y los deseos actuales a partir de la exploración propioceptiva y la reducción de las interferencias externas. Un recurso muy utilizado para “conectar” es cerrar los ojos, ya que permite reducir la preeminencia de la vista y disminuir la información proveniente del “afuera”. Es una exploración que busca restarle importancia, como describe Sáez (2017), a los estímulos externos como la imagen, el sonido o la luz (salvo que se los utilice para llevar la atención a la relación con el propio cuerpo).

13 Estas técnicas o prácticas somáticas incluyen una variedad de abordajes como Feldenkrais, Eutonía, Alexander o Ideokinesis.

dentro del circuito independiente de la danza, noté que las articulaban de formas novedosas con sus vivencias maternas. De esta manera, la maternidad era transformada en un recurso que les posibilitaba reflexionar sobre sí mismas y que resultaba beneficiosa para el desempeño artístico.

Desde que fui mamá estoy mucho en el rol de asistente de dirección. Se fue dando, me empezaron a llamar un montón de amigos. Y creo que en este momento de mi vida me queda bárbaro. Me siento muy cómoda ahí, porque además me cuesta poner el cuerpo en los ensayos y sostener el tipo de atención que requiere ser intérprete. Es como una disposición que hoy no tengo. Yo cuando soy intérprete, soy intérprete. Me engancha y me meto en esa. No me angustia no saber cómo está mi hijo, ponele. Pero siento que todavía no estoy para entrar en esa de lunes a viernes. En cambio, como asistente de dirección puedo entrar y salir con la atención. Estar más atenta al teléfono. Además, siento que con la maternidad desarrollé como una destreza de estar más atenta a los detalles y más desde la mirada periférica. Es una manera de estar diferente. Hay algo del cuidado en general, que por ahí no estaba tan despierto antes, o lo adquirí con la maternidad, no sé. Y también como una mirada mucho más panorámica de las cosas y mucho más descentrada de mí misma (Nadia, 32 años).

Cuando quedé embarazada me hice cargo de mi deseo. Puse el foco en mis ganas de bailar y dirigir. Me quedé con pocas clases y me puse a estudiar de todo. Empecé como una carrera de cursos, talleres, seminarios. Hacer, hacer, hacer. No sé, fue muy loco. Yo quería sentirme orgullosa de mí. Poder decirle mamá quería esto, y lo logró. Creo que aceleró algo en mí, viste, la maternidad. Eso que en general te dicen, uy no, te corta todo. Para mí fue todo lo contrario. Viste que cuando tenés un hijo respondés a la demanda constante. Bueno, yo siento que lo mismo me pasa físicamente. Que puedo responder a más demanda y ser mucho más precisa cuando me muevo. Además, me dan ganas de bailar todo el tiempo. Es una motivación tremenda mi hijo. Me siento mucho más motivada que antes. El otro día me puse a improvisar y sentía que volaba. Y no sé cómo se veía de afuera, pero yo sentía que volaba. Siento que hago todo con más liviandad, con más perfección. Estoy mucho más alineada, como mejor trazada, no sé. Y me siento más creativa. Unas ganas de vivir tremendas (Elena, 34 años).

Mi hijo es mi maestro. Es un budita que no para de enseñarme. Hay algo del ego que se corrió con la

maternidad. Y eso para bailar fue alucinante. Me abrió la mirada, la escucha, la percepción. Me di cuenta de que estaba re limitada por la mirada de los demás y decidí que ya no me iba a importar más nada, te juro. Nada de nada. [nos reímos] Y es genial, porque ahora la cosa pasa por otro lado. Además, verlo rolar, gatear o caminar fue un viaje. Me pasé horas y horas observándolo... creo que eso me dio más información que cualquier clase o escuela de danza (Romina, 38 años).

Para estas artistas los saberes aparecían desbordando las fronteras rígidamente establecidas, circulando entre el arte y la maternidad, motorizándose mutuamente. En esta línea, las bailarinas madres daban cuenta de las porosidades existentes entre las distintas esferas cotidianas y mostraban cómo las formas de conocimiento podían hibridarse y retroalimentarse dentro de su espacio vital. Esto les permitía una serie de desplazamientos e interpretaciones específicas que hacían posible, entre otras cuestiones, que un hijo sea un maestro espiritual, que la mirada se abra, que el cuidado se expanda, que el deseo se mueva, que el límite se corra, que la percepción se agudice o que el ego se aparte.

En estos casos, la maternidad gestante se presentaba como una oportunidad para deshacer viejos hábitos, para reorganizar el movimiento o para interpelar prácticas, saberes y representaciones sobre el cuerpo en la danza.

Es como que te rompés toda para volver a armarte. Y ese rearmado me encanta. Porque siento que me apropié más que nunca de mi cuerpo. Me siento más segura. Me cambió hasta físicamente. Mi hijo es muy pesado, es enorme. Y eso me hizo desarrollar una fuerza terrible. Me encuentro con otro cuerpo. Más seguro. Y también como si mucha información del pasado hubiese decantado ahora. Una madurez diferente. Es cierto que no estoy bailando tanto como antes, pero me siento distinta cuando me muevo. Me cambió la vida en relación con el movimiento. Llego hasta las extremidades, tengo otra conciencia de mis bordes. Me veo un contorno cuando me muevo. Soy mucho más precisa, más sincera, más concreta. Tengo otro nivel de conciencia...Y no me pierdo tanto. Voy a agarrar algo, lo agarro. Voy a acostarme, me acuesto. Como si tuviese más trayectorias armadas en el movimiento (Elena, 34 años).

Elena consideraba que después de tener a su hijo se apropió de su cuerpo como nunca y que pudo integrar estos cambios a su movimiento: se volvió más

concreta, más clara y precisa. La maternidad implicó un rearmado que habilitó una mayor movilidad y comprensión del cuerpo, a la par que deshizo viejos hábitos y patrones de movimiento.

Como desarrolla Osswald (2015), soltar el hábito, deshacer o dejar de hacer constituyen premisas fundamentales dentro del circuito independiente porteño e informan nociones nativas sobre el movimiento, el pensamiento y la experiencia. En este contexto, los hábitos que se consideran negativos se vinculan con “estar en la mente”, “pensar demasiado”, “quedarse en la idea”, “hacer como si”, “ponerse mecánica”, “quedarse en la forma”, “anticiparse”, “no escuchar”, “no confiar”, “no percibir”, “juzgar”, “no estar presente”, etcétera.

Para muchas bailarinas contemporáneas con las que conversé, deshacer el hábito maternando implicaba, además, repensar las nociones de “balance” y “equilibrio” desde el cuerpo, entender que la estructura humana es “esencialmente inestable”, que somos “cambio continuo” y que hay que aprender a “integrar” esos cambios desde el movimiento para poder incorporarlos, también, a la experiencia vital. Era empezar a tirar por la otra punta del hilo: alterar ciertos patrones de movimiento para modificar algo respecto al pensamiento, al sentimiento y a la emoción. Abrir puertas, encontrar otros canales y sumar nuevas posibilidades al registro personal.

Se trataba de comprender, desde el cuerpo en movimiento, que no hay construcción armoniosa del eje postural sin noción de desequilibrio e inestabilidad, que el conflicto y el balance son elementos interdependientes y bidireccionales. El equilibrio trabajo-familia (Clark, 2000) se presentaba así, para algunas bailarinas madres, como una estructura inestable que se organizaba y se reorganizaba todo el tiempo: había que aprender a administrar y a equilibrar las demandas y las necesidades de las esferas profesionales y personales.

Esto implicaba atender a los diferentes elementos que entraban en diálogo entre esas esferas, que hacían fluctuar sus grados de permeabilidad y que producían situaciones de conflicto o de balance, como en la danza misma. Situaciones que se hacían, se deshacían y se rehacían todo el tiempo. Que modificaban apoyos, soportes, energías y relaciones. Que eran receptáculo de las inscripciones de los encuentros con los otros y que necesitaban de un diálogo constante con el entorno.

De este modo, el “balance” o el “equilibrio” —ya sea del cuerpo o del vínculo trabajo-familia—, se concebía como algo dinámico, complejo, fluctuante y

en permanente redefinición. Así como la organización del eje tónico-postural del cuerpo era un proceso que incluía aspectos biomecánicos, puntos de apoyo, huellas emocionales y que permitía funciones de soporte, integración, recepción y fluctuación tónica (Tabak, 2012); la búsqueda del equilibrio trabajo-familia (Clark, 2000) se pensaba como un proceso que se (re)definía y se (re)negociaba constantemente a partir de necesidades que eran personales, vinculares y que dependían, en diversos grados, de las posibilidades estructurales.

Conclusiones

En este artículo me dediqué a analizar los modos en que las maternidades pueden nutrir, transformar o potenciar la trayectoria artística de las bailarinas que participaron de mi estudio. El eje del análisis no se centró en lo que la maternidad es para estas mujeres, sino en lo que les posibilita hacer.

A partir de la inmersión etnográfica y de la descripción analítica, atendí al modo en que se configuran las experiencias situadas de estas artistas. Discutiendo las narrativas que postulan al embarazo de una bailarina como la ruina profesional (Verdenelli, 2020), observé cómo estas vivencias gestantes se entraman con la formación en danza y habilitan el desarrollo de nuevas disposiciones corporales, emocionales, cinéticas y sensibles que ponen en circulación una reflexividad que se traslada hacia el lenguaje propio de movimiento.

Desde una mirada de la agencia como una disposición a la realización de proyectos (Ortner, 2006), exploré los sentidos y los significados que estas mujeres le otorgaban a la construcción del ser madre y bailarina, en relación con sus prácticas cotidianas, sus dinámicas laborales —ya sea como docentes, coreógrafas o artistas escénicas—, y sus procesos de formación en danza.

En línea con otros estudios locales que proponen comprender la experiencia social desde sus dimensiones sensibles, verbales y cinéticas (Carozzi, 2011; Scribano, 2014; D’hers y Boragnio, 2015; Sáez, 2017), observé que muchas de estas bailarinas daban cuenta de un gran despliegue creativo e interpretativo de sus prácticas. En un contexto en el que las diversas formas de autoconocimiento permearon casi todos los poros de la cultura de los sectores medios urbanos, las protagonistas de este estudio buscaban, diariamente, sus propios modos de estar entre la danza y la maternidad.

Así, encontré que para muchas de las mujeres

que participaron de mi investigación la maternidad no era solo productora de desigualdades de género, sino que también constituía un recurso que posibilitaba reflexionar sobre sí mismas y que resultaba beneficioso para su desempeño artístico. Los saberes aparecían, una y otra vez, desbordando las fronteras rígidamente establecidas, circulando entre el arte y la maternidad. Mostrando, en definitiva, las porosidades existentes entre las diferentes esferas de la vida cotidiana y los modos en que las formas de conocimiento podían hibridarse.

A partir de múltiples desplazamientos, estas bailarinas ponían en práctica una mirada relacional que entendía que las esferas personales y profesionales eran permeables, que estaban interconectadas y que no podían pensarse escindidas la una de la otra. Por un lado, sus saberes eran desbordados por múltiples lecturas, interpretaciones, apropiaciones y redefiniciones. Por otro, la maternidad era convertida en un recurso habilitante para la acción, capaz de nutrir –entre otros aspectos– la esfera profesional.

Bibliografía

- ABAD CARLES, A. (2012) *Coreógrafas, directoras y pedagogas: la contribución de la mujer al desarrollo del ballet y los cambios de paradigmas en la transición al s. XXI*. Tesis de Doctorado. Departamento de Comunicación Audiovisual, Documentación e Historia del Arte. Universidad Politécnica de Valencia.
- ABU-LUGHOD, L. (2012) “Escribir contra la cultura” *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9, número 19, 129-157.
- BALBI, F. A. (2017) *La comparación en Antropología Social: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: Antropofagia.
- CARDUS, M. E. (2015) “¿Dejarás el baile por mí?: la representación de la bailarina como trabajadora en Mujeres que bailan de Manuel Romero” *Revista Culturas. Debates y perspectivas de un mundo en cambio* (9), 49-65.
- CAROZZI, M. J. (1999) “Nova Era: a autonomia como religião” en Carozzi, M.J. (Comp.) *A Nova Era no Mercosul*. Petropolis: Vozes.pp. 149-190.
- CAROZZI, M. J. (2011) *Las palabras y los pasos. Etnografías de la danza en la ciudad*. La Plata: Gorla.
- CAROZZI, M. J. (2015) *Aquí se baila el tango. Una etnografía de las milongas porteñas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- CITRO, S. (2010) *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- CLARK, S.C. (2000) “Work/family border theory: A new theory of work/family balance” *Human Relations* (53), 747–770.
- D’HERS, V. y BORAGNIO, A. (2015) “Entrevistas Bailadas: rupturas y continuidades en la expresividad y creatividad” *XI Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Disponible en: <https://cdsa.aacademica.org/000-061/190.pdf>
- FELITTI, K. (2011) *Madre no hay una sola. Experiencias de maternidad en la Argentina*. Buenos Aires: Ciccus.
- HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P. (1994) *Etnografía. Métodos de investigación*. México: Paidós.
- HANNA, J. L. (1979) “Toward a Cross-Cultural Conceptualization of Dance” En Blacking, J. & Kealiinohomoku, J. W. (eds.) *The Performing Arts: Music, Dance, Theater*. Great Britain: Mouton. pp. 17-46.
- HARAWAY, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- IMAZ, E. (2010) *Convertirse en madre. Etnografía del tiempo de gestación*. Madrid: Cátedra.
- KUNIN, J. (2019) *El poder del cuidado: Mujeres y agencia en la pampa sojera argentina*. Tesis de Doctorado. Programa de Antropología Social de la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín.
- LEPECKI, A. (2008) *Agotar la danza. Performance y política del movimiento*. Madrid: Centro coreográfico galego, Mercat de les Flors, Universidad de Alcalá.
- MAGRASSI, G.E. y ROCCA, M.M. (1980) *La historia de vida*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- MAUSS, M. (1979) [1934] *Las técnicas del cuerpo. Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- MEAD, M. y BATESON, G. (1951) *Trance and Dance in Bali*. Wikimedia Commons, Dominio público. Disponible en: <https://youtu.be/Z8YC0dnj4Jw>
- MORA, A. S. (2011) *El cuerpo en la danza desde la antropología. Prácticas, representaciones y experiencias durante la formación en danzas clásicas, danza contemporánea y expresión corporal*. Tesis de Doctorado. Ciencias Naturales, orientación Antropología, Universidad Nacional de La Plata.
- MOREL, C. H. (2015) “Los Milongueros del Tango Salón: campeonatos de baile y políticas culturales estatales” en Carozzi, M. J. (Ed.) *Escribir las danzas. Coreografías de las Ciencias Sociales*. La Plata: Gorla.pp. 53-85.
- MUSICCO, C. y D’HERS, V. (2012) “Danza, movimiento y pensamiento. Algunas experiencias en la Ciudad de Buenos Aires” *Boletín Onteiken*. N°14, 53-

67.

NOVACK, C. (1993) *Sharing the Dance: Contact Improvisation and American Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.

ORTNER, S. (2016) [2006] *Antropología y teoría social. Poder y agencia*. Buenos Aires: Unsam Edita.

OSSWALD, D. (2015) "Deshacer los hábitos bailando: concepciones alternativas del cuerpo en la transmisión dancística independiente en Buenos Aires" en Carozzi, M.J. (Ed.) *Escribir las danzas. Coreografías de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Gorla. pp. 207-237.

SAEZ, M. L. (2017) *Presencias, riesgos e intensidades. Un abordaje socio-antropológico sobre y desde el cuerpo en los procesos de formación de acróbatas y bailarines/as de danza contemporánea en la ciudad de La Plata*. Tesis de Doctorado. **Área de Antropología**, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

SKLAR, D. (2001) "On Dance Ethnography" *Dance Research Journal*, vol.3 (1), 6-10.

SCRIBANO, A. (2010) "Filosofía de las ciencias sociales y estudios sociales sobre los cuerpos" en C. Hidalgo y V. Tozzi, V. (Comps.) *Filosofía para la ciencia y la sociedad. Indagaciones en honor a Félix Gustavo Schuster*. Buenos Aires: CICCUS-CLACSO. pp. 205-2019.

SCRIBANO, A. (2014) "Entrevista Bailada: Narración de una travesía inconclusa" *Intersticios*, Vol. 8, N°2, 103-112. Disponible en: <https://intersticios.es/article/view/13778>

SPATARO, C. (2012) *¿A dónde había estado yo'?: configuración de feminidades en un club de fans de Ricardo Arjona*. Tesis de Doctorado. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SPENCER, P. (1985) *Society and dance. The anthropology of process and performance*. Cambridge: University Press.

TABAK, G. I. (2012) *Eje tónico postural y verticalización. Del sostén del adulto al encuentro del propio soporte*. Tesis de Licenciatura en Psicomotricidad. Departamento de Salud y Seguridad Social. Universidad Nacional de Tres de Febrero.

VERDENELLI, J. (2020) *Entre crear y criar: balances entre la profesión y la maternidad de bailarinas de tango y bailarinas de contemporáneo en Buenos Aires*. Tesis de Doctorado. Programa de Antropología Social de la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín.

Citado. VERDENELLI, Juliana (2022) "Lo que abre la maternidad en la danza: la circulación de saberes en las experiencias de las bailarinas madres" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°40. Año 14. Diciembre 2022-Marzo 2022. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 20-33. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/481>

Plazos. Recibido: 21-10-21 . Aceptado: 23-09-22

Cuerpos comprados y cuerpos seducidos con azúcar: un análisis sobre los intercambios sexuales entre Sugar Babies y Sugar Daddies/Mommies en México

Bodies for sale and bodies seduced with sugar: an analysis of the sexual interchanges between Sugar Babies and Sugar Daddies/Mommies in Mexico

Hernández Jiménez, Natalia*

Centro de Estudios de Posgrado de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, México.
nataliahj@gmail.com

García Molina, Mariana**

Azomalli Servicios Psicológicos, México.
psic.margamo@gmail.com

Pacheco Hernández, Thalía Lilán***

Programa Casa Refugiados A.C., México.
thalila.pacher@gmail.com

Resumen

En este artículo se discuten los resultados de nuestro estudio cualitativo sobre las experiencias y vivencias del cuerpo en los intercambios sexuales por dinero, tiempo y acompañamiento, entre Sugar Babies y Sugar Daddies/Mommies. A partir de la codificación, análisis y triangulación de ocho entrevistas narrativas de asociación libre (free association narrative interviews), en este artículo se discute cómo las mujeres Sugar Baby experimentan tener un "cuerpo a la venta" previo a entablar una relación con un Sugar Daddy, mientras que los hombres Sugar Baby reciben regalos y dinero como parte de juegos de seducción, y no como una compra de su cuerpo. Es hasta posterior a los encuentros sexuales de los hombres Sugar Baby que viven su cuerpo como si éste estuviera a la venta. En otras palabras, mientras las mujeres comienzan las relaciones de azúcar asumiendo ser objetos sexuales que pueden ser comprados, los hombres comienzan asumiéndose como personas que no pueden ser compradas, sin embargo, sus autopercepciones son transformadas a partir de los encuentros sexuales con sus Sugar Daddies y Mommies.

Palabras clave: Sugar Babies; Sugar Daddies/Mommies; cuerpos comprados; cuerpos seducidos; relaciones de azúcar.

Abstract

The following article discusses the results from our psychosocial study of the experiences of sexual exchanges between male and female Sugar Babies and Sugar Daddies/Mommies in Mexico. Throughout the analysis of eight free association narrative interviews, we show how female Sugar Babies have different understandings of their bodies compared to male Sugar Babies. Female Sugar Babies experience having a 'body for sale' before starting a relationship with a Sugar Daddy, whereas male Sugar Babies experience gifts and money as seductions, not exchanges, because they do not experience their own body as something that is for sale. Only later do male Sugar Babies accept that their bodies have been bought. In other words, whereas women start from the assumption of being sexual objects that can be bought and sold, men start from the assumption of being persons that cannot be bought and sold, but have their self-perceptions transformed through the sexual encounter with their Sugar Dadies/Mommies.

Keywords: Sugar Babies; Sugar Daddies/Mommies; bodies for sale; seduced bodies; sugar relationships.

* Doctora y maestra en Estudios Psicoanalíticos por la University of Essex (Reino Unido), licenciada en Psicología por la Universidad Intercontinental (México). Actualmente labora como docente de asignatura y consejera técnica del Doctorado en Psicoterapia del Centro de Estudios de Posgrado de la Asociación Psicoanalítica Mexicana. Laboró como docente de asignatura en la Licenciatura en Psicología de Centro ELEIA (México) y como Graduate Teaching Assistant en la University of Essex. Le interesan los estudios psicosociales, al igual que el uso de la teoría psicoanalítica para el entendimiento de fenómenos sociales y culturales. ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5244-1236>

** Licenciada en Psicología por Centro ELEIA (México). Actualmente labora como psicoterapeuta infantil y de adolescentes y como tallerista infantil en Azomalli Servicios Psicológicos (México). Realizó su servicio social como asistente de investigación en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8273-7131>

*** Licenciada en Psicología por Centro ELEIA (México). Actualmente labora como apoyo psicopedagógico a niñas y niños de manera independiente. Realizó su servicio social en el área de atención psicosocial de Programa Casa Refugiados, A.C, brindando apoyo a migrantes y solicitantes de refugio en paso por México. ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6337-215X>

Cuerpos comprados y cuerpos seducidos con azúcar: un análisis sobre los intercambios sexuales entre Sugar Babies y Sugar Daddies/Mommies en México

Introducción

A través de la historia, el cuerpo ha sido un tema, concepto y asunto investigado y discutido por distintas disciplinas; como lo serían las filosóficas, las médicas, las sociales, las antropológicas, las psicológicas y las de género. Asimismo, distintos teóricos se han enfocado en discutir y problematizar este concepto, para posteriormente intentar responder preguntas como: ¿Qué es el cuerpo a nivel individual y social? ¿Qué lo conforma? ¿Cómo se vive el cuerpo propio y el de las y los demás? ¿Hay cuerpos buenos o malos? ¿Es el cuerpo exclusivamente de quien lo posee o de alguien más?

Desde la psicología, el cuerpo representa la unión y la independencia, los límites entre el yo y el no-yo. Es por medio del cuerpo y sus movimientos que, a temprana edad, la mente cobra sentido espacial e individual. Precisamente, a lo largo del desarrollo psicológico, el cuerpo cobra enorme importancia. Siendo el cuerpo el receptáculo y parte de la experiencia sensorial, de la identidad individual y colectiva, de las emociones, de las acciones, etcétera (Revilla, 2003). Para el psicoanálisis, el cuerpo es entendido y diferenciado del organismo, ya que, a nivel inconsciente, el cuerpo se crea a través del lenguaje (o de la palabra) y se constituye en éste la relación entre el sujeto/individuo y el Otro. De acuerdo al psicoanalista Eduardo Vetere (2009), el cuerpo para el psicoanálisis tiene la capacidad de hablar por sí mismo, de ser representado a través de imágenes, y a su vez, de sentir y gozar a nivel manifiesto y latente dolor, placer, odio y amor.

Para el antropólogo David Le Breton (2002), el cuerpo se entiende como “una construcción simbólica” y no exclusivamente como un objeto. De manera que, para el autor, cada cultura, sociedad o grupo, entiende, representa y experimenta el cuerpo desde una determinada cosmovisión, en la cual, se integran y otorgan sentidos y valores a nivel social e individual (Ramírez Pereira *et al*, 2017). Siguiendo

estas ideas sobre el cuerpo construido y simbolizado a nivel social, Marta Lamas (2002; 2014) también propone al cuerpo construido a través del contexto/cultura y atravesado por políticas e ideologías. En específico, Lamas propone el cuerpo como la “primer evidencia incontrovertible de la diferencia humana” y la “materia básica de la cultura” (Lamas, 2002: 7). Para la feminista mexicana, la mayor contribución que ha realizado el feminismo, consiste en incluir al cuerpo en la agenda política, de manera en que muestra cómo a partir de éste y de nuestro género, finalmente se “desarrolla nuestra percepción de la vida en general” y pone “en evidencia la valoración, el uso y las atribuciones diferenciadas que se da a los cuerpos de las mujeres y de los hombres” (Lamas, 2002: 4).

La manera en que los seres humanos nos vinculamos con nuestro cuerpo y el de las y los demás, se ha ido modificando con el tiempo. De igual forma, la manera en que buscamos mostrarlo, ha cambiado a partir de la proliferación de redes sociales y en la que nos conectamos con el mundo a través del Internet (Lawson y Leck, 2006). Hoy en día, nos encontramos con un mundo digitalizado y regido por el Internet, en el cual, a través de perfiles de redes sociales, se nos presentan a diario miles de cuerpos y rostros para mirar y hacer comentarios de los mismos por medio de palabras o de íconos. Estos cuerpos y rostros suelen ser distorsionados con filtros especiales, presentados en partes y que invitan en ocasiones a ser considerados como objetos en disputa, mercancías o productos a la venta. Como lo propone Doria Orozco (2019), a través de la tecnología y los avances contemporáneos en cuanto a las plataformas y las distintas redes sociales actuales, se ha perdido el respeto como tal del cuerpo propio y de los demás, ya que se le ha expuesto a una enorme vitrina virtual que lo predispone a experimentar una constante puntualización y un señalamiento crítico. Para Doria Orozco, el cuerpo “pasó de ser un sistema complejo donde se da lugar a las funciones biológicas y fisiológicas [...] a

un instrumento de comercialización” (2019: s/n). Finalmente, las fotografías y las imágenes publicadas en Instagram, Facebook o cualquier otra red social, son seleccionadas por las y los usuarios para atraer miradas y para generar reacciones emocionales. Desde esta postura, se puede pensar que los cuerpos que observamos en redes sociales, pertenecen a todos y a nadie, al igual que son la manera en la que muchas personas hoy en día comienzan a conectar y a entablar una relación.

En 2006, Brandon Wade crea y lanza la plataforma *Seeking Arrangement* (seeking.com) traducida como buscando arreglo o acuerdo. Años más tarde, otras plataformas similares cobran vida con el mismo objetivo: conectar a personas jóvenes con mujeres y hombres mucho mayores que ellos con la idea de que ambos encuentren un arreglo o intercambio de dinero/regalos por compañía y una relación. En México, nos encontramos con sitios como *Sugar Elite México* (mx.sugarelite.com), *My Sugar Daddy* (mysugardaddy.mx) y *Sugar Daters* (sugardaters.com). Todas estas plataformas virtuales parten de la misma idea, la cual consta de que por medio de una transacción o un acuerdo entre dos personas, puedan éstas entablar una relación que brinde beneficios económicos a las personas jóvenes, y compañía y vínculo a las personas de mayor edad. Algo importante de mencionar, es que, en específico, la plataforma *Seeking Arrangement*, plantea que el trabajo sexual no es permitido en estos arreglos, sin embargo, los intercambios sexuales entre Sugar Babies y Sugar Daddies/Mommies parecen estar implícitos en este tipo de acuerdos.

Desde hace algunos años, las relaciones de azúcar o el *sugaring*, entendidas como las relaciones entre Sugar Babies y Sugar Daddies/Mommies, comenzó a llamar la atención a académicos alrededor del mundo. Tal sería el caso de autores como Sulekh (2016), Scull (2019), Silva (2019), Lenze (2020) y Stice (2021). Estos autores, han realizado distintas aportaciones académicas sobre las motivaciones, experiencias, dinámicas y características de las relaciones de azúcar. Asimismo, se han enfocado en discutir los intercambios sexuales entre Sugar Babies y Sugar Daddies/Mommies y las implicaciones sociales de las mismas entre jóvenes universitarios de distintas partes del mundo. Por otra parte, autores como Cordero (2015), Stoebenau *et al.* (2016), Bajaj (2009) y Zimmerman (2015), han discutido las relaciones de azúcar (entendidas también como relaciones intergeneracionales) a partir de las problemáticas sociales que generan a nivel de salud pública. En otras palabras, estos autores desarrollan estudios en

los que se analizan cómo los intercambios sexuales entre Sugar Babies y Sugar Daddies en la población de África subsahariana tienen por resultado altos índices de transmisión de VIH/SIDA. Nos encontramos también que específicamente en México, no se ha abordado este tema y fenómeno a nivel académico, mucho menos desde el entendimiento del cuerpo y la manera en la que éste se vive para las personas que entablan relaciones de azúcar.

A pesar de que existe vasta investigación sobre el trabajo sexual (o el intercambio de dinero/bienes por relaciones sexuales) al igual que la concepción y percepción del cuerpo de las personas que llevan a cabo estos intercambios en México y a nivel global, como lo serían las investigaciones llevadas a cabo por Ramírez Pereira *et al.* (2017), Salazar Gutiérrez y Curiel García (2019), Santos Couto (2020), Choudhury (2010), específicamente en México, existe un hueco en la literatura académica que discuta, las experiencias de mujeres y hombres Sugar Baby.

Esta investigación surgió a partir de un interés por escuchar la voz de las personas Sugar Baby en México, en específico, de ahondar e interpretar las experiencias relacionadas con su cuerpo y los intercambios sexuales vividos en sus relaciones. Durante la investigación, se encontró que la experiencia de cómo viven las personas Sugar Baby su cuerpo y los intercambios sexuales por dinero y/o regalos con los Sugar Daddies y las Sugar Mommies se conformaban de diferentes aspectos, dinámicas y emociones para las mujeres y los hombres Sugar Baby. Más allá de discutir sobre si es o no trabajo sexual el intercambio de tiempo, compañía y relaciones sexuales por regalos/dinero, a lo largo de este artículo discutimos las dinámicas en la vivencia del cuerpo de las y los Sugar Babies como un objeto que se encuentra comprado, o bien, seducido por un otro. Asimismo, la motivación de llevar a cabo una investigación comparativa, en la cual se discuten tanto las experiencias de mujeres como de hombres Sugar Baby, surgió a partir del interés de las investigadoras de llevar a cabo una aproximación académica con perspectiva de género. La última, es entendida por las investigadoras a partir de la definición de Instituto Mexicano de las Mujeres (INMUJERES, 2008), que la define como: “una mirada analítica que indaga y explica cómo las sociedades construyen sus reglas, valores, prácticas, procesos y subjetividad, dándole un nuevo sentido a lo que son las mujeres y los hombres, y a las relaciones que se producen entre ambos (INMUJERES, 2008: 15).

El artículo se encuentra conformado de cuatro apartados. El primero, detalla la metodología

implementada en esta investigación, en la cual se describe el diseño de la investigación, los criterios de inclusión de la muestra, las técnicas utilizadas para la recolección de información al igual que el proceso de codificación de datos. El segundo apartado, consiste en la presentación de resultados de la investigación. Éste, se encuentra conformado principalmente por viñetas de las entrevistas realizadas en este estudio e interpretaciones de las mismas. Como se podrá observar, el análisis de la información se llevó a cabo de modo comparativo, de tal manera que las experiencias de las mujeres Sugar Baby fueron comparadas con las experiencias de los hombres Sugar Baby. El tercer apartado consiste de una discusión sobre las observaciones de esta investigación. Como se discute a lo largo de éste, las experiencias de cómo se vive el cuerpo en los intercambios sexuales por dinero/regalos distan significativamente entre las y los Sugar Babies. Para llevar a cabo dicha discusión, se utilizan algunos conceptos teóricos sobre el cuerpo y la vivencia de los mismos en intercambios sexuales de Marta Lamas (2002;2014). Finalmente, en el cuarto y último apartado, se describen a manera general las conclusiones de esta investigación y se desarrollan los alcances y limitaciones de la misma.

Metodología

Con el fin de cumplir con el objetivo de este estudio, el cual constaba en conocer las experiencias de personas Sugar Baby en México en relación a su cuerpo en los intercambios sexuales por tiempo, dinero y regalos dentro las relaciones de azúcar, se diseñó un estudio cualitativo con alcance descriptivo-explicativo. Con esto en mente, a través de esta investigación se llevó a cabo un acercamiento con perspectiva de género a las experiencias de las y los participantes, con el fin de encontrar patrones, que, posteriormente, serían interpretados con teoría sobre la vivencia de su cuerpo en intercambios sexuales que impliquen retribuciones monetarias o regalos.

Los criterios de elección de la muestra se decidieron a partir de los objetivos de la investigación, los cuales, eran los siguientes: 1) mujeres y hombres de entre 19 y 39 años de edad nacidos y que residieran en México; 2) tener alguna relación con algún Sugar Daddy o Mommy o haber tenido una por un periodo mínimo de seis meses; 3) auto declararse como Sugar Babies. La muestra fue establecida por medio de un muestreo por bola de nieve. Lo que implicó que se contactara a una persona que cumpliera con los criterios de elección de la muestra, y, posteriormente, ésta proporcionó a las investigadoras de otros

posibles contactos que aceptaron participar en la investigación. El tipo de muestra fue por conveniencia, de manera que las personas que participaron en esta investigación fueron aquellas que optaron ser parte de la misma de manera voluntaria. No se proporcionó ningún tipo de retribución económica a las personas que aceptaron participar en la investigación.

La técnica de recolección de datos consistió en entrevistas narrativas de asociación libre (*free-association narrative interviews*). Este tipo entrevista, fue propuesta por Hollway y Jefferson (2001) con el fin de fomentar que las y los entrevistados narraran historias de vida y experiencias de manera indiscriminada. A comparación de las entrevistas estructuradas o semi-estructuradas, las entrevistas narrativas de asociación libre, se rigen por una serie de temas (o tópicos) que las y los entrevistadores buscan abordar, más no de preguntas. De tal manera que se permite que las personas entrevistadas, hablen de temas que surjan de manera abierta a lo largo de las entrevistas y abordarlos a profundidad.

Para llevar a cabo el estudio, se realizaron un total de ocho entrevistas narrativas de asociación libre de septiembre de 2019 a noviembre de 2020. En específico, se entrevistaron a cinco mujeres y tres hombres que cumplían con los criterios de inclusión. Las entrevistas se realizaron vía Zoom debido a la contingencia sanitaria en México por el SARS-CoV-2. Las últimas tuvieron una duración aproximada de dos horas. Previo a cada entrevista, se envió vía correo electrónico un consentimiento informado el cual explicaba los objetivos de la investigación, que el audio de las entrevistas sería grabado, que las y los participantes podían no contestar algunas de las preguntas si no lo deseaban y que podían retirar su consentimiento en cualquier momento.

Aunque no existía una guía de preguntas con la que se llevarían a cabo las entrevistas, los temas generalmente abordados en las mismas fueron: 1) motivaciones por entablar relaciones de azúcar y las experiencias llevadas a cabo en las mismas, 2) los intercambios sexuales, por tiempo y compañía a través de dinero y regalos, y 3) el contexto familiar, social, laboral y educativo de las y los participantes. Una vez llevadas a cabo las entrevistas y la transcripción de las mismas, se realizó un análisis datos por medio de la triangulación entre las investigadoras y posteriormente, una codificación de los temas y patrones observados.

Los temas principales encontrados en el análisis fueron: 1) las motivaciones de las personas Sugar Baby a entablar relaciones de azúcar; 2)

las experiencias al recibir regalos y dinero por su tiempo, compañía e intercambios sexuales; 3) la experiencia de vivir en secreto el ser Sugar Baby de familiares y amigos; 3) las experiencias con sus Sugar Daddies/Mommies. Para fines de esta investigación, los resultados analizados y discutidos en el siguiente apartado, se enfocan exclusivamente en las experiencias de las y los Sugar Babies sobre los intercambios sexuales por dinero/regalos obtenidos en los mismos por medio de su cuerpo y las vivencias de estos.

Es importante mencionar, que esta investigación se desarrolló con perspectiva de género. Como se mencionó en la introducción de este artículo, el interés de llevar cabo investigación bajo esta perspectiva, nació a partir del interés de conocer y analizar las diferencias en las experiencias de mujeres y hombres Sugar Baby en relación a su cuerpo de manera comparativa. Entendiendo que el cuerpo, y la vivencia del mismo, se encuentra entrelazado por factores sociales, relaciones de poder e ideologías predominantes.

Finalmente, hacemos hincapié en los aspectos éticos establecidos para llevar a cabo la investigación. En primera instancia, las investigadoras declaramos mantener un apego fiel a los testimonios de cada una de las y los participantes. De manera que las narrativas y los datos arrojados en las entrevistas fueron tomados con precaución y analizados de la misma manera. Asimismo, siguiendo el acuerdo de confidencialidad y anonimidad, las investigadoras estamos comprometidas a resguardar la información de las y los participantes para cuidar y proteger su identidad, por lo que los nombres utilizados en las viñetas del análisis de resultados, son pseudónimos.

Análisis de resultados: Cuerpos comprados y cuerpos seducidos por azúcar

A lo largo de este apartado se reportan las experiencias de las mujeres y los hombres Sugar Baby participantes en la investigación. En la primera sección se discuten y analizan las experiencias de las mujeres Sugar Baby en relación a las experiencias de su cuerpo en los intercambios sexuales con Sugar Daddies, en tanto que, en la segunda sección, se discuten y analizan las experiencias de su cuerpo de los hombres Sugar Baby en los intercambios sexuales con sus Sugar Daddies y Mommies.

La compra del cuerpo: experiencias en los intercambios sexuales de las mujeres Sugar Baby en

México

Al relatar sus vivencias como Sugar Babies, las entrevistadas comentaron que decidieron entablar relaciones de azúcar debido a una necesidad meramente económica. En la mayor parte de los casos, las Sugar Babies eran estudiantes universitarias que buscaban que un Sugar Daddy solventara sus estudios completos o de manera parcial. Asimismo, la manera en la que buscaron a un Sugar Daddy, fue por medio de plataformas en Internet o por medio de grupos en redes sociales. Para sustentar lo anterior, se utilizan las viñetas de Manhattan (39 años) y Ruth (24 años) ambas de la Ciudad de México.

En 2009 pasé por una situación muy difícil en muchos sentidos. Económicamente hablando me afectó. Entonces, pues yo ya conocía cómo se movía ese mundo. Entonces, ahí va la primera premisa, que creo que es importante...que es..el din...lo que se considera en...el dinero fácil. Como tener dinero fácil. Entonces, para mi representó una oportunidad de salir de ese obstáculo que se me presentaba en ese momento. O sea, tener ingresos con los que no contaba ¿no? Así que decidí retomar...no me sentí orgullosa (Manhattan).

Este...como estaba en la universidad, entonces no tenía varo [dinero], la verdad como que busqué en mi teléfono y estaba chido y así me salían como muchas veces, y dije ah, como que no está tan mal... (Ruth).

Asimismo, a lo largo de las entrevistas, las mujeres Sugar Baby expresaron que consideraban que al entablar una relación con un Sugar Daddy, sentían que ponían en riesgo su salud física y su seguridad. Principalmente, por no tener conocimiento de las personas con las que se podían involucrar. Además, mencionaron que en las primeras citas con sus Sugar Daddies sentían que ellos las evaluaban para saber si tenían química sexual con ellas o no. Incluso, mencionaron que las invitaciones a salir con ellos, eran una manera “educada” en la que los Sugar Daddies las invitaban a tener sexo. Algo que llamó la atención, es que al describir a sus Sugar Daddies, las entrevistadas se referían a ellos como personas incapaces para vincularse con otras personas, inseguros y reservados. De igual manera, las entrevistadas mencionaron reiteradamente sentir asco y repulsión hacia sus Sugar Daddies. En cuanto a las experiencias sobre los intercambios sexuales con los Sugar Daddies, las entrevistadas mencionaron que éstas las habían llevado a cabo exclusivamente por el acuerdo/arreglo con el Sugar Daddy, no por un interés de tener relaciones sexuales con ellos. A continuación,

se relatan las experiencias de Manhattan y Ruth:

O sea...mmm...como Sugar Baby durante el 2009, me fue de la patada. En el sentido de que nunca conseguí un acuerdo fijo, el acuerdo por lo general es mensual ¿no? Y mmm...bueno, sí...por la parte mensual incluye...no sé...dos salidas. O sea, él te dice..."te quiero ver tantos días y te doy tanto". O sea, más o menos y...mmm, pues me costó mucho trabajo. O sea, incluso cerrar un acuerdo. O sea, fueron varias cenas y los acuerdos no se cerraban. Era como... a él no le latía, a mí no me latía, en fin. Tuve propuestas de una noche y coger, nada más, por...por una buena cantidad y...mmm, pues sí...o sea...te quedas como, te cuestionas mucho creo que parte de ese proceso de saber hasta dónde vas a llegar. Y si estas dispuesta a vivir con las consecuencias con el qué dirán ¿no? (Manhattan).

No, yo creo que, al contrario, o sea, sí lo dejé un rato, pero al contrario ¿no? Como que lejos de dejarlo, como que volvería a hacerlo, pero ya bajo una perspectiva diferente ¿ves? O sea, en cuanto de que, por ejemplo, no tendría una cita ahorita con alguien que no conozco ¿no? O sexual, por ejemplo, mi propuesta es primero es conocerlo, y sobre eso ya ver si hay química y dinero. Hace poco conocí a un señor, como de 50, no tiene ni 50, como un poco más joven. Y ya le dije, este, que me de cash [dinero]. Y, entonces, es una persona con solvencia no como alguien que junta como puede y no hubo esta como condición como de a ver...no es como que me de los miles de pesos, pero es una aportación ¿no? (Ruth).

Como se demuestra en las viñetas de Manhattan y Ruth, los intercambios sexuales que llevaron a cabo con sus Sugar Daddies, fueron posteriores a un acercamiento y encuentro con el Sugar Daddy y a un arreglo económico con el mismo. Incluso, en el caso de Ruth, al relatar su experiencia más reciente con un Sugar Daddy, mencionó que lo primero que le pidió o que quería saber, es si él tenía dinero para pagarle. En el caso de Manhattan, ella relató una anécdota en que un Sugar Daddy le ofreció dinero exclusivamente para tener relaciones sexuales. Lo anterior nos hace reflexionar sobre la manera en la que las Sugar Babies viven su cuerpo. De tal manera en la que estos se entienden y viven como objetos para ser comprados por dinero, regalos y salidas a comer o a cenar. Algo interesante, es que a pesar de que las entrevistadas mencionaron que dentro de sus encuentros previos a los intercambios sexuales ellas buscaban al igual que los Sugar Daddies saber si sentían química sexual con los últimos, como se mencionó anteriormente, describían a éstos con asco

y repulsión. Lo último, podría ser interpretado a que, aunque exista de alguna manera en las Sugar Babies una idea de libertad por elegir tener o no intercambios sexuales con los Sugar Daddies, los intercambios sexuales se viven de una manera forzada y con alguien con quien no querían tener un encuentro sexual, sino exclusivamente, con alguien que quería poseer su cuerpo como un objeto sexual.

Aunado a lo anterior, las Sugar Babies entrevistadas hicieron alusión a sentir temor de ser violentadas física, sexual o psicológicamente por sus Sugar Daddies. Esto, como resultado en primer lugar, de escuchar diariamente las alarmantes cifras de mujeres asesinadas o violentadas en México. En segundo, porque algunas de las entrevistadas sufrieron de contagios de enfermedades por transmisión sexual o bien, porque sentían que los arreglos/acuerdos con sus Sugar Daddies eran constantemente ilusorios, ya que los últimos tendían a romperlos. Para ejemplificar lo anterior, se relata la experiencia de Manhattan:

O sea, con la situación tan grave que tenemos aquí en México respecto a los feminicidios...O sea, es un ¡qué?! O sea, no sabes qué te va a pasar... O sea ¿va a resultar un alcohólico, golpeador, abusivo, violador? No lo sabes y, entonces...te la estás jugando. Y así como yo me la jugué, se la están jugando otras chavas, y eso es bien triste porque, no sé si en otros lados suceda también así, es como la famosa prueba de amor ¿no? Si me amas...¿qué onda? Es como, si quieres que tú y yo tengamos un acuerdo, tienes que cumplir con estos requisitos...y bueno...si te va bien hay daddies que incluso te pagan como...te dan ese incentivo de... no te preocupes, te voy a pagar la noche. O sea, la prueba y ya...depende de cuánto se negocie. Pero así funciona más o menos (Manhattan).

Como se relata en la viñeta anterior, tanto Manhattan como otras entrevistadas, mencionaron sentirse temerosas e inseguras al no tener conocimiento de quién sería en realidad el Sugar Daddy que les contactaba o quería conocer. Algo en lo que la mayoría de las entrevistadas hizo hincapié, fue en lo reservados y discretos que eran los Sugar Daddies, esto debido que estaban casados o con hijos. Finalmente, las Sugar Babies hicieron hincapié en que ninguna amiga/amigo, familiar o conocido sabía que ellas eran Sugar Babies. Para ellas, era sumamente importante vivir en secreto sus relaciones con los Sugar Daddies. Lo último, por el temor a ser juzgadas o que fueran reconocidas por llevar a cabo intercambios sexuales por dinero y regalos.

La seducción del cuerpo y su posterior compra: experiencias en los intercambios sexuales de los hombres Sugar Baby

Al relatar las historias sobre cómo conocieron a sus Sugar Daddies y Mommies, los participantes mencionaron que esto se dio de una manera casual e inintencionada. De manera que fue a partir del acercamiento inicial por parte de los Sugar Daddies y las Sugar Mommies que ellos les conocieron. Para ejemplificar esto, a continuación, se relatan las experiencias de Aldo (27 años) y Héctor (26 años), ambos de la Ciudad de México.

Entonces ahí los vi, ¿no? [...] Y cada semana los veía, los veía, los veía. Y un día, este... pues entro y me saludan y yo, así como de "Ah, pues hola" ¿no? Y este, y me dicen, así como de "¡Ay, ven!" Y yo así de "Ay, no. Qué miedo", ¿no? O sea, ya los había ubicado pero la verdad sí como que me sacó de onda. Y ya me acerqué y me dijeron, así como de "hoy nosotros te invitamos el café". Y yo así, como de "Mmm. Ok, ¿gracias?" Pues nada más dije, así como de "Ay, pues, no..." O sea, la verdad no sabía qué, como estaba como nervioso. Porque dije "Ay, pues no los conozco". O sea, nos hemos visto nada más, pero pues nunca hemos hablado y no sé, ¿no? Y pues igual, eran muchísimo más grandes, sí dije, así como "Órale" (Aldo).

...iba con una amiga y, le estaba sirviendo whisky. Como que teníamos intereses en común y así, este... y me dijo [la Sugar Mommy] que si le podía dar mi teléfono como para que le hiciera una reserva para otro día o esa onda. Y se lo pasé y, me escribió así "¡ah! ¿qué onda?" porque no vivía aquí en el D.F., vivía en otro estado... y así de "oye, cuando vaya, pues, te aviso, me haces una reserva". Y de repente, decía "oye, qué día vas a descansar porque tal día..." Y "te invito a echar unas chelas o, vamos a comer", o así... pero era como en plan de amigos, según yo, pero, pues como que siempre, pues le gusté desde un principio, y, así empezó a ser. Como que fue bastante casual... o sea, no fue como que me dijera "oye, eh, te invito a salir y te compro lo que quieras" ¿no? Entonces fue como, paulatinamente todo esto y, y así se llevó (Héctor).

Posterior al primer acercamiento de los Sugar Daddies y las Sugar Mommies, los participantes relataron que éstos fueron proporcionándoles obsequios para acercarse a los mismos. En el caso de Aldo, sus Sugar Daddies comenzaron por comprarle cafés previo a encontrarlo en una cafetería donde se conocieron, en tanto que en el caso de Héctor, su Sugar Mommy le pidió su teléfono y posterior a una serie

de intercambios de mensajes, ésta comenzó a hacerle regalos y a invitarlo a diferentes lugares para salir con él. Finalmente, en el caso del Sugar Baby Fausto, su Sugar Mommy después de conocerlo en una fiesta, lo invitó a bailar y posterior a varios encuentros con él, le propuso un acuerdo por intercambios sexuales.

En contraste con las mujeres, los hombres Sugar Baby no buscaron de manera activa a sus Sugar Daddies o Mommies, sino que fueron los últimos quienes realizaron un primer acercamiento. Y a pesar de que al igual que las Sugar Babies, los hombres tuvieron una experiencia similar en el primer encuentro o "primer cita", ellos no mencionaron las motivaciones económicas para entablar una relación de azúcar. Para demostrar lo anterior, se utiliza la viñeta de Héctor:

Sí, o sea, como que lo tenía bastante claro. O sea, como que era así, de hecho, más bien, a mí me... me costó mucho entrar, tener click de que estaba yo haciendo eso, porque te digo, fue muy casual, o sea, nunca fue de que: oye, si vienes te voy a dar dinero, y si vienes te voy a comprar cosas, y si vienes tal cosa ¿no? O si te quedas conmigo, o así. Fue como que nada más me daba las cosas ¿no? (Héctor).

En cuanto a las experiencias de convivencia como en los encuentros sexuales con sus Sugar Daddies y Mommies, los participantes relataron sentirse acogidos, cómodos y a gusto con éstos. De igual manera, los Sugar Baby no expresaron sentir temor, mucho menos asco o repulsión hacia ellas y/o ellos. Para fundamentar la idea anterior, se integran las viñetas de Aldo y Fausto:

O sea, y ya total fuimos a cenar. O sea, obviamente yo no pagué nada, lo único que pagué fue mi rol de mi casa a casa de ellos, que fue en metro, cinco pesos. Y ya, ellos pagaron así todo. La comida, postres, todo. Y ya. Pues fuimos a su casa y pues obviamente tuvimos un trío y este, y ya. Pues la verdad sí me la pasé bien, o sea como que sí fueron muy como... ¿acogedores? Como que estuviera ahí en casa de ellos, este, y pues sí no fue nada más como de "Pues ya cogimos, ya güey". O sea, no fue eso (Aldo).

Y, nuevamente llegamos a su casa, pasó lo que tenía que pasar y al día siguiente, este, me dijo "te voy a ser bien sincera", y me explico tal cual ¿no? "A mí me interesa únicamente... yo tengo familia, yo tengo esposo, yo tengo hijos, o sea, mi esposo está completamente enterado de esto, yo tengo hijos, o sea, tenemos como una relación muy formal, muy abierta, este, y quisiera formalizar algo más

contigo”. Yo, cuando dijo formalizar, yo pensé que hablaba de una relación, o sea, como de novio y novia o pareja, pues no. Ella continuó hablando y me dijo “quiero como formalizar esto, quiero que tengamos un trato, yo tengo a mi esposo, tengo a mis hijos, yo no necesito como nada emocional tuyo, pero, pues sí que nos encontremos de vez en cuando y, este... que tengamos un trato ¿no? Básicamente un trato sexual”. Y en primera me sacó de onda porque, pues por el estereotipo ¿no? siempre se entiende que es el hombre quien es el Sugar Daddy, y la mujer no... entonces, eso me sacó de onda... como ¡Ay, güey!, o sea, había escuchado hasta leyendas (Fausto).

En comparación con las experiencias vividas por las mujeres Sugar Baby, los hombres experimentaron en primera instancia, sorpresa al encontrarse vinculados en una relación de azúcar. Como se mencionó anteriormente, los hombres Sugar Baby no buscaron una relación de azúcar, sino que ésta, se dio de alguna manera casual. Al relatar los primeros encuentros con sus Sugar Daddies y Mommies, los entrevistados, mostraron cierta excitación al saberse deseados por una persona mayor a ellos. Asimismo, relataron sus encuentros sexuales como placenteros y no como actos forzados. A pesar de que ellos tampoco tenían conocimiento tal cual de sus Sugar Daddies o Mommies, los hombres Sugar Baby en ningún momento mencionaron sentir temor a ser violentados física, sexual o psicológicamente.

O sea, nunca llegué a pensar mal de ella, justo porque siempre fue muy abierta. O sea, fue el, yo tengo esposo, yo tengo hijos, no te entrometas, mi esposo sabe que hago esto, él está completamente de acuerdo con esto, tenemos un trato. Este, el estilo de vida que llevaba, te digo, por su casa y este tipo de cosas, obviamente tenía dinero, pero independientemente de tener dinero, se veía que era como un lugar limpio [...] entonces, pues la verdad nunca llegué a pensar mal de ella. Aparte, este tipo de cosas, como de detallitos que me daba además el dinero, era como ¡ah, qué chido! o sea, se ve que no es nada más... como un deal de dinero, entonces, y además, te digo que la llegué a conocer en estas pláticas post-sex, entonces, me cae muy bien, es muy buena persona [...] Entonces, la verdad es que pensaba muy bien de ella, pienso todavía muy bien de ella (Fausto).

Finalmente, los hombres Sugar Baby describieron a sus Sugar Daddies y Mommies con calificativos positivos, tales como “buena onda”, “buena persona”, “acogedores”. Incluso, el Sugar Baby Fausto mencionó que él en realidad no

tenía interés por el dinero y hubiera aceptado los encuentros sexuales con su Sugar Mommy sin que existiera un componente monetario. En términos de cómo vivieron su cuerpo en la relación con los Sugar Daddies y las Sugar Mommies, los entrevistados los experimentaron como cuerpos deseados y seducidos. De manera en que éstos no fueron objetos para ser comprados.

Conclusiones

En el apartado anterior, se mostraron los relatos de mujeres y hombres Sugar Baby y sus experiencias en los intercambios sexuales con los mismos. Como se discutió previamente, las mujeres Sugar Baby mencionaron buscar activamente una relación de azúcar a partir de motivaciones económicas. Mientras que los hombres se encontraron de alguna manera envueltos en una relación de azúcar después de haber sido seducidos por sus Sugar Daddies/Mommies. Asimismo, la manera en que los cuerpos de las mujeres Sugar Baby se mostraron y fueron observados previo a los encuentros con sus Sugar Daddies, fueron a través de fotografías en plataformas de Sugar Babies y Sugar Daddies/Mommies. Incluso, en fotografías enviadas vía mensajes telefónicos. Éstos, fueron cuerpos que se mostraron activamente y con la intención de ser observados y adquiridos por medio de cenas, comidas, dinero y regalos.

El hecho de que las mujeres Sugar Baby hayan recurrido a mostrar sus cuerpos como objetos a la venta y de llevar a cabo intercambios sexuales por dinero/regalos, nos hace pensar en la postura de Alabao (2018) en cuanto a la necesidad de recurrir a la venta del cuerpo como una manera de obtener ingresos. De acuerdo a la autora, las desigualdades estructurales entre mujeres y hombres ha propiciado la venta del cuerpo y los intercambios sexuales por dinero/regalos de las mujeres como una forma para sustentarse económicamente. Siguiendo esta línea, Lamas (2014) plantea que, aunque el trabajo sexual y los intercambios sexuales por dinero/regalos han sido discutidos por distintos autores quienes subrayan que existe una elección por las mujeres que deciden llevar a cabo estos intercambios, elegir no significa una total autonomía. De manera que, en muchas ocasiones, aunque las mujeres que decidan llevar a cabo intercambios sexuales por dinero/regalos se asuman con autonomía y agencia para llevarlos a cabo, pueden existir la decisión y la explotación en el mismo fenómeno (Lamas, 2014). Ante lo anterior, podemos por lo tanto pensar también sobre las descripciones de las Sugar Baby entrevistadas sobre sus Sugar

Daddies. Como se mencionó previamente, ellas refirieron sentir asco y repulsión hacia los mismos, de manera que los encuentros con ellos, así como sus cuerpos, fueron forzados a vivir una experiencia que no fue del todo placentera, pero que traía beneficios económicos.

De igual manera, las Sugar Babies mencionaron sentir inseguridad, temor y preocupación por no saber con qué persona se podrían enfrentar. Lo último no solamente por la violencia de género que se vive en México hacia las mujeres, sino también porque a través de experiencias de primera mano, fueron violentadas de manera física, verbal o psicológica. Lo anterior, podría deberse a que, al poner sus cuerpos a disposición y a la venta, éstos, se convierten en objetos y posesiones absolutas para sus Sugar Daddies. Incluso, el hecho de que se pague el encuentro sexual por adelantado (como se relató en la viñeta de Manhattan) crea en la dinámica y relación entre ambos, la alusión de que se ha obtenido algo, un objeto, que no tiene voz, voto ni decisión. Como lo propone Lamas (2002), las relaciones humanas y corporales se establecen principalmente a partir de relaciones de poder. Por lo que la violencia física, psicológica y verbal que experimentan las Sugar Babies, se pueden entender precisamente por las relaciones de poder ejercidas hacia ellas y hacia sus cuerpos.

Tanto las dinámicas sexuales como las motivaciones de las mujeres Sugar Baby por entablar una relación con un Sugar Daddy, estaban compuestas por sentimientos de ambivalencia. Como se mostró en algunas de las viñetas, las mujeres Sugar Baby se encontraban atrapadas en una paradoja emocional al querer y no querer entablar una relación de azúcar y en realizar intercambios sexuales con sus Sugar Daddies. Las Sugar Babies sentían, por una parte, culpa o remordimiento por haber entablado una relación de azúcar, sin embargo, al preguntarles si volverían a llevarlas a cabo, en algunas ocasiones mencionaron que lo volverían a hacer, tal como en el caso de Ruth. Por otra parte, ellas hicieron hincapié en vivir las relaciones con sus Sugar Daddies en secreto. Como propone Lamas (2014), el motivo por el que muchas mujeres presenten vergüenza y dificultad para asumir que llevan a cabo intercambios sexuales por bienes monetarios, deviene principalmente del estigma y las discriminaciones que se enfrentan mujeres dedicadas al trabajo sexual. Asimismo, por la doble moral que se vive a raíz de las estructuras patriarcales ya que “la sexualidad de las mujeres es valorada de manera distinta de la de los hombres” (Lamas, 2014).

En cuanto a las experiencias de los hombres

Sugar Baby, a pesar de que ellos también fueron invitados a cenar o a comer, o el hecho de que también recibieron regalos previos a los intercambios sexuales que tuvieron, sus cuerpos, no fueron expuestos ni mostrados en plataformas con intención de que fueran observados para entablar una relación de azúcar. De tal manera que ellos no buscaron activamente a un Sugar Daddy o Mommy, sino que éstos, fueron en primera instancia, observados como personas a quién seducir y no como objetos. Como se demostró en la viñeta de Héctor, él mencionó que sintió que su Sugar Mommy sentía atracción por él. Lo último, es interpretado a que los hombres Sugar Baby vivieron su persona y su cuerpo como deseados. A lo que nos referimos con esto, es que los hombres Sugar Baby no ofrecieron su cuerpo en primera instancia, por lo tanto, se llevó a cabo un juego de seducción entre ellos y los Sugar Daddies/Mommies. Incluso, el hecho de que los hombres Sugar Baby no mencionaran sentirse inseguros, en riesgo o con temor de vincularse sexualmente con sus Sugar Daddies o Mommies, puede ser interpretado a que ellos no se sintieron cosificados en un principio, sino como personas seducidas. De alguna manera los hombres Sugar Baby sentían que podían decidir, ya que ellos no buscaban una remuneración económica por su tiempo, compañía o intercambio sexual. Lo anterior, se podría interpretar con que la simbolización y la vivencia del cuerpo (o de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres) que, de acuerdo a Lamas, “toma forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo” (Lamas, 2002: 8). De igual manera, el asombro o la sorpresa que sintieron los Sugar Babies al reconocer que llevaban intercambios sexuales por dinero/regalos o que su cuerpo, había sido comprado por mujeres (Sugar Mommies), se generó a partir de la ruptura a las estructuras o del orden social arraigado en los mismos. El cual de acuerdo a Lamas (2002), además de ser tomado como el “natural”, es obtenido por “la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo, y, por otro, de las estructuras inscritas en los cuerpos y en las mentes” (Lamas, 2002: 9).

Finalmente, como lo propone Lamas, las leyes sociales, se inscriben invariablemente en el cuerpo. De manera que las interacciones del día a día, se registran en los cuerpos, en las desigualdades estructurales y en las relaciones poder. Asimismo, los seres humanos introyectan estas leyes y las hacen parte de su cuerpo. Y, finalmente esta dinámica o inscripción de ley, se verá en la reproducción, representación, regulación y represión del mismo (Lamas, 2002).

Los resultados de este estudio proporcionan información sobre mujeres y hombres Sugar Baby en México y la manera en la que experimentan su cuerpo a partir de los intercambios sexuales con Sugar Daddies/Mommies. De manera que, por medio de las viñetas presentadas, se proporcionó un acercamiento desde la perspectiva de género a las experiencias y subjetividades de mujeres y hombres Sugar Baby su cuerpo en los intercambios sexuales por dinero/regalos.

En cuanto a las limitaciones de esta investigación, nos encontramos a que aunado a que se llevó a cabo durante la contingencia sanitaria por el SARS-CoV-2, lo cual generó que no se pudieran realizar entrevistas de forma presencial, el hecho de que estos intercambios y relaciones se encuentren estigmatizadas a nivel social, repercutió al querer contactar, conocer y entrevistar a mujeres y hombres Sugar Baby. A pesar de que las entrevistas arrojaron información relevante sobre las experiencias de estas personas, el número de la muestra no permite que los resultados de esta investigación se generalicen. Asimismo, se debe de tomar en cuenta de que la investigación fue llevada a cabo exclusivamente en México. Por lo que sería importante conocer las experiencias de mujeres y hombres Sugar Baby de otras partes del mundo para comparar los resultados de este estudio. Asimismo, para hacer esta investigación más complementaria, sería interesante que se llevara a cabo investigación sobre las experiencias y subjetividades de los Sugar Daddies y las Sugar Mommies también.

Como se mencionó en la metodología de este artículo, el alcance de esta investigación fue descriptivo-explicativo. De forma que se utilizaron las aportaciones teóricas de Marta Lamas para aproximarnos a las experiencias y subjetividades de las personas entrevistadas. A pesar de consideramos que las aportaciones de Lamas son las más valiosas para entender la vivencia del cuerpo a partir de la perspectiva de género, consideramos que estos intercambios sexuales y las vivencias de los mismos, podrían ser interpretadas bajo otras posturas y teorías. De manera que invitamos a la comunidad académica y científica investigar este fenómeno y a las personas que adentran en ellas para tener conocimientos multidisciplinarios y que no se queden exclusivamente en el humor o en el tabú.

Referencias bibliográficas

ALABAO, N. (noviembre 15, 2018). "El sexo para las mujeres ha sido siempre un trabajo [en

línea]". CTXT Contexto y Acción. Recuperado el 12 de agosto de 2021 de <https://ctxt.es/es/20181114/Politica/22841/silvia-federici-el-sexo-ha-sido-un-trabajo-para-las-mujeres.htm>

BAJAJ, M. (2009). "Sugar Daddies and Danger of Sugar: Cross Generational Relationships, HIV/AIDS, and Secondary Schooling in Zambia." *Gender, Equality and Education from International and Comparative Perspectives*, (10), 123-143 [https://doi.org/10.1108/S1479-3679\(2009\)0000010007](https://doi.org/10.1108/S1479-3679(2009)0000010007)

CHOUDHURY, S.M. (2010). "As prostitutes, we control our bodies': perceptions of health and body in the lives of establishment-based female sex workers in Tijuana, Mexico". *Culture, Health & Sexuality*, 12(6), 677-698 [10.1080/13691051003797263](https://doi.org/10.1080/13691051003797263)

CORDERO, B. (2015). *Sugar culture and seekingarrangement.com participants: what it means to negotiate the power and the agency in sugar dating* (tesis de maestría). Universidad del Estado de California, Sacramento. Recuperado en marzo 19 de 2021 de <http://csus-dspace.calstate.edu/handle/10211.3/159309>

DORIA OROZCO, T. (septiembre 17, 2019). "El cuerpo, las redes sociales y el régimen de la voluptuosidad, la nueva era de prototipos: Una crítica a la despersonalización" [en línea]. *Universidad Cooperativa de Colombia*. Recuperado el 12 de agosto de 2012 de <https://www.ucc.edu.co/noticias/conocimiento/ciencias-sociales-derecho-y-ciencias-politicas/cuerpo-redes-sociales-y-regimen-de-voluptuosidad-nueva-era-de-prototipos>

HOLLWAY, W., JEFFERSON, T. (2001). *Doing Qualitative Research Differently: Free Association, Narrative and the Interview Method*. Londres: SAGE.

Instituto Nacional de las Mujeres (2008). *Guía metodológica para la sensibilización en género: Una herramienta didáctica para la capacitación en la administración pública* [en línea]. Recuperado el 18 de agosto de 2021 de http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100973.pdf

LAMAS, M. (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Taurus.

LAMAS, M. (2014). "¿Prostitución, trata o trabajo?" [en línea]. *Nexos*. México. Recuperado el 11 de agosto de 2021 de <https://www.nexos.com.mx/?p=22354>

LAWSON, H., LECK, K. (2006). "Dynamics of Internet Dating". *Social Science Computer Review*. 24(2), 189-208. DOI <https://doi.org/10.1177/0894439305283402>

LE BRETON, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

LENZE, T.A. (2020). *Student Sugar Dating: Sugar Babies' Perceptions of Their Decisions to Begin,*

Continue, or Desist. Tesis de Maestría. Bowling Green State University. Recuperado el 12 de agosto de https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_etd/send_file/

Citado. HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Natalia; GARCÍA MOLINA, Mariana y PACHECO HERNÁNDEZ, Thalía Lilán (2022) "Cuerpos comprados y cuerpos seducidos con azúcar: un análisis sobre los intercambios sexuales entre Sugar Babies y Sugar Daddies/Mommies en México" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°40. Año 14. Diciembre 2022- Marzo 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 34-44. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/477>

Plazos. Recibido: 01-09-2021. Aceptado: 23-09-2022

El muro de la memoria 8M 2021. Estéticas colectivas, afectos y cuerpos en resistencia

The remembrance wall 8M 2021. Collective aesthetics, affections and bodies in resistance

Edith Flores Pérez*

Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México
eflores@correo.xoc.uam.mx

Carolina Peláez González**

Departamento de Relaciones Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México
carolynapg@gmail.com

Resumen

El artículo analiza las prácticas estético-políticas feministas durante el 8 de marzo de 2021, en la conmemoración por el Día Internacional de la Mujer en la Ciudad de México. En víspera de la marcha, el Estado cercó el perímetro de Palacio Nacional con un muro de metal para evitar confrontaciones según lo dijo el discurso oficial. A través del análisis de los recursos expresivos y las prácticas estético-políticas, corporales y afectivas de la protesta feminista que detonó la colocación de las vallas metálicas, identificamos tres estéticas-en-las-calles que impugnaron su instalación y el mensaje del Estado: 1) Una estética de las demandas feministas escritas en el edificio-cuerpo del Palacio Nacional, 2) La intervención colectiva del muro de metal y su resignificación como muro de la memoria de las víctimas de feminicidio, y 3) La estética de la rabia y la indignación en el enfrentamiento de los cuerpos de las mujeres que intentaron derribar las vallas y los cuerpos de la policía que resguardaban el Palacio Nacional. Se analiza la puesta en escena de estéticas colectivas, afectos y cuerpos en resistencia que posibilitaron la reapropiación y resignificación colectiva del sentido y el sentimiento de la protesta del 8M 2021.

Palabras clave: Protesta social; Afectos; Cuerpos; Emociones; Feminismos

Abstract

The paper analyzes feminist aesthetic-political practices during the 8th of March 2021 commemoration for the International Women's Day in Mexico City. The government fenced the perimeter of the National Palace with a metal wall on the eve of the demonstration, to avoid confrontations, as stated in the official discourse. By means of analyzing the expressive resources and the aesthetic-political, corporal and affective practices of the feminist protest, triggered by the placement of the metal fences, we identify three aesthetics-in-the-streets that impugned their installation and the State's message: 1) An aesthetics of feminist demands inscribed in the building-body of the National Palace, 2) The collective intervention of the metal wall and its resignification as a remembrance wall for the victims of femicide, and 3) The aesthetics of rage and indignation in the confrontation of the bodies of the women who attempted to tear down the fences and the bodies of the police guarding the National Palace. The staging of collective aesthetics, affections and bodies in resistance, that enabled the reappropriation and collective re-signification of the sense and feeling of the 8M 2021 protest is analyzed.

Keywords: Social Protest; Affections; Bodies; Emotions; Feminisms

* Doctora en Psicología con especialidad en Psicología Social por la Universidad Nacional Autónoma de México. Post doctorado en el Programa Subjetividad y Sociedad de la Facultad de Estudios Superiores Iztacala, de la misma universidad. Docente e investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Coordinadora del Cuerpo Académico "La producción social del cuerpo, las emociones, los sentidos y la afectividad". Líneas temáticas: cuerpo, género y sexualidad; espacio urbano y violencia hacia las mujeres; afectividad y emociones; metodologías cualitativas. <https://orcid.org/0000-0003-4545-1529>

** Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, A.C. Maestra en Estudios de Género por la misma institución. Docente e investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Miembro del Cuerpo Académico "La producción social del cuerpo, las emociones, los sentidos y la afectividad". Líneas temáticas: sociología de las emociones y los sentidos, género y mercados de trabajo, metodologías de investigación cualitativa y Teoría del Actor-Red. <https://orcid.org/0000-0001-5592-951X>

El muro de la memoria 8M 2021. Estéticas colectivas, afectos y cuerpos en resistencia

Introducción

En los últimos años, México ha experimentado una movilización masiva de protestas feministas para exigir un alto a las diversas formas de violencia sistemática hacia las mujeres y las niñas. Las acciones colectivas han cobrado mayor visibilidad y fuerza política a través del soporte y la interacción continua del activismo en los espacios públicos y las redes virtuales, y el impulso sostenido por una larga lucha de las mujeres y el movimiento feminista. La exigencia de acciones para prevenir, atender y sancionar la violencia feminicida¹ y otras múltiples violencias ocupa hoy un lugar central en la agenda del feminismo en nuestro país, en un contexto político y social donde impera la impunidad y la falta de acceso a la justicia.

Las más recientes acciones políticas feministas del año 2020 como la conmemoración del 8 de marzo por el Día Internacional de la Mujer (8M 2020)² y el paro nacional de mujeres el 9 de marzo #UnDíaSinNosotras (9M 2020) son representativas del ímpetu y la reemergencia política del feminismo de carácter principalmente joven; incluso han sido consideradas como las protestas más multitudinarias de los últimos tiempos en nuestro país. Las acciones colectivas feministas han logrado colocar cada vez más sus reclamos en el debate público, visibilizar la diversidad de alianzas entre las mujeres y el sentido

1 En nuestro país, once mujeres en promedio son asesinadas al día según cifras del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNSP). Consultado en: <https://www.gob.mx/sesnsp/articulos/informacion-sobre-violencia-contra-las-mujeres-incidencia-delictiva-y-llamadas-de-emergencia-9-1-1-febrero-2019>.

2 Una de las características de los últimos años de la movilización feminista ha sido la continua resignificación y recuperación del 8M de la mercantilización del día de las mujeres; el 8M se ha convertido a nivel global en un ala-rido contrasistémico. El 8M en el movimiento del territorio latinoamericano ha retumbado con el sonido del #Niunamás mexicano al #Niunamenos argentino (Millán, 2020).

de sus demandas.

En este escenario de intensas movilizaciones feministas, la crisis sanitaria generada por la pandemia de coronavirus irrumpió con las medidas de aislamiento, confinamiento doméstico y distanciamiento social para contener la propagación del virus. La trascendencia de la afectación social y subjetiva de la pandemia nos llevó a preguntarnos ¿Cómo la crisis sanitaria afectaría el impulso de las movilizaciones feministas?, ¿cómo se reconfigurarían las acciones políticas feministas, sus prácticas afectivas y corporales en un contexto de distanciamiento social?, ¿qué recursos expresivos se activarían?, ¿en qué formas las actoras colectivas pondrían en escena sus demandas?

El objetivo de este artículo es analizar los recursos expresivos y las prácticas estético-políticas, corporales y afectivas durante la conmemoración del 8M 2021 en la Ciudad de México (CDMX). En particular, analizamos las estéticas colectivas detonadas por la colocación inédita de vallas metálicas que el actual gobierno mandó instalar en el perímetro de diversos edificios y monumentos históricos, entre ellos, el edificio del Palacio Nacional ubicado en el zócalo capitalino, lugar de reunión y punto de encuentro del mítin de la conmemoración feminista que tuvo lugar en medio de la crisis sanitaria y las medidas de confinamiento y distanciamiento social.

En el marco de una sociología de los cuerpos/emociones y el análisis de la dimensión estético-política de la protesta feminista, indagamos las articulaciones entre las *estéticas-en-las-calles*, los *recursos expresivos* y las prácticas corporales y afectivas como claves analíticas en el estudio de la acción colectiva (Scribano, 2003; Scribano y Cabral, 2009). La estrategia metodológica³ consistió en el

3 El trabajo de campo se inserta en una investigación más amplia que incluye también entrevistas grupales a colectivas feministas que se crearon durante la pandemia por Covid-19, así como diversas estrategias de etnografía

registro de notas de campo de la asistencia a la marcha del 8M 2021 y una serie de entrevistas⁴ a mujeres⁵ que participaron de manera presencial y a través de sus redes sociales en la movilización feminista. Once entrevistas a profundidad y dos entrevistas grupales con mujeres que asistieron a la marcha, así como tres entrevistas grupales con mujeres integrantes de diversas colectivas feministas conforman el *corpus* de análisis cualitativo de este trabajo. En adelante, nos referiremos a las mujeres entrevistadas como colaboradoras de la investigación.

El artículo se organiza de la siguiente forma. Primero presentamos algunas claves teóricas para el estudio de la dimensión estético-política de las acciones colectivas y los recursos expresivos. En segundo lugar, describimos la puesta en escena de tres *estéticas-en-las-calles* y el repertorio de *recursos expresivos* que impugnaron las vallas metálicas colocadas por el gobierno durante la conmemoración del 8M 2021: 1) una estética de las demandas feministas en el *edificio-cuerpo* del Palacio Nacional, 2) la estética colectiva que disputó el denominado *muro de paz* con el *muro de la memoria* de las víctimas de feminicidio en México, y 3) la *estética-en-la-calle* de la rabia y la indignación cuya dramaturgia escenificó el enfrentamiento entre los cuerpos de las manifestantes y el cuerpo de la policía que resguardaban el Palacio Nacional. Para finalizar, planteamos algunas reflexiones en torno a la reapropiación y resignificación colectiva del sentido y el sentimiento de la protesta del 8M 2021.

Estéticas-en-las-calles y recursos expresivos de la acción colectiva

La premisa que estructura este trabajo es que las conexiones entre *estética* y *política* son indisolubles y son centrales ante las diversas formas de significar y escenificar lo político (Scribano y Cabral, 2009). En consonancia con Scribano (2003) partimos de recuperar la concepción de *estética* referente a la vida sensible del sujeto y su potencial creador de digital para la conformación de un corpus de materialidades digitales creadas y puestas en circulación en las redes sociales de las colaboradoras de la investigación, antes, durante y después de la movilización del 8M 2021.

4 En la realización de entrevistas agradecemos la participación de Deyanira Morales, estudiante de la Maestría en Estudios de la Mujer; Jessica Martínez y Paulina Arredondo, estudiantes del Proyecto de Servicio Social Estudios sobre corporalidad, género, sexualidad y emociones, de la UAM-Xochimilco.

5 Todas las mujeres participaron en las entrevistas de manera voluntaria y bajo un pacto de confidencialidad de su identidad.

nuevas sensibilidades, sobre todo cuando interesa estudiar la dimensión estética de la protesta y su vinculación con lo conflictual como rasgo fundante de toda acción colectiva (Cervio y Guzmán, 2017). En esta dirección, la estética como política de los sentidos posibilita formas heterodoxas de acción, prácticas estético-políticas, corporales y afectivas sobre las que se construye la acción en general y los episodios de la protesta social en particular, en una red conflictual. Como sostienen Scribano y Cabral (2009: 135) “la estética deviene política de los sentidos, heterodoxa y abridora de mundos que se hacen palpables en (y a través de) esa misma práctica”.

Para el estudio de la dimensión estético-política de la protesta feminista que analizamos en este artículo tomamos como eje los aportes teórico-metodológicos que Scribano (2003), Scribano y Cabral (2009) y Cervio y Guzmán (2017) han desarrollado en diversas investigaciones en torno a la acción colectiva, con base en una mirada procesual, relacional y situada del conflicto que incorpora la *expresividad* de la protesta social, vinculada con las disputas por la visibilidad y el proceso de enmarcado de la acción social.

De acuerdo con Scribano (2003) el análisis de la acción colectiva implica tres niveles que posibilitan la articulación entre estructura y proceso:

1) Las *redes de conflicto* preceden y operan como trasfondo de las protestas, al tiempo que actúan en la redefinición de las posiciones de los agentes y el sentido de sus acciones dando *forma* a la acción social.

2) La *estructuración espacio-tiempo* a partir de tres momentos que conforman la protesta: a) los *episodios* evidencian la procesualidad de la acción colectiva, b) las *expresiones* del conflicto son las acciones que concentran la pugna en juego y reorientan la red conflictual, y c) las *manifestaciones* son las acciones colectivas —fugaces o permanentes— que observamos como la *forma* de la protesta. Resultan de la redefinición de *episodios* y *expresiones* del conflicto en el espacio público que el colectivo muestra como mensaje de visibilidad, en ellas se condensa y reproduce la identidad de los actores y la batalla por la apropiación de sentido (Scribano, 2003).

3) Los modos de *expresividad* de la protesta refieren las formas en que los actores anudan *metas*, *decisiones*, *inversiones emocionales* y *recursos expresivos*.

La protesta social es entendida como el momento de visibilidad de la acción colectiva, esto es,

la externalización de las redes de conflicto y la puesta en escena colectiva de *recursos expresivos* que los actores colectivos elaboran para expresar un conflicto en coordenadas espacio-temporales determinadas (Cervio y Guzmán, 2017).

En esta perspectiva, *forma, mensaje y densidad significativa* de la protesta se articulan en el proceso de la construcción-selección-recreación de los recursos expresivos. La *forma* de la protesta entrama los *recursos expresivos*, las relaciones espacio-tiempo que los agentes producen y las construcciones de audiencias. A través del análisis de los *recursos expresivos* podemos comprender el valor central que adquiere la *forma* de la protesta. En su puesta en escena, los actores son movilizados por una sensibilidad y una disposición significativa, corporal y afectiva en la elaboración y selección de recursos.

La *expresividad* de los recursos implica el juego de las *inversiones emocionales* que permite a los sujetos reconocerse, configurar sus estrategias y potencialidades cognitivas de acción (Melucci, 1999). Las apuestas emocionales y los apoyos afectivos que los actores ponen en juego en la protesta guardan estrecha relación con la *forma* de los recursos expresivos, los cuales se anclan en criterios y valoraciones estéticas sobre los materiales, el sentido y su producción artística en un contexto particular (Scribano, 2003; Scribano y Cabral, 2009). *Forma y mensaje* están estrechamente vinculados porque el *mensaje* de la protesta tiene que ver con las demandas de subjetividad de los individuos y las demandas de visibilidad de los actores colectivos. En palabras de Scribano (2003: 88) el mensaje se conecta también con “los límites de compatibilidad del sistema y la tarea profética de las protestas”. En cuanto a la *densidad significativa* de las acciones colectivas, se refieren al juego de visibilidad-invisibilidad que alude de distintas maneras a los efectos de los procesos de identidad colectiva que se cristalizan en la significatividad de la acción colectiva.

Los *recursos expresivos* son objetos textuales que configuran, delimitan y distribuyen socialmente el sentido de la acción. Se utilizan y se construyen como *productos de sentido* (resultados) y *sentidos en producción* (insumos). Son insumos cuando en una trama de significados determinada, los *recursos expresivos* se han seleccionado, reutilizado y resignificado con respecto a su posición original. Son *resultados* cuando forman parte de un proceso de producción y recreación significativa que produce una utilización *novedosa* (Scribano, 2003; Scribano y Cabral, 2009).

En palabras de Scribano (2003), diremos que los *recursos expresivos* de la protesta condensan el *decir/actuar/sentir* de los sujetos, por lo cual, resultan ser analizadores estratégicos de la acción. Su potencial analítico también atañe al papel que desempeñan en la producción de marcas de identidad colectiva en el proceso de producción-apropiación que los actores sociales hacen de los *recursos*. De ahí que Melucci (1999) subraya la estrecha relación entre las *inversiones emocionales* y su papel fundamental en la construcción de las identidades colectivas que suponen el reconocimiento mutuo de los actores como miembros de un *nosotros*.

Como plantean Cervio y Guzmán (2017) las manifestaciones expresivas-creativas que los colectivos elaboran, seleccionan, recrean y se apropian como *objetos sensibles* (sonoros, olfativos, visuales, táctiles) “para hacerse escuchar, ver (e incluso) oler en el espacio público” (Cervio y Guzmán, 2017: 58) en articulación con las demandas, las valoraciones simbólicas y las redes de conflicto actúan como *mensaje* de los procesos de estructuración social.

Para Scribano y Cabral (2009), las *estéticas-en-las-calles* “son una manera de saltar el cerco de la duplicación de lo naturalizado como uno de los ejes de la dominación y “trascender” heterodoxamente lo dado” (Scribano y Cabral, 2009: 135). De ahí la relevancia teórica y política de estudiar las conexiones entre *recursos expresivos*, *estéticas-en-las-calles* y *acción colectiva*, porque sus formas de articulación permiten observar las relaciones de proximidad y distancia entre las demandas entabladas y los *recursos expresivos* y comprender también el importante papel que los actores colectivos tienen en las disputas por las políticas de las sensibilidades.

Las conexiones entre *estéticas-en-las-calles*, *recursos expresivos* y *actores colectivos*, su anclaje en estrategias de visibilidad-invisibilidad y las redes de conflicto configuran una ruta de aproximación a las prácticas heterodoxas, rebeldes y en resistencia a través de las emociones, los afectos y los cuerpos como sostén del accionar colectivo frente a las políticas de las sensibilidades del sistema dominante. Partimos de estas claves teóricas —expuestas hasta aquí de manera muy resumida— para acercarnos a la dimensión estético-política de la protesta y sus manifestaciones expresivas-creativas en un marco conflictual específico e inédito como el que caracterizó la conmemoración por el Día Internacional de la Mujer 8M 2021 en la Ciudad de México.

Estéticas colectivas en el *edificio-cuerpo* del Palacio Nacional

La movilización del 8M 2021 aconteció en un *campo de relaciones conflictuales* entre diversas agrupaciones feministas y el gobierno del presidente AMLO. Uno de los *momentos* más agudos del conflicto fue la candidatura de Félix Salgado Macedonio a gobernador del estado de Guerrero, que se mantuvo pese a los señalamientos por abuso y violación sexual. Desde que se dio a conocer la candidatura, diversas colectivas feministas se manifestaron en las calles y difundieron el hashtag #RompaElPacto para exigir al presidente el retiro de su postulación. Sin embargo, el presidente no solo se negó, sino que solicitó denuncias formales por parte de las víctimas. A esta discrepancia se sumaron otras declaraciones polémicas referidas a la criminalización y vandalización de las protestas feministas recientes por parte del gobierno, las cuales intensificaron el escenario de conflictividad social.

La movilización feminista del 8M 2021 aconteció en el marco de estas *redes conflictuales* agravadas por el contexto de la pandemia por coronavirus. En México, la política de salud prescribió el distanciamiento social y el confinamiento doméstico como pautas de prevención ante la expansión en incremento del virus.

En este contexto, en víspera de la conmemoración del 8 de marzo, el gobierno blindó con vallas metálicas el perímetro de monumentos históricos y edificios públicos en el zócalo capitalino. De manera inédita, el Palacio Nacional fue cercado por un muro de metal que a decir del vocero presidencial Jesús Ramírez, se montó con el propósito de proteger el patrimonio de los mexicanos, no para reprimir la protesta sino para evitar la confrontación. El discurso oficial se refirió a las vallas metálicas como un *muro de paz* para garantizar la libertad de protestar y a la vez proteger el edificio de provocaciones por parte de las manifestantes.

Con inmediatez, las imágenes del edificio histórico amurallado circularon en las redes sociales junto al mensaje de Claudia Sheinbaum,⁶ jefa de gobierno de la capital del país, referente a que en el gobierno de la Cuarta Transformación (4T) que

6 La actual jefa de gobierno de la CDMX declaró el viernes 5 de marzo: En esta ciudad no se reprimen las manifestaciones sociales, pero tampoco podemos permitir que se agreda a otros ciudadanos Ver: El País, Palacio Nacional amurallado con vallas en la vísperas de las protestas feministas del 8M, Ciudad de México 5 de marzo del 2021. [https://elpais.com/mexico/2021-03-05/palacio-nacional-amurallado-con-vallas-en-la-vispera-de-las-protestas-feministas-del-8m.html].

encabeza el presidente, no cabe la represión de las manifestaciones sociales como tampoco las agresiones a otros ciudadanos y la destrucción o maltrato al patrimonio cultural que representan los edificios y monumentos históricos.



Figura i. Faltan un par de días para el #8M2021 y Palacio Nacional ya está blindado. Ciudad de México, 5 de marzo de 2021. Foto: Daniel Ojeda y Gerardo Galicia, El Heraldo de México <https://twitter.com/heraldodemexico/status/1367925380766707712/photo/1>

La expresión del conflicto y la movilización involucró la participación de mujeres, agrupaciones y colectivas feministas que accionaron de manera colectiva dando *forma* a la protesta en la interacción entre el espacio público y el espacio digital con la circulación de imágenes y cuestionamientos ante el denominado *muro de la paz*. Ante la furia y la indignación que detonó la instalación de las vallas metálicas y el discurso oficial referente a ellas, las manifestantes se congregaron frente al cerco metálico en señal de protesta. Para las colaboradoras de la investigación, el muro de metal significó un rechazo a las mujeres y materializó la postura del Estado de constante bloqueo y silenciamiento a sus demandas. Con el muro de metal el gobierno reiteró el mensaje que revela la indiferencia del Estado y la cancelación del diálogo ante las demandas de justicia y atención a las múltiples violencias que viven las mujeres en nuestro país.

Sí, para mí fue algo que ya sabíamos, fue cerrar la puerta, cerrar el diálogo, todo lo que ya hace el gobierno en general, no nos abre las puertas, no hay espacio para nosotras ahí, entonces: 'te bloqueo', para mí fue como un: 'hagan lo que quieran, pues no les vamos a hacer caso'... Ya sabíamos, ya lo sabemos y además nos lo reiteraron... (Colaboradora integrante de una colectiva feminista).

Las vallas metálicas evidenciaron la frontera material y simbólica existente entre las instituciones y los reclamos de las mujeres. La expectación del gobierno de una potencial amenaza por parte de las manifestantes requirió de la intervención de un actante metálico como aliado político del Estado para vigilar y resguardar el *edificio-cuerpo*⁷ del Palacio Nacional del cuerpo colectivo de la protesta. Una fortaleza metálica colocada para evitar que el edificio del Poder Ejecutivo fuese *tocado-maltratado* por las manifestantes con sus pintas y grafitis, en un país donde a diario son asesinadas cerca de once mujeres al día.

Las manifestantes disputaron con indignación, furia y tristeza el sentido de las vallas y reprocharon al gobierno su mayor interés en preservar los inmuebles históricos que en garantizar la protección legal a la vida de las mujeres. Al expresar su indignación y tristeza una de nuestras colaboradoras anudaba los cuestionamientos al gobierno al tiempo que presagiaba las acciones de resignificación y apropiación colectiva del muro de metal que emergió con la puesta en escena de *recursos expresivos* y prácticas estético-políticas de la protesta feminista.

Sentí coraje, creo que fue un malísimo mensaje, fue una cosa aberrante, grosera y cobarde porque no nos dejan llegar, ¿Por qué se tendrían que proteger? Entonces es cobardía: ‘...a mí no me toquen, no oigo’. Cuando ya estaba puesto [el muro], me dio mucha tristeza porque es un abierto rechazo a una demanda que me parece por demás justa... Me dio tristeza, pero dije: ‘no va a durar, no va a durar’, las mujeres somos mucho más que una pared... (Integrante de una colectiva feminista).

Durante la movilización del 8M 2021, los *recursos expresivos* y las *estéticas-en-las-calles* como políticas afectivas y corporales de las actoras colectivas catapultaron la resignificación de la conmemoración por el Día Internacional de la Mujer por sobre el mensaje del gobierno materializado en las vallas de metal. La puesta en marcha de prácticas estético-

7 Tomamos el concepto de edificios-cuerpo propuesto por Juan Antonio Ramírez (2003) con el que da cuenta de las íntimas y complejas relaciones entre la arquitectura y el cuerpo humano y su presencia en el inconsciente colectivo. En el caso que analizamos, el concepto de edificio-cuerpo del Palacio Nacional, alude al edificio sede del Poder Ejecutivo Federal y actual residencia de la familia presidencial, como un espacio que a través de la arquitectura y su historia, reproduce la configuración desigual y jerárquica de un orden regido principalmente por cuerpos masculinos cuya simbólica urbana se erige sobre la autoridad, el poder y el privilegio sobre las mujeres.

políticas lograron dar visibilidad a las demandas feministas, al tiempo que escribieron un contra relato del denominado *muro de paz*.

La primera *estética-en-las-calles* encendió una potente visualidad en el espacio público con la proyección de las demandas feministas escritas en las paredes del *edificio-cuerpo* del Palacio Nacional: *México feminicida, AMLO, date cuenta, Un violador no será gobernador, Rompa el pacto, Aborto legal ya*. Las demandas de justicia y reclamos feministas se hicieron visibles como un grito mudo en la epidermis del *edificio-cuerpo* del Estado. Con la visibilidad de sus demandas, la protesta feminista recuperó la toma del espacio público como escenario de las formas disruptivas de aparición y despliegue de *recursos expresivos* y sus políticas afectivas. Como señalan Scribano y Cabral (2009: 145) “Las estéticas-en-las-calles se abren desde el decir que se vuelve recurso y producto de la expresividad”.

Las escrituras de luz transformaron la vista del *edificio-cuerpo* del Estado y develaron con su *expresividad* la fachada de la gravedad de la violencia contra las mujeres, la impunidad y el trauma social que se vive en México. Las escrituras feministas como *mensaje* de la protesta inauguraron formas de visibilidad y enunciación política y afectiva de la realidad que vivimos las mujeres en el país. De acuerdo con Scribano (2003), las demandas y reclamos como la *forma* que toma la acción colectiva son *mensajes* que condensan la relación entre *sujetos, espacios, discursos* y *sentidos* y reconstruyen la red conflictual desde su redefinición y apropiación.

La *estética colectiva* en el *edificio-cuerpo* del Estado lanzó imágenes potentes de la dislocación de este espacio institucional con la proyección de la escritura de las demandas feministas que circularon de inmediato a través de las redes sociales y la prensa nacional e internacional. La disputa por la visibilidad y el reconocimiento son elementos centrales de la *manifestación* política, que tomaron lugar con la reapropiación de las caligrafías feministas en los muros del Palacio Nacional como campo de expresión y superficie de inscripción de escrituras desafiantes que circularon con el despliegue de estrategias de comunicación del *mensaje* y el *sentido* de la protesta (Scribano y Cabral, 2009). A través de las manifestaciones creativas y político-disruptivas, el accionar feminista entró una potente *estética-en-las-calles* que traspasó el muro de metal con la *forma* y el *mensaje* de la protesta, en su dimensión crítica y estética hizo visible aquello que el consenso dominante pretende ocultar, borrar y silenciar (Mouffe, 2014).



Figura ii. 8M: El muro que se convirtió en memorial. Ciudad de México, 8 de marzo de 2021. Foto: María Fernanda Ruiz, Pie de Página. <https://piedepagina.mx/8m-el-muro-que-se-convitio-en-memorial/>

Estéticas colectivas del muro de la memoria

Ante el inesperado muro de metal, colectivas feministas lanzaron la convocatoria para intervenir las vallas con la escritura de los nombres de las mujeres víctimas de femicidio en México. Un llamado en las redes sociales hizo eco del despliegue de prácticas estético políticas de apropiación, resignificación y resistencia ante el bloqueo de metal. Las manifestantes accionaron con furia, indignación y hartazgo colectivo en la creación y redefinición feminista del muro. Aquí hay que resaltar que estas emociones colectivas no son un epifenómeno o resultan de la espontaneidad individual, son al contrario, relaciones complejas que vinculan a las actoras sociales, las movilizan recreando el *ritmo* de la protesta (Scribano, 2003). Las emociones colectivas de furia, indignación y hartazgo ante la violencia hacia las mujeres preceden al *episodio* de la protesta al tiempo que activan y posibilitan al colectivo a involucrarse en las prácticas de *expresividad* de recursos y de redefinición política del muro de metal en medio de un mensaje hostil por parte del gobierno.

Las prácticas estético-políticas, corporales y afectivas de apropiación y resignificación de las vallas metálicas implicaron de las manifestantes *poner el cuerpo* (Longoni y Bruzzone, 2008), las apuestas emocionales y los apoyos afectivos en el entretejido del repertorio de *recursos expresivos* de las protestas feministas contra la violencia de género en México: los nombres de las mujeres desaparecidas y víctimas de femicidio escritos a pulso con brochas y colores,

cruces rosas, flores, veladoras, fotografías de las mujeres asesinadas, pañuelos, pancartas y otros *objetos sensibles* (Cervio y Guzmán, 2017) evocadores de campos de sensibilidad que intensificaron los intercambios afectivos entre las manifestantes y las personas que accionaron de manera colectiva.

Además de las colectivas feministas, la intervención del muro reunió mujeres y niñas, familiares de las víctimas de femicidio y transeúntes, que se unieron al ejercicio de reapropiación y redefinición colectiva de las vallas en un memorial de las víctimas de femicidio. Como señala Jasper (2018), emociones como la indignación, la empatía y la solidaridad son capaces de generar lazos afectivos que movilizan a las personas para que se organicen y actúen de manera colectiva; y a la inversa, los afectos mutuos son creadores de emociones nuevas. En este sentido, una de las colaboradoras enfatizó el carácter colectivo de la intervención de las vallas y la afectación mutua a través de los *objetos sensibles* que la gente llevó y colocó en complicidad afectiva. Los *objetos sensibles* (olfativos, visuales, táctiles, sonoros) como activadores de emociones e impresiones sensoriales que se conjugan con las demandas, las redes de conflicto y las valoraciones simbólicas actúan como mensajes en los procesos de estructuración social (Cervio y Guzmán, 2017) favoreciendo el enlace, la afectación en común y la acción recíproca entre actores y objetos.

Llevaron pañuelos, llevaron flores, hubo una apropiación de eso y el pueblo reaccionó porque es algo que les importa, por lo menos a las mujeres nos importa, nos afecta, nos atraviesa (Integrante de una colectiva feminista).

La recreación colectiva del memorial implicó formas de afectación en común, la movilización de prácticas, objetos y desplazamientos sensibles como formas de afectar y de *abrir el cuerpo a otros*. Para Ahmed (2015) emocionar(se) y afectar(se) implican prácticas que se hacen *con* y *desde* el cuerpo, no son estados psicológicos internos sino vehículos relacionales generadores de prácticas en común como formas de implicarse y orientarse en el mundo, con efectos sobre ese mundo. La afectación entre cuerpos, afectos y objetos circulan, se mueven, se deslizan y generan que los sujetos lo hagan con ellos. Cuerpos afectados, afectos movilizadores y objetos sensibles imbricados en un muro metálico recuperado como objeto de memoria, afectivo, colectivo y callejero a la vez, cuya presencia transformó de manera radical el espacio público como política de aparición donde no lo debía hacer, aumentando con ello su potencia afectiva y la apertura de otras formas de sensibilidad

y sentidos heterodoxos.



Figura iii. Un memorial colectivo en el cerco de Palacio Nacional. Ciudad de México, 7 de marzo de 2021. Foto: Erika Lozano. desInformémonos. <https://desinformemonos.org/un-memorial-colectivo-en-el-cerco-de-palacio-nacional/?fbclid=IwAR33oASYW01rusTDYdawhtfQ6J8l2qLqoh6zhVqa0XPf4X1sMqcigjyloXM>

Como objeto de violencia (Beltrán-García, 2021) el muro de metal fue desplazado por un imponente objeto de memoria. Las vallas metálicas fueron resignificadas como campo de expresión del duelo colectivo por las víctimas de feminicidio. Un objeto dotado de afectividad política que interpeló el mensaje del Estado con un grito silencioso que resonó con el nombre de cada una de las mujeres asesinadas y la potencia de las prácticas estético-políticas producidas en el intercambio sensible, afectivo y corporal entre las manifestantes.

La conjugación de los cientos de nombres escritos como estrategias de visibilidad y reconocimiento del sentido de la protesta conllevan la expresión del dolor y el sufrimiento social vehiculizados en una estética fúnebre del drama que representa una hija, una hermana o una amiga desaparecida o encontrada sin vida. Un estética colectiva como acto creativo y político que evidenció la gravedad de la violencia hacia las mujeres en nuestro país, al tiempo que puso en escena la recuperación de la mirada sensible ante el dolor del otro (Sontag, 2003), la conmoción y la indignación como llamados a la acción y a la resistencia política (Ahmed, 2015).

Con la dimensión participativa y de creación colectiva del muro de la memoria emergió la voz de un nosotras: ¡Fuimos todas! Como reconocimiento

de los afectos colectivos y los sentidos políticos compartidos. ¡Fuimos todas! Como la expresión de un sentir-en-común anclado en las emociones y las sensaciones coimplicadas y el *entre* de los cuerpos congregados en los espacios públicos y virtuales en su derecho a la aparición (Butler, 2017). Jasper (1998, 2012), ha afirmado que en el reconocimiento de un *nosotras* se halla el sentido de colectividad, una voz grupal que aparece al compartir lealtades afectivas y emociones recíprocas como fuerzas de cohesión y creación de identidad colectiva. Los grupos se fortalecen en este intercambio que se experimenta como un *logro emocional* y que da lugar a nuevas emociones en común.

Siguiendo a Jasper (1998, 2012) las emociones recíprocas refuerzan el sentimiento de pertenencia y fomentan la solidaridad incluso entre personas desconocidas, cuya acción es fuente de alegría, orgullo y realización aun cuando se experimenta dolor y tristeza. En este tenor, las colaboradoras expresaron asombro y orgullo al presenciar la potencia de la organización colectiva entre mujeres, sobre todo entre aquellas que no se conocen o entre aquellas que asumen formas diversas de entender el feminismo pero son capaces de congregarse y accionar en momentos críticos como la intervención de las vallas de metal. La política afectiva de la voz de un *nosotras-fuimos-todas* recodifica el espacio público como territorio. Una voz que colectiviza el dolor y la exigencia de justicia a través de nombrar, visibilizar y recordar a las que ya no están, como forma de su devenir político. Es así que la integrante de una de las colectivas entrevistadas expresó que los nombres de las mujeres asesinadas escritos en las vallas de metal han quedado inscritos en la memoria colectiva, por lo cual, sus nombres se seguirán escuchando cada vez que esas vallas se vuelvan a colocar:

Es bien importante señalar que fuimos todas [...] y señalar a las y los familiares, hermanas, primos, primas, que llegaban a decir ‘¿puedes pintar el nombre de mi sobrina?’, ‘¿Puedes pintar el nombre de mi hija?’ ¡qué impresión! [...] también recalcar que cuando queremos ¡se puede! y sin conocer a la chava que vino a apoyarnos, ¡se puede! y ¡se hizo! [...] y eso es visibilizar, nombrar, recordarlas. Fue impresionante como se convirtió en un memorial y cómo podemos organizarnos sin conocernos... Tenemos una historia que carga sobre nosotras, de víctimas de feminicidio, no podemos quedarnos calladas y [sus nombres] se mencionan cada vez que esas vallas se vuelven a poner (Integrante de una colectiva

feminista).

Para las colaboradoras, la intensidad afectiva implicada en la intervención del memorial enlaza emociones como el orgullo y la alegría que produce el accionar colectivo, con el miedo y el horror ante el reconocimiento de la violencia de género como una historia compartida que resuena con fuerza en la memoria de los cuerpos de las mujeres.

A la par de ese horror que es ver los nombres de las compañeras víctimas de feminicidio y de las compañeras desaparecidas, y por otro lado, la red y el apoyo que se dio en ese momento, no solo de que llevaban flores y tal, era de: 'yo vivo por acá, si quieren ir al baño pasen'; 'yo traje tal cosa'... y no nos conocíamos, pero sabemos que entre todas eso nos representa, porque esa violencia la tenemos en común y la vivimos y la tenemos en el cuerpo muy presente (Integrante de una colectiva feminista).

La *estética-en-las-calles* del muro de la memoria condensa un entramado de experiencias sensibles y emociones colectivas coexistentes en la protesta: tristeza, impotencia y rabia, miedo, dolor e indignación, deseo y esperanza. En el reconocimiento del sentir compartido se gesta una forma de comprensión desde otras posibilidades estéticas y otras sensibilidades políticas, así como formas de hacer comunidad desde el poder de la voz y el testimonio, los afectos y la dignidad de la resistencia (Das, 2008). Nombrar a las mujeres ausentes, protestar y exigir justicia, son *prácticas del sentir* (Scribano y Cabral, 2017) que reactivan el juego de *inversiones emocionales* que mantienen la cohesión social y el sostén de la esperanza. Para las manifestantes, esta es la garantía de que la voz colectiva del *nosotras* se sublevará si falta alguna de ellas. Con Jasper (2018) podemos decir que la identidad colectiva es ante todo una emoción cuya fuerza se sostiene en esa afiliación común y en la acción concertada de los cuerpos como lugar de encuentro, de resistencia afectiva y de reinvencción de la política (Esteban, 2016).

Era un sentir emocional como una mezcla entre tristeza y enojo, pero también ese mismo enojo que te motiva a no darte por vencido, porque al leer las frases pensaba en las situaciones que pasan todas las mujeres a diario: mi mamá, mi hermana, yo, las otras chicas o los casos que hasta ese punto del año habían salido en la televisión y lo frustrante que es todo lo que pasa y que no se haga nada y lo importante que es lo que estamos haciendo porque a veces se pierde la esperanza porque no pasa nada, no

hacen nada. Pero en esos momentos, cuando ves a toda esa gente unida, ves lo que dicen, te identificas, te conmueve y llegué a pensar que me alegraba saber que si algún día me pasaba algo mí o a las personas que me importan, habría otras personas que a pesar de que nunca nos conocieron iban a protestar por nosotras... Tal vez a nosotras no nos toque ver ese cambio, pero al menos sabemos que estamos haciendo algo para que pueda ocurrir... Entonces me conmovió mucho y me daban ganas de llorar... sí, justo así se siente, una tristeza, pero a la vez me inyectaba energía para seguir ahí (Asistente a la marcha).



Figura iv. Fotocollage de 132 imágenes con nombres de mujeres víctimas de feminicidio. Tirado, A. (2021). El registro del *muro de paz*. En Díaz, M., Apisdorf, X., Tirado, A. y Beltrán-García, S. 8M-21 Del muro al memorial (pp. 9-12). Universidad Nacional Autónoma de México.

Estéticas-en-las-calles de la rabia y la indignación

El 8M 2021 dejó el sabor de la rabia y la indignación ante el mensaje que el gobierno envió con la instalación de las vallas metálicas. Si bien la conmemoración estaba enmarcada por las redes conflictuales que le precedieron, el muro de metal y la presencia de policías que lo resguardaban terminó por enardecer a la revuelta feminista.

Para las colaboradoras, el 8M 2021 destacó por la rabia y la indignación de las manifestantes. Como experiencias emocionales, la rabia y la indignación activan y disponen el cuerpo hacia el accionar colectivo como estrategia radical de escucha y visibilidad de la protesta: romper, quemar objetos, hacer grafiti en monumentos, esculturas, fachadas. La intensidad afectiva de las prácticas estético-políticas callejeras e iconoclasia impele a las manifestantes, no solo a las denominadas anarquistas o del bloque negro. La rabia y la indignación como políticas afectivas movilizan, impulsan o como dice la colaboradora *activan* a las manifestantes para recuperar el sentido de la protesta como contrapeso al sentimiento de injusticia que genera la indiferencia del Estado.

Con todo esto de las vallas, de la opresión del presidente [...] se sentía muchísimo enojo por parte de todas... en la marcha del año pasado muchas iban con sus mamás y con sus abuelitas y era una cosa así bien bella y tierna [...] pero esta marcha la sentí súper, súper enojada y súper activa en cuanto a cuestión de vandalismo, de iconoclasia, de todo esto que hicieron las anarquistas y no solamente... hasta nosotras nos atrevimos a grafitear, a romper [...] yo sentí muchísimo enojo y muchísimo sentimiento de injusticia hacia el Estado... (Asistente a la marcha).

En la estética de la rabia y la indignación algunas manifestantes accionaron para derribar secciones de las vallas de metal que eran resguardadas a su vez, por otra valla conformada de cuerpos de policías. La confrontación entre los cuerpos de las manifestantes, los cuerpos de las policías y los cuerpos de metal, activaron-desactivaron la dramaturgia y el *ritmo* de la protesta: de un lado, la furia de los cuerpos de las manifestantes encapuchadas, ataviadas de pañuelos y sus propios recursos corporales que intentaban desplomar las vallas de metal. Del otro, los cuerpos de las policías protegidos por cascos, rodilleras y escudos que resguardaban el muro que blindaba el *edificio-cuerpo* del Palacio Nacional. El intercambio brutal de objetos lanzados (botellas, gas lacrimógeno, pintura, y toda clase de objetos al alcance) de un lado a otro de la valla transformó la estética del muro de la memoria y dio paso a una nueva visibilidad conflictual.

La estética colectiva de la rabia y la indignación puso en escena la fuerza de los cuerpos y la intensidad de los afectos desafiando el muro de metal como muro del orden patriarcal. *Con* y *desde* sus propios cuerpos, las manifestantes interpelaron el mensaje del gobierno con formas e intensidades subversivas corporales y afectivas en resistencia. En esta imagen-

performance, las manifestantes *ponen el cuerpo* para tambalear las estructuras de metal y hacen tambalear las estructuras patriarcales que históricamente han oprimido y subordinado a las mujeres. Scribano y Cabral (2009) recuerdan cómo los cuerpos son el sostén y el lugar de las expresiones heterodoxas. El gesto y las prácticas concretas del cuerpo forman parte de los repertorios de *expresividad* de la protesta que deviene mensaje del sentido de la situación conflictual.



Figura v. Con rabia, la marea mexicana verde y morada exige fin a la violencia contra las mujeres. Ciudad de México, 8 de marzo de 2021. Foto: Reuters. Aristegui Noticias. <https://aristeguinoticias.com/0803/mexico/8m2021-con-rabia-la-marea-mexicana-verde-y-morada-exige-fin-a-la-violencia-contra-las-mujeres/>

Lo que resalta de la experiencia del 8M 2021 es la censura, la violencia y el silenciamiento que representó el muro de metal y el muro de policías que lo custodiaban. A diferencia de la atmósfera de festejo del 8M 2020 con cantos, bailes, gritos, consignas y abrazos como fuentes de alegría y cohesión, un año después, el contraste no solo lo hizo la pandemia, principalmente la instalación de las vallas de metal, la represión por parte de los policías, el uso de extintores, gas lacrimógeno, y otros objetos lanzados para disuadir la manifestación, que azuzaron la rabia y la indignación de las manifestantes y avivaron el sentimiento de impotencia y frustración ante un muro de metal que representa el muro de violencias e injusticias cotidianas que viven las mujeres, el cual por momentos parece inquebrantable.

Haciendo una comparación, nosotras éramos mujeres encapuchadas que traían latas de

pintura y de stickers y hojas y arte para pegar, y ellas con cascos y rodilleras y chalecos antibala y macanas... era un enojo tremendo por ver que había un muro y que detrás de ese muro había otro muro de policías y además los dos muros representaban violencia y silencio, uno más que otro, pero eso era lo que representaban. El hecho de que nos gasearan [...] hubo un sentimiento de censura muy fuerte a comparación de otras marchas [...] y creo que en esta última sí se sintió una censura muy fuerte. De pronto más allá de cómo en otras marchas que terminábamos muy felices por haber marchado, por haber levantado la voz, por haber corrido y gritado y llorado y cantado con nuestras compañeras, esta vez se sintió metafóricamente como si el muro que pusieron en Palacio Nacional fuera realmente como inquebrantable... Ese muro era como todo el peso que nosotras teníamos que cargar y con lo que teníamos que estar luchando día con día y que por más que pateáramos e hiciéramos, gritáramos y golpéramos, nada de eso era suficiente, no iba a ser suficiente, como el muro de injusticias que siempre ha habido y contra el que nos enfrentamos día con día (Integrante de una entrevista grupal).

Como señala Quintana (2021) en medio de los contextos más dolorosos y opresivos, la rabia y la indignación emergen como potencias afectivas y formas de resistencia política que las manifestantes reconocen como motores de acción y movilización individual y colectiva. Si bien la rabia y las formas de la furia han sido consideradas como emociones inapropiadas para las mujeres (Quintana, 2021; Traister, 2019), en este *episodio* de la protesta, las manifestantes reivindican la rabia y el hartazgo como *prácticas del sentir* y formas de *expresividad emocional* legítimas ante objetos, discursos y acciones que indignan. En tanto prácticas corporales y afectivas, la rabia y la indignación dislocan las estructuras patriarcales dominantes de regulación de los cuerpos/emociones no solo por su reapropiación como experiencia emocional sino por el carácter político que adquiere al mostrarse y asumir-se en el espacio público.

Creo que es completamente válido el hecho de poder demostrar nuestras emociones, no por llamarlas buenas o malas o que estén bien o que estén mal, simplemente porque es ya un sentimiento de hartazgo pues intolerable y pues que de alguna manera tiene que salir y tiene que mostrarse... Y tienen que mostrarse

todas esas injusticias y todo ese enojo (Integrante de una colectiva feminista).

La *estética-en-las-calles* de la rabia y la indignación es una escalada que guarda estrecha relación con las exigencias de justicia de las mujeres que no han sido escuchadas; constituye en sí misma un mensaje de los procesos de estructuración social. La estética colectiva mostró a las manifestantes desafiando la idea de la rabia como acto irracional, pues ellas legitiman y reivindican la resistencia con el cuerpo como estrategia radical de visibilidad aún más cuando se necesita de un *exceso contestatario* (Quintana, 2021).

La rabia política (Quintana, 2021) como la indignación (Dubet, 2020) son reconocidas como las principales fuentes y resortes de las protestas y la acción social, porque son clave en la generación de prácticas individuales y colectivas capaces de generar transformaciones. Se desprende que la estética que escenificó la confrontación entre los cuerpos de las manifestantes y el cuerpo de las policías debe leerse desde su expresividad, donde el cuerpo es recurso estético, afectivo, emancipatorio y político que performa el hartazgo ante la violencia que viven las mujeres y la impunidad del Estado.

La estética de la rabia y la indignación se vincula también con la esperanza. Para las colaboradoras, la esperanza es sostén de sus formas de activismo y organización. La esperanza da sentido a la protesta y al reclamo feminista a través de la alianza sostenida entre mujeres y los lazos afectivos que construyen entre ellas como formas colectivas de resistencia, que a su vez, perpetúan la esperanza. Con Ahmed (2015) diremos que la esperanza es crucial para la protesta porque enlaza el sentido político de la rabia y la indignación como motores afectivos que activan nuevas sensibilidades y potencian la transformación social. La esperanza como *práctica del sentir* se sostiene en las acciones individuales y colectivas y en su *densidad significativa y afectiva* que vincula a las mujeres de hoy con las mujeres del mañana. Una de las colaboradoras dice que la esperanza es vínculo y sostén para continuar *juntas* buscando el cambio.

Platicando con las compañeras nos dimos cuenta de que sí, juntas podíamos seguir adelante y que de alguna manera, tal vez no en nuestra generación, en generaciones de aquí a tres podamos, pero es un proyecto a muy largo plazo pero ojalá pues las generaciones que vengan, sí disfruten algo de todo esto (Participante en entrevista grupal).

A modo de cierre

El análisis de las *estéticas-en-las-calles* y la puesta en escena de manifestaciones expresivo-creativas del accionar colectivo durante el 8M 2021, nos ha permitido acercarnos a las prácticas estético-políticas, corporales y afectivas que dieron *forma* a los episodios de la protesta en un escenario conflictual sin precedentes.

Nos referimos a la crisis sanitaria ocasionada por la pandemia de coronavirus como el contexto crítico en el que la marcha tuvo lugar, lo cual representó un riesgo para la salud de las manifestantes que participamos en la marcha. No obstante, el escenario conflictual que agravó el sentimiento de descontento y de rabia colectiva, que ya iba en incremento por las acciones y los dichos del presidente en un contexto de violencia e impunidad, terminó por enardecerse con el mensaje hostil que el gobierno envió con la colocación de vallas metálicas alrededor de varios edificios y monumentos en el zócalo capitalino. A fin de evitar todo tipo de manifestaciones creativas-disruptivas e iconoclasia sobre los inmuebles históricos, en particular, sobre el edificio del Palacio Nacional, el gobierno resguardó el muro de metal con otro muro humano de cuerpos de policías.

La presencia de un muro humano que custodiaba otro de metal para evitar a las manifestantes *tocar* el *edificio-cuerpo* del Estado, irrumpió el sentido festivo y conmemorativo de la marcha por el Día Internacional de la Mujer. Sobre todo, cuando la expectativa era por lo menos repetir la experiencia multitudinaria y alegre que caracterizó el 8M 2020. Para cerrar este trabajo hemos elegido llamar la atención sobre este punto para dar cuenta de la potencia estético-política, corporal y afectiva de la organización de las mujeres y sus formas significantes de aparición en el espacio público.

La construcción-selección-recreación de los recursos expresivos por parte de las actrices colectivas para revertir el sentido del bloqueo metálico implicó la puesta en escena de las *estéticas-en-las-calles* como prácticas de reapropiación y resignificación colectiva del *sentido* y el *sentimiento* de la protesta como un logro colectivo. Esta acción política significó despojar al muro de metal de su carácter impositivo y patriarcal, al transformarlo en lienzo de escrituras feministas: rebeldes, de memoria, resistencia y visibilidad de sus demandas *de* y *desde* lo sensible como formas de organización y acción que abren y reconfiguran el horizonte de lo posible.

Bibliografía

- AHMED, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- BELTRÁN-GARCÍA, S. (2021). La protesta como archivo y memoria. En Díaz, M., Apisdorf, X., Tirado, A. y Beltrán-García, S. 8M-21. Del muro al memorial (pp.13-18). Universidad Nacional Autónoma de México.
- BUTLER, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- CERVIO, A. y GUZMÁN, A. (2017). Los recursos expresivos en la protesta social. El caso del "Acampe Villero" en Buenos Aires. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 12 (23), 36-64. https://ibero.mx/iberoforum/23/pdf/ESPANOL/2_NOTAS_PARA_EL_DEBATE_IBEROFORUM_NO_23.pdf
- DAS, V. (2008). Trauma y testimonio. En F. A. Ortega (editor) *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (145-169). Universidad Nacional de Colombia.
- DUBET, F. (2020). La época de las pasiones tristes. Siglo XXI.
- ESTEBAN, M. L. (2016). La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable. *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, (19), 75-93. <https://aldizkaria.ankulegi.org/index.php/ankulegi/article/view/78>
- JASPER, M. J. (1998). The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements. *Sociological Forum*, 13 (3), 397-424.
- _____ (2012). Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 4 (10), 46-66. <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/240/237>
- _____ (2018). *The emotions of protest*. The University of Chicago press.
- MELUCCI, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México.
- RAMÍREZ, J. A. (2003). *Edificios-cuerpo. Cuerpo humano y arquitectura: analogías, metáforas, derivaciones*. Siruela.
- MOUFFE, C. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Fondo de Cultura Económica.
- MILLÁN, M. (2020). Interseccionalidad, descolonización y la transcrítica antisistémica: sujeto político de los feminismos y "las mujeres que luchan". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 64 (240), 207-232. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/76628>

QUINTANA, L. (2021). *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Herder.

LONGONI, A. y BRUZZONE, G. (comps.) (2008). *El Siluetazo*. Adriana Hidalgo Editora.

SCRIBANO, A. (2003), Reflexiones sobre una estrategia metodológica para el análisis de las protestas sociales, *Sociologías*, 5 (9), 64-104. <https://seer.ufrgs.br/sociologias/article/view/5870>

SCRIBANO, A. y CABRAL, X. (2009). Política de las expresiones heterodoxas: el conflicto social en los escenarios de las crisis argentinas. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 16 (51), 129-155. <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1239>

SONTAG, S. (2003) *Ante el dolor de los demás*. Alfaguara.

TRAISTER, R. (2019). *Buenas & enfadadas. El poder revolucionario de la ira de las mujeres*. Capitán Swing.

Citado. FLORES PÉREZ, Edith; PELÁEZ GONZÁLEZ, Carolina (2022) "El muro de la memoria 8M 2021. Estéticas colectivas, afectos y cuerpos en resistencia" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°40. Año 14. Diciembre 2022-Marzo 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 45-57. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/556>

Plazos. Recibido: 1-11-22. Aceptado: 5-12-22

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°40. Año 14. Diciembre 2022- Marzo 2023. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 58-68.

La envidia desde la cosmovisión otomí un deseo de comer, cortar o destruir el crecimiento

Envy from the worldview otomi a desire to eat, cut or destroy growth

Gómez Sánchez, David*

Universidad Intercultural del Estado de México
gozo44_v@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo aborda el fenómeno de la envidia, como un factor que origina la enfermedad; desde la cosmovisión otomí ésta causa daños físicos en el cuerpo y también materiales en las pertenencias de las personas. Los otomíes siempre buscan el tratamiento para que no culmine con la muerte. Para llegar a ello se expone una clasificación de la enfermedad desde la cosmovisión otomí, basada en el trabajo etnográfico y la semántica de la lengua nativa; dentro de esta clasificación se identifican los elementos de la envidia que desencadenan en un padecimiento y su forma de tratarlo desde la postura de los otomíes de la región norte del Estado de México.

Palabras clave: Envidia; Enfermedad; Otomíes; Cosmovisión.

Abstract

The present work deals with the phenomenon of envy, as a factor of origin of the disease; from the Otomi worldview this causes physical damage to the body and material in the belongings of the people, the Otomies always seek treatment so that it does not end with death. To achieve this, a classification of the disease is exposed from the Otomi worldview, based on the ethnographic work and the semantics of the native language; Within this classification, the elements of envy that trigger a condition and its way of treating it from the position of the Otomies of the northern region of the State of Mexico are identified

Key words: Envy; Disease; Otomies; Worldview.

* Maestro y candidato a doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, Licenciado en Antropología Social por la Universidad Autónoma del Estado de México. Profesor investigador de la Universidad Intercultural del Estado de México en la División de Lengua y Cultura. Líneas de investigación: etnohistoria y etnografía de los pueblos otomí-mazahua, medicina tradicional, oralidad y cosmovisión. Perteneciente al cuerpo académico: Lengua y culturas otomianas y su relación con otras culturas. Correo: gozo44_v@hotmail.com. ID Orcid <https://orcid.org/0000-0002-3067-2276>

La envidia desde la cosmovisión otomí un deseo de comer, cortar o destruir el crecimiento

Introducción

La envidia es un fenómeno universal, inmerso en las emociones y manifestaciones culturales de los grupos sociales. En esta investigación se plasman los resultados de un acercamiento a este fenómeno desde la cosmovisión del grupo otomí¹ de la región norte del Estado de México de los municipios de Acambay y Aculco. La pregunta de investigación fue la siguiente: ¿Cómo el pueblo otomí concibe el fenómeno de la envidia?, esta pregunta, encontró sentido bajo los siguientes objetivos: uno, conceptualizar la definición de envidia desde distintos ejemplos universales y como es vista desde los grupos indígenas de México; dos, saber cómo los otomíes clasifican sus enfermedades según su cosmovisión, para de este modo poder entender a la envidia como principio de la enfermedad; y, tres, identificar al especialista dedicado a tratar la enfermedad que es causada por la envidia.

El fenómeno de la envidia ha sido abordado desde distintas posturas y disciplinas, tales como la antropología, la sociología, la medicina, la psicología, la filosofía, entre otras ciencias que desde sus diferentes posturas tratan de explicar dicho fenómeno universal. En los estudios antropológicos tenemos

1 Los otomíes son un grupo étnico de origen mesoamericano que pertenece a la familia otopame del tronco lingüístico otomangue. En la actualidad este grupo étnico tiene presencia en los estados de Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Michoacán, Tlaxcala, Puebla, Veracruz y Estado de México. Todos estos se localizan en el centro de la república mexicana. La población otomí del Estado de México se encuentra asentada mayoritariamente en los municipios de Aculco, Amanalco, Acambay, Chapa de Mota, Villa del Carbón, Morelos, Temascalcingo, Temoaya, Jilotepec, Jiquipilco, Otzolotepec, Soyaniquilpan, Timilpan, Capulhuac, Lerma, Ocoyoacac, Tianguistenco, Xonacatlán, Zinacantepec, Metepec y Toluca (CEDIPIEM, 2015). Haciendo referencia al Censo de Población y Vivienda 2010 realizado por el INEGI, basándose en el uso de la lengua de personas de 3 años a más cuentan con 97,820 personas que declararon hablar la lengua.

como ejemplo los trabajos clásicos, de entre ellos destaca la aportación de Evans-Pritchard (1976) quien nos plantea el rol del conflicto entre las sociedades africanas de principios del siglo XX. Este conflicto es causado por la envidia y el odio, de modo que nos dice que, para curar, tanto a los individuos como a la sociedad se requiere un tratamiento ritual.

Otro trabajo muy importante dentro de esta línea es el de Max Gluckman (2009, 1978), obras en las que se expone como la envidia está relacionada con la igualdad social básica de la economía, quien en una frase corta nos dice lo siguiente: “Quien prospera excesivamente temerá la envidia y la hechicería de sus vecinos” (Gluckman, 1978: 63) por lo tanto uno de los factores de origen de la envidia es el crecimiento económico de un individuo ante sus semejantes. El autor, también nos dice que entre los azandes, la envidia es el principio de un mal aún más peligroso como lo es la brujería, “Primero aparece la envidia y luego sucede la brujería” (Gluckman, 2009: 118). Este pensamiento de las culturas africanas no es algo desconocido por los pueblos de origen mesoamericano, aunque se entiende con algunas particularidades, mismas que se abordan en el siguiente apartado.

Una postura muy universal, es la que nos plantea el estudio de la doctora Teresa Sánchez Sánchez quien nos dice que “la envidia es sometida a la mirada benevolente que exige su rango de emoción universal humana, derivada de la alteridad, la comparación y la autovaloración negativa, así como de la deficiente instalación narcisista y el anhelo de suplantación del otro idealizado” (2004: 75).

Un trabajo que explica su tratamiento en la región de San Juan, Argentina es el de Krause Yornet, M. (2006), argumentando que la envidia es una enfermedad letal, causada por un ser humano, la pueden sufrir las plantas, los animales y los hombres, ya sean adultos, jóvenes o niños. En esta investigación se enfatiza el papel del curandero quien condensa los

recursos de la medicina casera, mismos que integra en sus prácticas de saberes indígenas y europeos de diversas épocas, acompañadas de discursos rituales necesarios para erradicar la enfermedad.

Pero la envidia no es privativa de sociedades rurales tal cual lo expone Della Corte, E. (2014), quien documenta el fenómeno de la envidia en el trabajo e incluso en ambientes académicos, quienes la visualizan como una pasión o un presagio de la alienación y de la incomodidad, a menudo tácita, devenida invisible. En este trabajo se menciona que la envidia es un tema omitido, es decir, conocido en todos los sectores, pero hablar de ella incomoda al auditorio por lo cual es mejor no mencionarlo.

¿Pero qué es la envidia?

Para responder este interrogante Cukier (2012), nos dice que la palabra envidia viene del latín *In-videre* que significa 'no ver' o 'ver sesgado'. La envidia remite a la acción ver e implica la participación de dos sujetos quien es envidiado (es visto) como para quién le envidia (mira), situación que remite a un contexto social: la coexistencia de dos personas. La autora da las siguientes definiciones:

- La envidia es un tipo de dolor psicológico sentido cuando nos comparamos con otras personas, evaluamos nuestro valor, nuestra autoestima y nuestro propio respeto son disminuidos.
- La envidia es una dolorosa observación de lo que nos falta.
- Sentimos envidia cuando otra persona tiene características superiores a las nuestras.
- La envidia es un tipo de admiración y amor por aquello que no se tiene (Cukier, 2012: 23).

Por su parte Sánchez menciona que la envidia siempre destruye al envidioso y a menudo perjudica al envidiado. Por lo tanto, la envidia es concebida como un factor que destruye a las dos partes involucradas. "La acepción moderna de la envidia se torna en mirar mal al prójimo, y atribuye a esa mirada el poder mágico de causarle daño o perjuicio" (Sánchez, 2004: 78). De alguna forma el fenómeno de la envidia tiene que ser entendido como un agente causal de la enfermedad y ser comprendido desde la lógica de las personas y el grupo social al que pertenecen para poder dar solución a los padecimientos que causa.

Uno de los aportes de la misma autora es su propuesta para poder determinar una situación de envidia, diciéndonos que hay dos factores

importantes, "uno que exista un elemento común que permita la comparación y dos que haya proximidad y proporción entre las partes" (Sánchez, 2004: 86), es decir, tiene que haber una conexión entre las dos partes, compartir los bagajes culturales para poder medir los logros tanto del uno como del otro. La cercanía y proximidad entre las partes es lo que permite percibir el sentimiento de envidia puesto que, tener un antecedente en común es lo que ocasiona la envidia.

La autora nos dice que lo que se envidia, "por lo general, es ese factor azaroso, gratuito, que rompe la simetría" (Sánchez, 2004: 89). Esta situación azarosa efectivamente coloca a alguien en supremacía o ventaja sobre sus semejantes, de modo que esto se traduce como un principio de envidia, pero no sólo es el azar lo que origina este fenómeno, puesto que cada sociedad tiene sus propias concepciones sobre la envidia.

La envidia vista como una enfermedad es causada por un ser humano, la pueden sufrir las plantas, los animales y los hombres. "La etiología o causa que la produce es un sentimiento negativo de pesar por el bien ajeno [...]. La envidia genera un "daño" que es más potente en aquellas personas cuya fortaleza espiritual no está desarrollada, es decir en niños, jóvenes y personas de carácter débil (Krause, 2006: 48). En esta postura podemos observar que la envidia no sólo rompe las relaciones sociales, sino que afecta incluso a las pertenencias y daña a quienes tienen un espíritu débil, siendo esta la visión que más se acerca al pensamiento indígena.

La envidia en los grupos indígenas de México

Desde la antropología clásica ya se han hecho varios análisis de las relaciones interpersonales dentro de las sociedades étnicas, en donde el conflicto es uno de los motores que originan la curación ritual. Para el caso de México, los grupos indígenas entienden al fenómeno de la envidia como principio etiológico de la enfermedad, cada comunidad filial a algún grupo étnico tiene sus propias denominaciones, origen, formas de manifestación y tratamiento de la envidia. En este apartado, tomaremos como ejemplo los estudios elaborados sobre los grupos originarios de Chiapas y de la Huasteca meridional,² de modo que posteriormente se pueda hablar del fenómeno desde la cosmovisión otomí.

Primeramente, tenemos el trabajo de

2 De la región de Chiapas se retoman a los tzotziles y tzeltales y de la Huasteca meridional hablamos de nahuas, otomíes, tepehuas, totonacos y teenek.

Ulises Contreras (2001), quien manifiesta como el conflicto por tierras desencadena envidias entre los miembros de las comunidades y esto a su vez origina enfermedades entre los grupos indígenas, quienes recurren a él ritualista, chaman o curandero para poder atender el padecimiento y que éste no culmine con la muerte. Los tzotziles de Yolonhuitz entienden el padecimiento como un fenómeno resultante de procesos simultáneamente naturales, religiosos, económicos y sociales. De esta forma, algunos padecimientos son explicados como si fueran producto de acciones mágico-religiosas efectuadas (Contreras, 2001: 54).

Otro trabajo es el de Jaime Tomás Page Pliego (2011), del cual resaltamos el proceso de petición de protección contra la *ipixantal* 'envidia'. Quien al hablar de este fenómeno nos menciona que "Cabe resaltar la importancia de protegerse de la *ipixantal* (envidia), principal fuente de diversos males. A los envidiosos, personas que no trabajan y que por lo mismo no tienen dinero ni maíz, no les gusta ver que la gente esté bien, que tenga dinero, sus cositas, buen trabajo, buena producción, ni salud" (Page, 2011: 182).

Esta postura de Page (2011), a diferencia de la propuesta de Teresa Sánchez Sánchez (2004) quien al referir a la envidia nos dice que lo que se envidia son las cosas azarasas obtenidas sin ningún esfuerzo; podemos notar que para los pueblos de origen mesoamericano la envidia no sólo tiene que ver con las cuestiones azarasas y materiales; los pueblos originarios involucran a otros aspectos como la salud, el buen trabajo e incluso la buena producción refiriéndose a las cosechas de maíz, entre otros elementos que pueden colocar a los pobladores en una situación de peligro latente.

El autor también coloca a plano un factor muy importante entre los pueblos originarios, lo religioso diciéndonos: "Entonces hablan y el Diablo, que está presente en todo, recibe y se apropia de esas palabras; es su dueño y haciendo uso de ellas, induce la enfermedad y su agravamiento. Sin embargo, quien pone la maldad es el envidioso" (Page, 2011: 182). Podemos notar que el deseo de obtener lo no poseído se expresa de forma oral de modo que el Diablo lo escucha e interviene para dañar al que destaca ante el grupo social, pero no es éste el causante del daño sino el envidioso. Como vemos el precepto de envidia se resignifica con los elementos traídos de los evangelizadores en el periodo de la colonia y quienes nutren el pensamiento mesoamericano con los conocimientos europeos, por lo que la acción del Diablo se sincretiza con los deseos negativos que inducen a la enfermedad.

Otro ejemplo que contextualiza al fenómeno de la envidia es la obra de Trejo Barrientos, Gómez Martínez, Gonzales Gonzales, Guerreo Robledo, Lazcarro Salgado y Sosa Fuentes (2014), quienes nos explican ampliamente el fenómeno de la envidia entre los pueblos originarios de la huasteca meridional, espacio geográfico que aglutina a otomíes, nahuas, totonacas y tepehuas.

En la huasteca indígena la envidia es algo más que una simple pasión, que un sentimiento que revuelve el alma del envidioso. En la huasteca la envidia no es una cuestión de moral, no es un pecado que se centre en el que la siente, como si sentir envidia implicara guardar envidia; en su lugar se trata de un acto productivo, aprehensible no en función del sentimiento en sí, si no de la destrucción que efectivamente produce y que resulta etnográficamente pertinente. Así pues, en tanto la envidia es sufrida socialmente por los desafortunados receptores, podemos inferir que hay alguien que la "da", alguien que la envía a otro. La envidia es bastante más que querer lo que otro tiene o sentir angustia por el bienestar ajeno (Trejo et al., 2014: 237).

Para los autores el fenómeno de la envidia en la huasteca meridional es un sentimiento que en vez de carcomer el alma del envidioso -como si la envidia se alojara en quien lo siente-, más bien es un sentimiento dañino que sale del cuerpo del envidioso para instalarse en el envidiado, de modo que es padecido por los desafortunados receptores.

Los autores para explicar el daño que genera la envidia en el sujeto envidiado proponen que "La envidia es un don de carencia, un regalo en que se da el producto de lo que no se tiene (en tanto ausencia, ilimitado), con el fin expreso de que el otro pierda la capacidad de disfrute" (Trejo et al., 2014: 240). Encontrar la relación entre la envidia y un don es muy difícil pero los autores explican esta idea con la siguiente cita.

la envidia es lo más cercano a un don, pues se ofrece sin alguna aspiración de que sea devuelto y se recibe sin haberlo solicitado e, incluso, se dona sin intención de hacerlo. El envidiado tan solo se ve obligado a recibir, sin posibilidad alguna de devolver, pues desconoce la fuente de este terrible don. Es un regalo sin posibilidad de reciprocidad del que se da cuenta solo bajo diagnóstico del chaman, quien disipa el daño antes de que sea irreversible (Trejo et al., 2014: 241).

Podríamos decir que los pueblos originarios conciben a la envidia como un don, pues es algo que se da en ocasiones sin intención, pero cuando es intencionado podríamos estar hablando de un deseo de daño al cual se denomina brujería. Este daño ya sea intencionado o sin intención no puede ser discutido si es recibido o no, no es algo que se pueda evitar ya que se instala en el envidiado sin replica a negarse a recibirlo, no hay un consentimiento premeditado de aceptarlo. Y es el chamán, el médico tradicional, curandero o ritualista el encargado de identificar su origen, causa y tratamiento.

Aunque existan un sinnúmero de variantes, los autores mencionan que son tres principales hechos los generadores de la envidia: “poseer, lograr o participar de algo que siempre se revela bajo el estatuto de lo deseable” (Trejo et al., 2014: 240). Estos tres hechos son elementos visibles, de modo que todo lo que se expone como novedoso entre los sujetos es lo envidiado.

Para los autores la envidia es conceptualizada como un “don de carencia” diciendo que “debemos asumir que la envidia, en tanto don de carencia, no se reduce a un mero concepto, a una elaboración abstracta sobre los conocimientos del mundo. Bajo la mirada cosmológica de estos pueblos, aparece como etiología de numerosas enfermedades, una causa material. Es un concepto anímico, radical, que afecta la vida de quien lo padece (Trejo et al., 2014: 240). Al entender a la envidia como un don, es porque el don es algo otorgado a alguien sin la previa meditación de aceptar, al igual que la envidia, de modo que es un don de carencias, pues es un sentimiento de ausencia de lo que no se posee, sentimiento angustioso que es donado al envidiado.

Otro de los aportes de los autores para entender como este don de carencia daña a los pueblos originarios es diciéndonos que “la envidia se convierte en mal de aire”, [...]La envidia es convocada desde lo más íntimo del corazón humano; su presencia es carencia, pero supera la interioridad del sujeto, donándola a otra que la recibirá con toda materialidad en su cuerpo y que dejará un rastro inevitable a través de la enfermedad y la muerte en potencia (Trejo et al., 2014: 241). La materialidad de la envidia, de ese don de carencia es transmitido como un mal aire que sale del interior de la persona envidiosa y se posa en el envidiado como un peligro en potencia que desequilibra la estabilidad del receptor. El sentimiento de carencia de algo algunas veces no es dirigido al sujeto en supremacía de bienes, salud, trabajo entre otros, en ocasiones no hay una intención de dañar al sujeto, pero aun así en su calidad de don, causa

daño pues como mal aire no responde a la voluntad personal.

Para los nahuas y teenek, nos dice Martínez y Hernández (2017), la envidia es la justificación de las prácticas de brujería. Los autores nos explican que esta creencia repercute hasta en el modo de construcción, pues en estas regiones las casas no tienen ventanas para evitar ser vistos por los vecinos. En cuanto a lo económico y laboral, solo es bien visto salir a trabajar fuera de la región para generar excedentes económicos que les permita cubrir gastos festivos en los que toda la comunidad participa como invitados, pero si se trabaja para crecer económicamente corren el riesgo de padecer la envidia y brujería.

Una de las técnicas para erradicar la envidia es bajo un ritual donde el instrumento y la música producidas por el arpa permiten la curación del enfermo. “Este instrumento musical es considerado un sujeto social y su función es fungir como intermediario entre los hombres y los dioses o espíritus de la tierra, será el abogado, mediador y médico del alma” (Martínez y Hernández, 2017: 104).

La envidia, tal como aparece en la etiología de nahuas, otomíes, tepehuas, totonacos y teenek es un componente estructural de la vida social, al igual que entre los tzoziles y tzeltales de Chiapas. Repercute en la salud, el trabajo, en los bienes y se requiere de un tratamiento ritual especializado; a diferencia de las cosmovisiones occidentales que sólo entienden a la envidia como un fenómeno que daña, pero no aceptan que debe ser tratado como una enfermedad y debe ser atendida por un especialista. Si bien la envidia es un fenómeno universal, cada comunidad o pueblo le da un significado, un diagnóstico y un tratamiento particular.

Metodología

Como podemos ver existen distintas fuentes en las que se aborda el fenómeno de la envidia por lo cual el sustento de esta investigación radica en la metodología, basada en el dato etnográfico, que según Rosana Guber, “consiste en elaborar una representación coherente de lo que piensan y dicen los nativos” (2021: 16). Proponiendo tres niveles de comprensión: el primero donde se informa qué ha ocurrido (el “qué”); el segundo la comprensión de sus causas (el “por qué”); y tercero qué ocurrió desde la perspectiva de sus agentes (el “cómo es” para ellos) (Guber, 2021: 16-18). Estas tres preguntas nos permitieron entender desde la visión indígena la clasificación de las enfermedades según la

cosmovisión otomí, a la envidia como principio de la enfermedad e identificar a los especialistas dedicados a tratar la enfermedad que es causada por la envidia.

La investigación fue realizada durante el periodo 2018-2020, se trabajó de manera directa en la región norte del Estado de México en los municipios de Acambay y Aculco. Se partió del reconocimiento de los saberes otomíes, se trabajó con tres médicos tradicionales con conocimientos para retirar la envidia. Se realizaron siete entrevistas dirigidas que permitieron tomar en cuenta las opiniones no solo de los ritualistas si no también de sus pacientes que recurren a curarse, estas visiones nos permitieron documentar la importancia de conocer del padecimiento, su diagnóstico y tratamiento. Para cuidar la identidad de los informantes se decidió cambiarles el nombre cuando se mencionan en los fragmentos de entrevista.

Se considero a la antropología lingüística la cual permitió comprender elementos de la oralidad adheridos a la lengua dentro del discurso (Bigot, 2001), para comprender el cosmos de la envidia en términos de los actores sociales. Los fragmentos de entrevista se realizaron en lengua otomí y para su escritura se corroboraron con el "Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo" (2010).

La clasificación de la enfermedad según la cosmovisión otomí

Para poder entender los efectos de la envidia, Alfredo López Austin nos dice que la cosmovisión es "un hecho histórico de producción de procesos mentales inmersos en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística" (López Austin, 2012: 9). Por lo cual es preciso partir del cómo la gente de la comunidad concibe y estructura su universo y dentro de este cómo clasifica sus enfermedades; para ello se menciona de manera breve algunos conceptos que son la base para referirse a las enfermedades.

Los otomíes conciben al mundo en tres dimensiones a la que llamaremos principios básicos: el espacio celeste, el mundo tangible y el inframundo, situación que comparten todos los pueblos de origen mesoamericano. El espacio celeste, comprende a todo cuanto esencia ligera o divina forman el mundo del arriba, en ella se ubica el cielo, las estrellas, las nubes, la lluvia, el rayo, el sol, la luna e incluso los santos y el

Dios católico, principalmente. Mientras que el espacio material, comprende todo cuanto se posa en la tierra, es tangible como las piedras, el agua, las plantas, los animales, el hombre y todo cuanto objeto existe sobre la tierra. Finalmente, el inframundo, es el espacio en el que se encuentran todos los bienes provistos del interior de la tierra, como agua de manantial, todos los frutos que toman sus nutrientes del subsuelo, en este espacio también se encuentran los difuntos, así como los respectivos guardianes de la tierra.

Cada una de estas dimensiones son entendidas de forma dual, es decir, pueden causar un bien al ser indispensables en el tratamiento ritual, pero también pueden enfermar o causar un daño. De esta forma entendemos que las enfermedades tienen un origen emanado de estas tres dimensiones.

Podemos decir que del espacio celeste es una fuente de vida gracias al calor del sol, a la lluvia que permite el crecimiento de las plantas; pero el sol también enferma ya que el exceso de calor puede tragar, la lluvia también puede destruir las cosechas, con torrenciales de granizo y viento. De la misma forma los santos y los dioses conceden bienestar, pero pueden dañar a los que infringen las reglas sociales o bien el culto a los lugares sagrados.

En cuanto al mundo material los otomíes entienden que la naturaleza provee de plantas y minerales para el tratamiento de enfermedades pero también ocasiona accidentes y daños materializados en aires que dañan al cuerpo; en la tierra los animales también pueden ayudar pero también son un riesgo en potencia pues pueden atacar al hombre y dañarlo, la relación entre hombres como seres sociales, permite construir grandes mejoras colectivas pero se expone constantemente a conflictos que les permite destruirse entre sí, uno de estos principios de destrucción es la envidia.

En la siguiente tabla (tabla No. 1) mostramos algunos ejemplos de cómo cada una de estas tres dimensiones son esenciales para preservar la salud y cómo a su vez pueden dañar a las personas.

Tabla No. 1. Ejemplos fastos y nefastos de las tres dimensiones según la cosmovisión otomí

Dimensiones del universo	Proveedor de bienes y salud	Proveedor de desgracia y enfermedad
El espacio celeste	Bendición de los santos. Lluvia, permite el crecimiento de las plantas. Calor del sol, permite la iluminación del mundo.	Accidentes o enfermedades por no cumplir con el mantenimiento de los santos. La lluvia destruye las cosechas con tormentas excesivas, inundaciones y derrumbes. El exceso de calor, seca la vitalidad de los seres vivos.
El mundo material	Plantas: plantas usadas para la salud. Animales: alimento para los seres vivos. Personas: vida en sociedad.	Existen plantas que dañan el cuerpo y lo enferman. Hay animales que son depredadores del hombre. El conflicto entre los hombres destruye las relaciones sociales.
El inframundo	Tierra: da los nutrientes para los frutos. Difuntos: son seres que protegen a los hombres desde el inframundo. Agua: el agua del subsuelo permite el mantenimiento de los hombres.	La tierra también reclama muestra muerte para poder fertilizar los campos, está cargada de espíritus. Los difuntos dañan a los hombres cuando no se les respeta o se invocan para dañar a sus descendientes. El espíritu del agua de matinales puede atrapar a los hombres y ahogarlos.

Fuente: elaboración por el autor con base en la cosmovisión otomí

De esta tabla podemos decir que tanto el espacio celeste como el inframundo e incluso el mundo material son portadores de peligro. Por lo tanto, el origen de la enfermedad según los otomíes de la región norte del Estado de México tiene su origen en alguna de estas tres dimensiones.

Para entender aún más el tema se expone desde los términos otomíes algunos conceptos que le dan significado cosmogónico al pensamiento otomí. Para ello nos guiamos desde la perspectiva de la antropología lingüística entendida como la disciplina basada en las metodologías de la antropología y la lingüística, disciplina que estudia “el lenguaje como un conjunto de estrategias simbólicas que forman parte del tejido social y de la representación individual mundos posibles o reales” (Duranti, 2000: 22).

El primer término es el *tsq hñeni* traducido como ‘mala enfermedad’, en esta categoría podemos encasillar a las epidemias fuertes, la envidia e incluso la brujería.

Esta enfermedad tienen un agente o vehículo por el cual pueden manifestarse entendido como aires denominadas *tsq ndähi*, la palabra proviene del término *tsq* lo ‘malo’ y *ndähi* ‘aire’. “El mal aire” este agente o vehículo por el cual se trasmite la enfermedad puede tener su origen desde la clasificación ya antes mencionada, ya sea desde la dimensión celeste, el inframundo y las relaciones sociales del mundo material. La partícula *tsq* traducida como lo ‘malo’ otorga a los aires una propiedad para dañar al cuerpo

En estas explicaciones tanto del origen, denominaciones desde la lengua y formas de enfermedad desde la cosmovisión de los otomíes, podemos decir que la envidia es una mala enfermedad

y que su agente o vehículo para manifestarse en el envidiado es a través del aire. Si recordamos la obra de Trejo Barrientos et al, (2014) los autores también nos dicen que la envidia es transmitida en agente de aire.

La envidia como principio de la enfermedad entre los otomíes

De acuerdo con lo planteado anteriormente la envidia la podemos clasificar en la dimensión material y tangible que abarca la relación con todo lo que se posa sobre la tierra. La envidia es una enfermedad entendida como *tsq hñeni* ‘mala enfermedad’ puesto que son inducidas por el deseo nefasto entre las personas.

Dentro de las malas enfermedades según los otomíes tenemos a la envidia entendida desde dos términos *yete* y *nduxte*.

Yete, literalmente esta palabra significa ‘tumbar’, pero si descomponemos la palabra en sus dos morfemas *ye* proviene de *yedi*, ‘tirar algo’, acción echa con la mano y de *te* que significa ‘crecer o vida’; de modo que si damos una traducción más exacta significaría “titar lo que crese”. Si buscamos su relación con la envidia, más que dañar a quien lo siente, en su agencia de aire tumba las cosas, acciones o trabajos que van creciendo de manera progresiva en quien lo recibe, tal como se explica en la siguiente frase.

Nar pa xta mo ge ga tede ya bonxi ne xta taime 30 ya bonxi, ne xta tede, xi mi ts’inzatho ya nda hogi pa nga hio. Di beni ge bi thogi or tia Pechi nda k’onigi, bi hyandi ge ndi guini, bi nenigi ge di gebù bi du yete (Teresa, Aculco, junio 2018).

Un día me dije yo voy a criar mis pollos y me compré treinta pollos, y los crie, estaban re bonitos ya casi para matarlos. Me acuerdo de que paso la tía Petra a visitarme y vio cuando les dimos de comer, los chuleo tanto que se me fueron muriendo de envidia (Teresa, Aculco, junio 2018).

Otro de los términos para referir a la envidia es *nduxte* que es traducido literalmente como ‘envidia’. Pero si hacemos el mismo ejercicio en descomponer la palabra en morfemas, ésta proviene de *ndu* ‘muerte o difunto’ y *te* ya mencionado anteriormente como el verbo ‘crecer’, de modo que si damos una interpretación sería lo que mata el crecimiento, lo que mata a la vida.

Nar pa xta pot’i or huöhi, ge bi tu ya dethö ge

xta honihe nar tadobqkjö, nkjabú xta tuhe 100 ya 'rozã, ne nuya kjö'i kja ma hnini mi pōni pa nda nu xo te xta xohe. Gebú hingi mēdi ne na ma böts'i bi gúni nar dobqkjö ne xta pahe gathö ma déthö pa nda dits'i ma böts'i, ge ù nduxte de nuya tzqkjö' i (Valeriano, Acambay, diciembre 2018).

Una vez sembramos la milpa, nos fue muy bien en la cosecha que hasta contratamos un carro de volteo, pues trajimos más de 100 costales, la gente del pueblo hasta se salía a ver nuestra cosecha. No tardo mucho y uno de mis hijos lo atropellaron y tuvimos que vender toda la cosecha para curarlo, fue la pinche envidia de la gente (Valeriano, Acambay, diciembre 2018).

Xua petsi n'a bqkjo. Ra Xua bi tho na tragedia ko ra bqkjo po ya nduxte (Mario, Acambay, diciembre 2018).

Juan tiene un carro. Él tuvo un accidente en su carro por la envidia (Mario, Acambay, diciembre 2018).

Desde la cosmovisión otomí la envidia es entendida como el mal o daño que destruye las acciones y resultado de éstas incluido los bienes materiales que van creciendo de manera progresiva.

Otro factor muy importante que los otomíes toman para referirse a la envidia es la denominación que se le hace al envidioso, a quien se le denomina *ra tsate* que proviene de los términos *tsa* 'comer' y *te* 'crecer'. El envidioso es la persona que come el crecimiento, puesto que, con la acción de envidiar, el envidioso come el crecimiento que su semejante logra con esfuerzo y su trabajo. La gente también traduce este término como 'el que maldice', ya que el envidioso por lo regular siempre va a maldecir lo no poseído, sus palabras y sentimientos son lo que dañan a quien crece económicamente, socialmente, laboralmente, entre otros aspectos.

Podríamos decir que la envidia como agente causal de daño desde la concepción otomí, es una acción de devorar el crecimiento de una persona que sobresale ante sus semejantes. De hecho, algunas frases desde el pensamiento español entre las comunidades estudiadas son "te van a tragar, te traga, hay que tragar gente" (trabajo de campo 2018), aceptando ver o sentir la sensación de ser comidos.

Otra forma de denominar al envidioso es con la palabra *utsate* que viene de tres morfemas *u* 'amargura o dolor', *tsa* que se entiende como 'comer' y *te* de 'crecer', de modo que sería "el que se amarga

o se duele y come lo que crece", si retomamos los postulados ya expuestos este término es lo que llaman guardar envidia (Trejo et al., 2014: 237) al ser el malestar que tiene el envidioso al ver el crecimiento de lo que no tiene.

Si analizamos todas las palabras que se asocian a la envidia, la partícula *te* 'crecer o vida', es la constante en todas las palabras, lo que nos permite decir que la envidia desde el pensamiento otomí destruye todo lo que crece y vive. De modo que el crecimiento laboral, crecimiento económico, crecimiento político, crecimiento saludable, crecimiento social o cualquier otro es lo que se envidia.

El envidioso, quiere comer el crecimiento de los demás, y lo que él no puede producir, de modo que la acción comer nos remite a un disfrute, de algo que pueda fortalecer al cuerpo, por lo tanto, el envidioso desea disfrutar eso que no tiene.

Si hacemos una reflexión de lo destructivo desde las acciones comer, tumbar y matar el crecimiento del prójimo, nos remite a lo que ya ha sido denominado como "donar envidia". Mientras que el dolor y la amargura de sí mismo, por no poder comer lo que va creciendo, es lo que se denomina "guardar envidia".

Estos ejemplos nos permiten proponer tres aspectos importantes desde la cosmovisión otomí; uno, lo que se envidia entre lo otomíes es el crecimiento, dos el deseo de lo no poseído sufre una destrucción al ser comido, tumbado e incluso matado por el don de carencia, y tres el envidioso siente dolor por no poder comer el crecimiento que su prójimo si tiene.

Si ya sabemos de dónde parte el daño lo que nos queda es explicar quién y cómo se retira este padecimiento que atañe a las personas.

El especialista en tratar la enfermedad causada por la envidia

La envidia tal cual una enfermedad desde la cosmovisión otomí también tiene su especialista y existen técnicas para tratar este padecimiento que enferma al alma y que repercute en el cuerpo físico e incluso en la extensión de la persona como lo son los bienes materiales.

El especialista en tratar la enfermedad desde la cosmovisión otomí es el 'ñete, este término puede ser usado para designar al ritualista, medico tradicional, curandero, chaman o brujo. La palabra proviene de dos vocablos 'ñe de 'ñehe que significa

‘tener cosas animadas’ como personas y animales, que también puede ser entendido como persona dueña de cosas vivas y *te* que anteriormente ya se mencionó como el verbo ‘crecer’, de modo que si recordamos los términos asociados a la envidia el envidioso es quien tumba, come o mata el crecimiento ajeno. Por el contrario, el ñete significa ‘el que tiene vida’ y su función es restituir la fuerza anímica que aqueja al envidiado.

El ñete tiene tres momentos de intervención, el primero “diagnostico” que puede ser a través de la limpia y la interpretación de sueños para saber el origen del padecimiento, segundo “tratamiento” que principalmente lo podemos explicar en dos aspectos, la limpia y la ofrenda y finalmente la “recomendación preventiva” que evita la recurrencia del padecimiento.

En cuanto al diagnóstico, este tiene que ver con la particularidad de cada médico tradicional. Hay un sinnúmero de técnicas, pero las más usuales son una limpia en la que se visualice el origen de la enfermedad y la interpretación de los sueños donde estos son una revelación del origen de la enfermedad.

Pa ga pödi to'o ya nduxte kjö'i nuga di hoki ä ma dathi nar nthuki ko nar' yo ne nar basó bidrio, di api ge da tsöke kjar alta ne ge da höhnigi ko or basó pa ga hyandi or hmi or nduxtekjö'i (Vicente, Acambay, junio 2019).

Para saber quién es el envidioso yo lo que le hago a mis enfermos es una limpia con una veladora de baso de vidrio, les pido que la prendan en el altar y que me traigan el vaso ahí siempre sale la cara del envidioso (Vicente, Acambay, junio 2019).

Nar pa xta gui ge nar chibo bindobaga mi ne da tsokigi, ne mi rangu nar tsatyö ge mi ne mi za ma deti, numu xta ñokabi pa t'i ä or ñete, bi xikagi ge nu or бага ge ya tzokjö'i ge yete tegi péts' i (Fernanda, Aculco, enero 2020).

Un día soñé como una pinche vaca pinta me quería morder, era como perro y quería comer mis borregos, cuando le platiqué mi sueño al ñete, me dijo esa vaca es la chingadera que te tiene envidia (Fernanda, Aculco, enero 2020).

En cuanto al tratamiento son dos formas las más usuales entre los otomíes uno la limpia que consiste en hacer un barrido de hiervas sobre el cuerpo del envidiado para sacar el mal aire donado por el envidioso y que causa el infortunio del paciente, las plantas absorben el mal aire, posteriormente son quemadas por el ritualista para que esta energía no siga causando daño.

Otra de las técnicas es la ofrenda, el ritualista al diagnosticar la envidia y la intensidad de esta, además de limpiar al individuo recomienda ofrendar a las tres dimensiones la celeste el inframundo y las relaciones terrenales; por lo que el espacio y momento en donde se pueden conjuntar las tres dimensiones son las fiestas religiosas, puesto que esta involucra a los santos que pertenecen al espacio celeste, a los difuntos que son del inframundo y la participación obligatoria de las personas de la comunidad.

El ritualista recomienda usar una parte del excedente de los bienes económicos y materiales obtenidos con su esfuerzo y trabajo, para ofrendar en la fiesta de modo que Dios bendice estos bienes que son la causa por la que los inmediatos sienten envidia, al ofrendar en la fiesta una de las reglas es que se tiene que hacer una “promesa” entendida como el compromiso que se hace con la divinidad y que se tiene que cumplir. Ésta consiste en donar alguna cosa material, como flores, cohetes, comida, o menesteres que son necesarios para la realización de la fiesta y que contribuye con el gasto de las festividades del pueblo. Esta promesa por lo regular es acompañada de comida que es compartida por los miembros de esta comunidad, también se ofrecen dulces que se arrojan a los asistentes de la fiesta.

Homakjoni ge nuga xta thogi xingu ya tsate, ge xta hoki ma ngu ne xta tai nar dobokjö, ne ma besino ya da du ya kue. Bi dathi ma m'ehño, bi du xo ma 'yo ne gathö ma doni. Numú ya hinte di kja bi xikagi or nönö Karme, hokibi te gi umbi ä kjö kjar ngo, gepu xta mo ge nga uni nar tahyats'i ge da tu 8 kilo, xta kjuki kja ma ngu ko ya hnei ne ya memda, bi ehë ngu 150 ya kjö'i pa nda kjuki ne xta guini ngosti, limonada, kjuthe ne xta éi ya t'afi, gathoto'o mi yobu mi thede ne mi ñuni, ne nkjabu ya hingi tzoki ya ntsani (Angeles, Acambay, diciembre 2020).

La verdad yo si sufrí de envidia, porque hice mi casa y me compré un carro, mis vecinos son los envidiosos. Se enfermo mi esposa, se murieron mis perros y hasta las plantas. Cuando me cure me dijo doña Carmen, hazle una promesa al Santísimo en su fiesta, entonces prometí llevarle un cirio de 8 kilos, lo saque de la casa con danza y música, vinieron más de 150 persona para sacarlo y les dimos de comer carnitas, refresco, cerveza y aventamos dulces, todos reían y comían, pero así ya no me llega su envidia (Angeles, Acambay, diciembre 2020).

Esta acción de ofrendar comida o dulces durante la fiesta permite que el envidioso o los envidiosos coman un poco de lo obtenido por la persona que sobre sale, de esta forma ritualmente se regula la relación social ya que el envidioso disfruta de una pequeña parte de lo que obtiene el envidiado con su trabajo, siendo testigos o jueces de esta acción de reciprocidad los santos, Dios y los difuntos quienes también son partícipes de las fiestas religiosas.

La fiesta es un espacio de curación ritual, por lo cual quienes ofrendan con promesas a los santos en las fiestas suelen decir “Dale de tragar a todos en la fiesta, que todos traguen en la fiesta”. Si recordamos los ejemplos de comer lo no poseído, en la curación ritual se le otorga voluntariamente una parte de los logros de modo que el envidioso come y disfruta lo que no posee y también se come su propio deseo permitiendo que la enfermedad se destruya.

El aspecto preventivo consiste en elaborar un fetiche que funcione como distractor para los envidiosos, este fetiche encierra la envidia que llega en su agencia vehicular como mal aire. El ritualista recomienda usar un fetiche que principalmente es una vela o cirio, este es colocado en un espacio de la casa, de esta forma cuando el mal aire llega buscando el cuerpo de la persona que crece progresivamente, el mal aire es absorbido por el cirio. El ritualista tiene la función de tratar esta vela pasándola antes por el cuerpo del enfermo, cargándola con su esencia como si fuera sebo para colocarle una trampa al mal aire que busca dañar al individuo, pensando que el fetiche es el individuo, a la hora de prender el cirio este mal aire se destruye.

Tome el ejemplo de una vela o cirio puesto que es muy usual en las comunidades de estudio, pero hay un sinfín de técnicas y formas de hacer cuerpos ficticios y éstos son creados de acuerdo con la lógica de cada médico tradicional. Aunque la envidia pueda ser universal, las formas de lidiar con ella, en tanto formas rituales, dan cuenta de las particulares maneras en que cada grupo humano vive el fenómeno de la envidia.

Conclusión

Podemos concluir diciendo que los padecimientos son construidos bajo una premisa de entender el universo e identificar de donde parte el daño, cada cultura interpreta la enfermedad y es socialmente construida a través de conceptos locales que les dan sentido a los miembros de ésta.

La envidia es un fenómeno universal,

entendido como un sentimiento de autovaloración entre dos individuos que tienen una relación y bagaje cultural compartido, de modo que les permita hacer una evaluación entre sus logros; el envidioso por lo regular está estancado mientras que el envidiado tiene un crecimiento progresivo, situación que permite que el primero siente una carencia al no poseer los logros de su semejante. Lo que se envidia son principalmente los logros económicos, materiales, sociales, saludables, laborables e incluso intelectuales. Este sentimiento de carencia es un peligro en potencia para el envidiado quien recibe la envidia en calidad de mal aire que se instala en el cuerpo siendo el origen de las enfermedades y la destrucción de los bienes obtenidos por el esfuerzo y trabajo, ocasionando un desequilibrio en el bienestar de la persona.

La envidia desde la perspectiva otomí es entendida como el deseo de comer, cortar o destruir el crecimiento laboral, intelectual, social, político, económico y saludable del individuo que crece progresivamente, ocasionando que pierda la capacidad de disfrute de estos logros. Este daño es restituido con la acción del ritualista quien es denominado ñete, pues es quien tiene la habilidad de restituir el crecimiento de los desequilibrados por envidia. El envidioso también enferma pues guarda dolor por no poseer lo que sus semejante sí; el tratamiento ritual tiene tres momentos fundamentales uno la limpia donde las plantas sacan el mal aire del cuerpo, dos la ofrenda que consiste en una curación colectiva en la que los participantes de una festividad comparten la comida que ofrece el envidiado quien en algunas ocasiones cuenta con una buena posición económica, de este modo el envidioso satisface su necesidad de comer un poco de lo que no le costó, teniendo como testigo al espacio celeste y al inframundo, y tercero el ritualista tiene la habilidad de crear cuerpos ficticios que son receptores de la envidia para que ésta no se instale directamente en la persona.

Entender la enfermedad desde los preceptos y lógicas de las comunidades de donde emanan los pacientes, nos permite hablar de una realidad intercultural, pues no siempre las lógicas convencionales tienen la habilidad de entender el factor cultural de los pueblos, los grupos originarios conciben a la enfermedad desde una estructura armónica con los espacios en los que se colocan y le dan sentido a su actuar en el mundo.

Bibliografía

BIGOT, M. (2001), Apuntes de lingüística

antropológica. Centro Interdisciplinario De Ciencias Etnolingüísticas y Antropología-Social, Facultad De Humanidades y Artes Universidad Nacional Del Rosario.

CEDIPIEM (Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México) (2005), Pueblos indígenas. Disponible en <https://goo.gl/3vx86h>; (junio de 2017)

CONTRERAS, U. (2001). El conflicto social como generador de padecimiento: litigios por tierra e ilvajinel (mal arrojado por envidia) en Yolohuitz, Chiapas. *Alteridades*, (21), 53-64. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702104>

CUKIER, R. (2012). Psicodrama de la Envidia: El que pueda que tire la primera piedra!. *Psicoterapia y Psicodrama*, (1), 21-35. http://www.revistapsicoterapiaypsicodrama.org/archivos/Anterior01/3_Psicodrama_de_la_envidia_Rosa_Cukier.pdf

DELLA CORTE, E. (2014). La envidia en el trabajo: entre la competencia y la destrucción. Microfísica de la envidia. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 6 (15), 53-64. <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/316>

DURANTI, A. (2000). *Antropología Lingüística*. Ediciones AKAL.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1976). Brujería, magia y oráculos entre los azande. Anagrama.

GLUCKMAN, M. (1978). Política derecho y ritual en la sociedad tribal. Editorial Akal

GLUCKMAN, M. (2009). Costumbre y Conflicto en África. Fondo editorial de la Universidad de Ciencias y Humanidades.

GUBER, R. (2021). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Editorial Norma

HERNÁNDEZ CRUZ, L., VICTORIA TORQUEMADA, M., y SINCLAIR CRAWFORD, D.

(2010). Diccionario del hñahñu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo. Instituto Lingüístico de Verano A.C. <http://www.sil.org/mexico/otopame/mezquital/S045a-DicOtomiMezq-ote.htm>

INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). (2010). *Censo de población y vivienda 2010*. Ciudad de México: INEGI.

KRAUSE YORNET, M. C. (2006). La envidia y su tratamiento. Reflexiones sobre el poder, la cura de palabra y otras terapias rituales en San Juan (Argentina). *Mitológicas*, 47-53. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14617733003>

LÓPEZ AUSTIN, A. (2012). Cosmovisión y pensamiento indígena. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

MARTÍNEZ-DE LA ROSA, A. y HERNÁNDEZ-VACA, V. (2017). Envidia, respeto y brujería entre los nahuas y teenek en torno al arpa de la huasteca potosina. *Ra Ximhai*, 13 (1), 101-116. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46153646007>

MAUSS, M. (1979). Sociología y antropología. Tecnos.

PAGE PLIEGO, T. (2011). El mandato de los dioses etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas. Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Universidad Nacional Autónoma de México.

SÁNCHEZ, T. (2004). Envidia, carcoma del alma: escorzo psico-literario. *Clínica y Salud*, 15 (1), 75-95. <https://www.redalyc.org/pdf/1806/180617820004.pdf>

TREJO, L., GÓMEZ MARTÍNEZ, A., GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M., ROBLEDO, C., LAZCARRO SALGADO, I., SOSA FUENTES, S. M. (2014). Sonata ritual Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Citado. GÓMEZ SÁNCHEZ, David (2022) "La envidia desde la cosmovisión otomí un deseo de comer, cortar o destruir el crecimiento " en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°40. Año 14. Diciembre 2022-Marzo 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 58-68. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/483>

Plazos. Recibido: 18-11-2021. Aceptado: 30-11-2022

Cuerpos y Emociones en Trabajadoras al Cuidado Protector de la Niñez

Bodies and Emotions in Workers in the Protective Care of Children

Viviana Soto Aranda*

Universidad de Chile, Chile

viviana.soto.a@uchile.cl

Resumen

El presente artículo busca explorar los cuerpos y las emociones en el trabajo de cuidados de mujeres que realizan la labor de la protección de niños y niñas que son separados de sus familias al estar bajo condiciones de vulneración. Se recuperan las vivencias y su entramado en el análisis de entrevistas a mujeres trabajadoras de la administración pública de la ciudad de Santiago de Chile, a partir de las cuales se observa que el cuidar entra en un juego dialéctico performático del sentir a través de los cuerpos. En ellos se localiza un malestar de frustración/ ambivalencia/ mandato que anidan dolor, rabia, coraje, pena, alegría, melancolía, amor y esperanza. En este tejido se hilvana, se modifican y comprenden, las texturas del cuerpo/emoción. Las prácticas del cuidar se articulan y desarticulan en tensión buscando des-atar lo instituido de sociedades normalizadas que, sostenidas por el capitalismo en tanto regulación de sensaciones, amenaza un estar desgarrado que se torna violencia, abandono y pobreza, condiciones que los cuerpos portan. Lo que se inscribe es la soportabilidad del cuidado protector en tanto malestar como insoportabilidad del cuidado y su aceptación como resistencia naturalizada.

Palabras claves: Cuerpos; Emociones; Cuidados; Trabajadoras

Abstract

This article seeks to explore the bodies and emotions in the care work of women who carry out the work of protecting children who are separated from their families because they are under conditions of vulnerability. The experiences and their framework are recovered in the analysis of interviews with working women of the public administration of the city of Santiago de Chile, from which it is revealed that caring enters into a performative dialectical game of feeling through the bodies. ; in them is located a malaise of frustration/ ambivalence/ mandate that nest pain, rage, anger, grief, joy; melancholy, love and hope. In this fabric, the textures of the body/emotion are woven together, modified and understood. The practices of caring are articulated and disarticulated in tension seeking to untie the instituted of normalized societies that, sustained by capitalism as a regulation of sensations, threatens a torn being that turns into violence, abandonment and poverty, conditions that bodies carry. What is inscribed is the support of protective care as both discomfort and unbearable of care and its acceptance as naturalized resistance.

Keywords: Bodies; Emotions; Care; Workers

* Doctoranda en Cs. Sociales. Universidad de Buenos Aires. Académica de la Universidad de Chile. Integrante del grupo del estudio de la Universidad de Chile Pedagogía en contextos de Encierro Punitivo y protección (GEPEPP). Socia Fundadora de la Red Chilena de Pedagogía en contextos carcelarios y exclusión social (Red PECE). Investigadora del Grupo de Estudio de Sociología de los cuerpos y emociones de la Universidad de Chile y del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos (GESEC) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Integrante de la Red Internacional de Sociología de las Sensibilidades (RedISS). <https://orcid.org/0000-0002-7818-5653>

Cuerpos y Emociones en Trabajadoras al Cuidado Protector de la Niñez

Introducción

El presente artículo se inscribe en el desarrollo de una investigación sobre los cuerpos y emociones en el trabajo de cuidado de mujeres que realizan la labor de la protección de niños y niñas que son separados de sus familias por estar bajo condiciones de vulneración, decisión tomada por el juzgado de familia en Chile.

Las tareas de los cuidados en América Latina han sido objeto de conocimiento específico en los últimos veinte años (Batthyány, 2020), y desde hace unas décadas se ha visto una creciente valorización del cuidado situándolo como una actividad indispensable para satisfacer las necesidades básicas de la existencia y condiciones de vida de las personas que permiten vivir en sociedad (Rodríguez y Marzonetto, 2015; Rodríguez y Pautassi, 2014; Zibecchi, 2014). En este abordaje nos situamos en el trabajo del cuidado que ha tenido un amplio debate en la región y el resto del mundo, con los cambios demográficos y sociales que se han vivido, el aumento y diversificación del trabajo, las migraciones, la precarización laboral y el contexto de pandemia global que ha develado y profundizado la necesidad de los cuidados de las personas.

Las trabajadoras cuidadoras son mujeres funcionarias del Estado de Chile pertenecientes a una institución de protección a la niñez, denominada Servicio de atención especializada a la niñez (Mejor Niñez). Esta institución estatal tiene como objetivo contribuir a la prevención, promoción, protección y restitución de los derechos de la niñez que han sido vulnerados (Mejor Niñez, 2021). La institución ofrece diversos programas de atención y protección, y atiende anualmente a una población promedio de 160 mil niños, niñas y adolescentes (NNA), y que, a nivel de la región metropolitana, la atención es de 63.793 (NNA) en el rango de los primeros meses de vida a los 17 años de edad (atención de protección

que representa un 43% a nivel nacional, concentrando la mayor atención a nivel país).

Cabe precisar, que la protección a la niñez en la institución estatal se ofrece desde una perspectiva de derechos y así se define por modelos técnicos para su efectividad y restitución. La institución cuenta con un marco de acciones estratégicas y que, en el contexto de su reforma referida al trabajo de su personal y la atención al cuidado directo de la niñez, cuenta con la figura de educadores y/o tutores. A través de este trabajo y sus funciones, se busca desarrollar un proceso de planificación estratégica que promueva una cultura de mérito y colaboración con el fin de mejorar la gestión y el desarrollo de las personas al interior del servicio, para contar con capital humano idóneo, y aumentar así su compromiso (Mejor Niñez, 2019).

El cuidado institucionalizado, como actividad laboral formal en el país y que atiende a la niñez a nivel nacional, es nuestro interés en este trabajo que busca analizar los cuerpos y emociones de las trabajadoras que desempeñan labores de cuidado en tres hogares o residencias de protección de niños y niñas de la región metropolitana. Con este énfasis la investigación se sostiene desde la sociología de los cuerpos/emociones (Scribano y D'Hers, 2018; Scribano, 2007; 2008; 2010; 2012), que permite abrir el debate de las labores del cuidado femenino desde una nueva arista y analizar la construcción y reproducción sobre los cuerpos, en tanto locus del conflicto social, y receptor sensible de un territorio de prácticas colonizadoras. El cuerpo/emoción y sus significaciones de aperturas y cierres, se van implicando en flujos complejos de relaciones del cuidado como escenario de disciplinamientos y disputas de los cuerpos y emociones, como señala Cena (2020) disciplinamientos "como productos y productores de los diferentes tránsitos institucionales que atraviesan las personas" (p.5). En ese lugar de

análisis se abre una relación entre el control de las organizaciones y lo emocional (Hochschild, 1983). En este sentido, su experiencia emocional formateada a un conjunto de pautas o normas que conduce a diversas expresiones y sus consecuencias en los trabajadores. El Trabajo Emocional (TE) “tiene lugar cuando el rol laboral incluye entre sus prescripciones, algunas sobre las emociones que el individuo debe experimentar y expresar como parte de su trabajo” (Hochschild, 2001: 133). Lo que se pone en juego en el análisis es la relación con el capitalismo, sus coordenadas en los espacios del cuidado protector, cuidado bajo la vigilancia de un orden y normas que reproducen la dominación y la regulación de las emociones de las mujeres al cuidado, las que deben sostener y sostenerse en sus actividades. En el trabajo de cuidado de niños y niñas, se anidan tramas en circuitos y trayectos de acción complejos. Se busca explorar en los cuerpos y emociones del trabajo de cuidado de mujeres, en tanto expresión de sentidos, donde “se expresan las diferentes maneras de sentir-se en el mundo”, (Scribano, Cena y Peano, 2012: 7). Esto es existencia encarnada, que deja huellas y resonancias al estar –en- cuerpos con otros, como señalan Scribano y D’Hers (2018). La sociología de los cuerpos y emociones, las complejas tramas atravesadas por el capitalismo, y los diálogos con la teoría de los cuidados, darán paso al análisis de los cuerpos y emociones de las trabajadoras que tomarán sentido y significados en el tejido social del cuidado protector.

Algunos alcances sobre los cuidados

La Organización Internacional del Trabajo [OIT], (2010) describe que “el empleo relacionado con el cuidado es una fuente de empleo importante en todo el mundo, especialmente para las mujeres” (p.13). Cabe precisar que los cuidados, “se configuran como un derecho universal, en tanto que todas las personas en algún momento de su curso de vida requieren de tareas de protección, atención y asistencia por parte de otra” (Gómez et al, 2017: 67). El trabajo de los cuidados “comprende sectores del cuidado (la educación, la salud y trabajo social), así como a aquellos que trabajan en otros sectores, a las trabajadoras y trabajadores domésticos” (OIT, 2018: 13). Los estudios de género y el movimiento feminista han argumentado sobre la resonancia del cuidado y la relación del trabajo centrado especialmente en las mujeres como un trabajo invisibilizado, cuyo debate ha transitado desde el trabajo doméstico, la división sexual del trabajo y los cuidados desde diversas perspectivas analíticas. (Pautassi, 2007; Rico

y Maldonado, 2011; Carrasco, Borderías y Torns, 2011; Domínguez y Passerino, 2013; Pautassi, 2014; De Sena, 2014; Pautassi, 2017; Borgeaud- Garciandía, 2016; Batthyány, 2020). Las labores de cuidado son el ejercicio de desplazamiento de la esfera doméstica a los costos de la producción capitalista sobre el mantenimiento de la población (Rodríguez Enríquez, 2015). Los cuidados asociados a las mujeres se presentan en similitud al trabajo doméstico (Carrasco, Borderías y Torns, 2011). Las labores de los cuidados, como señalan Molinier y Legarreta (2016), no pueden pensarse por fuera de las relaciones de dominación, y las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres, así como pensar las relaciones entre clases y razas porque en su mayoría, son las mujeres las encargadas laboralmente de entregar el servicio de la contención, situación donde Grosman (2013), contextualiza la situación estigmatizada en relación a trabajos de cuidado.

Desde la región el debate sobre los cuidados ha tenido relevancia, diversificando sus puntos de análisis. Una de ellas es la perspectiva de la ética del cuidado (Batthyány, 2020). Sobre el cuidado Arango y Molinier (2011) señalan que se es preciso relevar las emociones y el cuidado como ética ya que compete a todas las personas. Ambos estudian el punto de vista de los cuidadores y el trabajo emocional que despliegan en el cuidado, donde el amor aparece como elemento central dentro de una experiencia confusa, contradictoria y ambivalente. En esa idea, el trabajo de cuidado remunerado, de acuerdo a Arango y Molinier (2011) resulta una situación compleja donde se juegan relaciones y afectos discursivos vinculares constantes, ya que el vínculo de quienes cuidan hacia quienes son cuidados, juega un factor importante en la permanencia de continuar en este tipo de trabajo.

Otros abordajes (Soares (2012) quien señala que el trabajo de cuidado implica diferentes dimensiones y actividades. “Los actores que integran esta relación son, por tanto, determinantes del tipo de interacción que se establecerá en el trabajo de cuidado. Se trata de “relaciones desiguales, impregnadas de asimetrías socialmente establecidas de género, edad, clase social, raza y etnia, que se recuperan parcialmente, que implican un ejercicio de poder y requieren calificaciones específicas” (Batthyány, 2020: 17). Sobre el trabajo de los cuidados, Soares (2012) hace hincapié en las dimensiones del cuidado, entre ellas emocional, en tanto que cualquier actividad humana es producción de diferentes emociones, y se refuerza en lo que se define como trabajo emocional (Hochschild, 1983).

Este trabajo requiere el contacto cara a cara o, al menos, el contacto verbal, actitudes y expresiones del trabajador, y como la dimensión emocional es parte de la tarea, los directivos y jefaturas ejercen un control sobre las actividades emocionales de sus trabajadores, a través de la capacitación y supervisión. En el trabajo de los cuidados, y considerando la dimensión emocional, quienes se desempeñan en sus diversas funciones, transitan situaciones y relaciones en las cuales “entran en contacto con los beneficiarios de los cuidados, con quienes a menudo entablan relaciones de cuidado prolongadas [...], experimentan con frecuencia tensiones entre aquellos a quienes cuidan y las condiciones en las que deben prestar cuidados” (OIT, 2010: 13). Más allá de lo que señala este organismo internacional que “los trabajadores y trabajadoras del cuidado son las caras y las manos de la prestación de servicios de cuidado remunerados” (OIT, 2010: 13), éstas son por sobre todo cuerpo y emociones al cuidado de personas.

Algunos alcances sobre la sociología de los cuerpos y emociones

El lugar de los cuerpos/emociones (Scribano, 2013), nos permite destacar el campo de estudio de la sociología de las emociones que aborda una sociología aplicada a la amplísima variedad de afectos, emociones, sentimientos o pasiones presentes en la realidad social. La teoría interrelacional de Kemper señala que “la mayor parte de las emociones humanas se nutren y tienen sentido en el marco de nuestras relaciones sociales. Esto es, la naturaleza de las emociones está condicionada por la naturaleza de la situación social en la que los hombres sienten. Son expresión, en el cuerpo de los individuos, del riquísimo abanico de formas de relación social” (Bericat, 2000: 150).

En este sentido, plantea el autor que la sociología «con» emociones representa la voluntad de incorporar el componente emotivo a nuestros estudios. Hochschild (2012) nos muestra una vía de cómo la incorporación de las emociones en el estudio sociológico puede contribuir decididamente al descubrimiento de nuevos fenómenos sociales y que parte de la idea de estar dominado por impulsos emocionales, donde éstos son importantes para el resultado de la interacción social “El modelo interaccional presupone la biología, pero añade más elementos de influencia social: los factores sociales no entran sólo antes o después, sino interactivamente *durante* la experiencia de una emoción” (Hochschild, 2012: 211). Los contextos en los que anidan las

emociones son lo normativo, lo expresivo y la política de las emociones (Hochschild, 1975). Referido a la primera se habla de normas emocionales, donde lo social repercute en emociones e incorporan control que afectan los sentimientos en los actores, en este sentido, las normas constituyen control social regulando con sentimientos adecuados para cada situación (Bericat, 2000). Las relaciones sociales tienen su correlato con las emociones (Kemper, 1978). Como refuerza Bericat (2000), en lo señalado por Kemper (1981): “las emociones se nutren y tienen sentido en el marco de nuestras relaciones sociales” (150). Las emociones tienen una relación determinante con las estructuras sociales, las cuales a su vez definen lo que sentimos y señalan (Enciso y Lara, 2014), que Kemper (1978) “ofrece una teoría conscientemente interaccionista de las emociones, estaba interesado en las causas sociales de las emociones, porque hasta ese entonces se seguían considerando como un fenómeno puramente psicofisiológico” (276). Por consiguiente, poner atención en el análisis, de no sólo la estructura social que afecta las emociones, señala Kemper (1978), sino cómo las emociones afectan la estructura social, ésta en distribución desigual en dos ejes de poder y status (Bericat, 2000). La teoría sociorelacional de las emociones en Kemper considera las actividades relacionales aquellas en las que “el cumplimiento de los objetivos o la satisfacción de los deseos y demandas de «un» individuo sólo pueden lograrse por la necesaria mediación de otro” (Bericat, 2000: 152). El exceso o insuficiencia de poder y status dan lugar a emociones negativas o dolorosas como la culpa, vergüenza, miedo-ansiedad y depresión. En este caso la culpa tiene lugar “al trasgredir estándares morales e implica una dolorosa autoevaluación negativa del sí mismo” (Bericat, 2000: 155). La culpa se produce por el poder que se ejerce, es una emoción que opera en la relación de poder, la evocación del miedo- ansiedad se da frente al poder insuficiente frente al otro, el sentirse vulnerable. El autor haciendo referencia Thomas Scheff (1994), señala que en las relaciones sociales “en todos y cada uno de sus encuentros, se enfrentan a una situación en la que su vínculo social con el otro es «construido, mantenido, reparado o dañado» (Bericat, 2000: 166), como resultado de la interacción social.

Scheff (1990b) hace referencia a vínculos seguros e inseguros, los primeros implican ser capaz de mantener *lazos con otros* y los inseguros en relación en aislamiento o en una *absorción por*, si bien el individuo se constituye autónomo, pero adolece de ligaduras. Relaciones vinculares que llevan a afectaciones en las relaciones colaborativas. Sennet (2000) ha relevado la idea de que las emociones se expresan en acciones y

que tienen consecuencias políticas. Al respecto alude a las relaciones sociales y la flexibilidad presente en la sociedad contemporánea, las evoluciones de las instituciones, las competencias del individuo, la fragmentación de la vida social y las nuevas exigencias ante el poder y la autoridad (Sennet, 2000). Georg Simmel (2013) postulaba desde su óptica relacional “el estudio sociológico de los sentidos corporales no se limitan a lo que las personas sienten, sino a cómo ese sentir da lugar a formas sociales o formas de socialización (Sabido, 2016: 151). Así y haciendo referencia a la felicidad, Simmel señalaba que está producida por, y en las formas de sociabilidad, es “una instancia terminal, una cumbre, a la cual aspira la vida y más allá de la cual ya no puede llegar” (Simmel, 1950: 50). La felicidad consiste en la propia entrega y donde las partes se enriquecen mutuamente; al respecto Simmel refiere que la toma distancia del placer no resulta ser una respuesta individual, ésta “nos viene como la lluvia y el rayo del sol” (Simmel, 1950: 50). La felicidad y la pena es lo contrario al placer y al dolor, éste es localizado, la pena nos cubre y nos deja en un estado de pesadumbre, un cuerpo abatido, en palabra de Simmel (1950) “los ríos de vida se precipitan lo mismo a la felicidad que a la pena: el alma puede hallar en la pena como en la felicidad [...] que es lo contrario del papel del dolor” (p.51).

Todo ser social es un cuerpo orgánico y corporal como locus insubstancial de las subjetividades posibles (Scribano, 2012). Donde las emociones y de acuerdo a Scribano (2007) “vehiculizan las impresiones que los sujetos reciben del mundo a partir de sus sentidos. Éstas, que se organizan como percepciones, luego quedarán asociadas con las formas socialmente construidas de las sensaciones, de allí que el par cuerpo-emoción pueda comprenderse como el soporte material de/para la incorporación de la dominación social vuelta experiencia y vivencia del propio cuerpo, de las cosas y de los otros” (Cervio y D’hers, 2018: 15). Las sensaciones están distribuidas de acuerdo a las formas específicas de capital corporal (Vergara, 2014). Con este término se refiere a las condiciones de existencia alojadas en el cuerpo individual, en el cuerpo subjetivo y en el social (Scribano, 2007). Cuerpo individuo “indica los lugares y procesos fisiosociales por donde la percepción naturalizada del entorno se conecta con el cuerpo subjetivo. El cuerpo subjetivo es la auto-percepción del individuo como espacio de percepción del contexto y el entorno en tanto “locus” de la sensación vital enraizada en la experiencia de un “yo” como centro de gravitación de sus prácticas. El cuerpo social consiste en las estructuras sociales incorporadas que vectorizan al cuerpo individual

y subjetivo en relación a sus conexiones en la vida-vivida-con-otros y para-otros” (Vergara, 2009: 99). En esta triple configuración corporal se entrelazan las emociones.

La política de los cuerpos, es parte de la estructuración del poder, así lo señalan Scribano, Cena y Peano (2012) al plantear la idea que “los sujetos se van convirtiendo en una mercancía siendo su motor la regulación de las sensaciones” (p.8). De esa manera los cuerpos en el capitalismo “pasan a ser centros de vectores para su reproducción, y metamorfosis constante a partir de la expropiación de energías” (Vergara, 2014: 47). En esta idea, “*el cuerpo es el locus de la conectividad y el orden*. Es el lugar y topos de la conflictividad por donde pasan (buena parte de) las lógicas de los antagonismos contemporáneos” (Scribano, 2009: 145). El sistema capitalista va configurando prácticas que se constituyen en fantasmas y fantasías en tanto mecanismos de soportabilidad social y dispositivos de regulación de sensaciones (Scribano, 2008a), al respecto el autor, señala que los primeros, se estructuran de prácticas hechas cuerpo que se orientan a la evitación sistemática del conflicto social, y los dispositivos de regulación de las sensaciones “consisten en procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas. La regulación implica la tensión entre sentidos, percepción y sentimientos que organizan las especiales maneras de “apreciarse-en-el-mundo” que las clases y los sujetos poseen” (Scribano, 2008a: 90). Las regulaciones buscan el control y posicionarse en cada sujeto, se anclan en la soportabilidad y en la delimitación de las acciones. El cuerpo en tanto locus del conflicto es colonizado, donde lo soportable se va haciendo subjetivo, se apropia y se regula y recursivamente se hace así “solidariamente soportable la realidad” (Scribano, 2008a: 92).

En el trabajo de cuidado institucionalizado es menester hacer distinción a las prácticas colectivas como el amor filial (Scribano, 2019) que trazan la observancia de prácticas intersticiales que refiere a “relaciones sociales que se apropian de los espacios abiertos e indeterminados de la estructura capitalista, generando un eje “conductual” que se ubica transversalmente respecto a los vectores centrales que configuran las políticas de los cuerpos y las emociones” (Scribano, 2017: 11). Dichas prácticas son como pliegues, quiebres y partes “no esperadas” de un *puzzle* (Scribano, 2019: 12). Estas prácticas intersticiales son parte de la acción de los sujetos en la que interpelan y buscan configurar nuevas tramas de relación donde han sido negadas, en

esas nuevas relaciones e implicaciones donde nada está establecido, sólo se irrumpe y se deja estar y sentir. Es en esas relaciones en que el amor aparece referenciando a contra corriente toda dominación y prácticas instituidas. “El amor filial destituye la sacralidad del miedo a las consecuencias del riesgo como mecanismo de resignación a una vida sin autonomía” (Scribano, 2019:12).

El cuidado alternativo institucionalizado conforman una política social de intervención estatal que buscan proteger situaciones de vulneraciones hacia la niñez; en este sentido la carencia, el abandono, la violencia, un entramado de acciones que si bien buscan la protección a la vulneración, el control y el encierro institucionalizado, tiende ella misma a perpetuarla. Son situaciones abordadas en la política social la cual no sólo transmite reglas, sino comportamientos y afectan la regulación de conflictos y consensos sociales (Cena, 2020), políticas sociales que como señala Cena (2020)

...intervienen, abordan y disputan significados alrededor de problemáticas que siendo expresión de la cuestión social se encarnan, se asientan y habitan cuerpos/emociones [...] Observar desde los cuerpos y emociones complejiza, potencia y amplía el campo de estudio de las políticas sociales al devolver al sujeto sintiente el lugar protagónico que se desprende de ser el cuerpo/emoción la condición inescindible de ser, estar y habitar el mundo (p.90).

El camino para indagar sobre el cuidado

En la complejidad de la temática en que se cruzan procesos subjetivos y sociales, se requirió de la utilización de una técnica de acercamiento a las relaciones cotidianas en la situación del cuidado a la niñez en residencias de protección, que permitiera develar las expresiones en los cuerpos y emociones de las mujeres en el trabajo de los cuidados. El contexto del lugar del trabajo de las mujeres fueron tres residencias de protección estatal en la región metropolitana en Santiago de Chile, donde dos residencias cuidan a niños y niñas de 7 a 13 años y la tercera residencia cuida a niños y niñas de los primeros meses de vida a los 7 años. Las entrevistadas tienen una trayectoria laboral promedio de 20 años en el cuidado con la niñez y un promedio de edad de 48 años. Su trabajo está establecido por turnos que comprenden atender las actividades cotidianas de alimentación, recreación y hábitos de higiene y reposo de la niñez en jornadas diurnas y nocturnas en

las residencias.

Respecto a la trayectoria educativa de las cuidadoras: dos tienen estudios técnicos en educación de niños y niñas y las tres cuentan con más de tres cursos que ha ofrecido la institución sobre el cuidado referido a la prevención de riesgos y accidentes y sobre normas institucionales, y sobre el desarrollo personal de las trabajadoras.

Las entrevistas que se realizaron fueron en profundidad y las tres tuvieron una duración de más de una hora, dos de manera presencial fuera de su lugar de trabajo y una en modalidad en línea. La selección de la muestra consideró como criterio que tuvieran continuidad en el trabajo del cuidado y en la misma residencia. Se recurrió a las entrevistas porque nos permitirían obtener información asociadas a sus vivencias buscando acceder a su perspectiva para conocer cómo interpretan sus experiencias (Piovani, 2007). Para su análisis se desarrolló un análisis crítico de discursos (ACD) orientado a evidenciar la dimensión política a través de los discursos (Iñiguez, 2011).

Aproximaciones de las Emociones de las cuidadoras

De las entrevistas se observan elementos en relación al cuidado protector, los cuerpos y las emociones de las mujeres que aparecen atravesadas por el contexto de una niñez en pobreza, en abandono y en carencias socioafectivas. El análisis se localiza en tres ejes de un malestar en el cuidado: el de la frustración, de la ambivalencia y del mandato, estos anidan: el dolor, la rabia y coraje; la pena, la alegría; melancolía, amor, esperanza, a partir de los cuales se hilvana, se modifican y comprenden las texturas del cuerpo/emoción.

El malestar de la frustración: tristeza, rabia y coraje

El malestar es un sentimiento que se genera en un individuo cuando no puede satisfacer un deseo. Ante este tipo de situaciones, se puede decir que la persona puede reaccionar a nivel emocional con expresiones de ira, frustración, angustia y otras situaciones emocionales encadenadas. La frustración tiene su origen en el mal manejo de una situación que se ha realizado y que no cumpliría con nuestras expectativas.

Tanto tiempo en el servicio y que este tenga el mismo diagnóstico y es agudo, y con los años es lo mismo porque no hemos avanzado. Veo vacíos, tan sólo están nuestros niños, mi

sensación es frustración que estando dentro, donde pude haber hecho mucho, avancé muy poco. La sensación de pena constante (X1:45 años)¹

A los niños se les estigmatizan, a los niños ya desertores les genera una barrera y sus estudios calan harto en la pobreza, y vienen con grave retraso educacional y es difícil incorporar su reinserción en los colegios, a que han sufrido alto nivel de agresión y su reacción en el colegio era así. Es una sensación de impotencia y rabia, pero nuestro esfuerzo era no retirar al niño, el colegio debía mediar, y si fuimos haciendo que permanecieran con su educación (X2: 52 años).

Era difícil, vivíamos viendo como los discriminaban por su capacidad de rendimiento, a los niños les generaba una tremenda dificultad. Buscamos la realidad social escolar de los niños y los profesores estaban más preparados para esa realidad de los niños. Acercamos a los niños a su realidad social que les pertenecía. Buscar la protección y exigir que otros se hagan cargo, era lo que nos propusimos para buscar lo mejor, era trabajo para nosotros buscar el mejor colegio porque la idea era que se sintieran parte; éramos un equipo grande". (X3: 42 años).

Este fragmento, de la voz de la entrevistada (X1) alude a dar cuenta de una situación que genera una impotencia al no poder alcanzar cambios positivos hacia a quienes cuidan. La impotencia es un estado de minusvalía, deviene en una emoción de incapacidad que construye un sentimiento de imposibilidad (Scribano, 2007). El letargo de una permanente sensación de tristeza se hace latente en el espacio y las emociones y el cuidado entran en una figura de cuerpo. Las emociones se enlazan en un recorrido del padecimiento que no se detiene. Podríamos hablar de efectos cronostásicos, esta palabra viene del griego *cronos* (tiempo) y *stasis* (detenido). Ese padecimiento se hace crónico, es como un padecimiento que trae consigo sensaciones de hacerse continuo. La percepción del tiempo es que no ha cambiado nada, como si se hubiese detenido. El no poder hacer mucho y al parecer bajo una institución que encapsula prácticas y reproduce acciones sin cambios, remite al anunciar y denunciar esa tristeza producida por el padecimiento de la niñez en su

1 X1 referirá a entrevistada 1, y así en adelante.

propia biografía. Emociones que van siendo cuerpo social en tanto esa estructura institucional-social del cuidado que vectoriza al cuerpo individual y subjetivo en sus modos relacionales (Scribano 2007; Vergara, 2009), en relación a sus conexiones en la vida con otros y para otros en este caso niños, niñas.

En la segunda entrevistada (X2) se puede advertir que hay una sensación de que a quienes cuidan son marcados por situaciones muy complejas que nos lleva a interpretar una trama de opuestos entre abandono y atención, serenidad y rabia, trazos de vivencias instaladas, creadas y recreadas en la protección y su cuidado. Estos trayectos reconocidos se toman como un punto de inflexión para la acción y se cruzan como acciones propias de la manera en que se vive en esa esfera del cuidado protector; el reconocer la compleja situación de base y las carencias, lo que ha seguido es una mixtura propia para quienes conviven con lo estigmatizado y se vuelve generalizado. La carga se hace pesada se interpreta de sus relatos, rasgos de la sociedad contemporánea que como señala Sennet (2000), exige competencias del individuo, genera fragmentación de la vida social y nuevas exigencias ante el poder y la autoridad.

En el caso de X3, se alude que el tránsito y el cuidado protector ha tenido sus luchas, el hacerse cargo con todo lo que implica el cuidar lo que ha sido por años excluido, conlleva a desplegar acciones que en una sociedad tan individualista no se puede sostener. Luchar por sus arraigos y su relación de pertenecer con sus vínculos se traza en dilema, como señala Scheff (1990), sobre los vínculos seguros e inseguros, éstos últimos adolecen de ligaduras, y tienen lugar en la residencia de protección ya que en ésta se genera un desarraigo, vincular, espacial, territorial, y sostenerlo es propender al vínculo, como sentimiento de pertenencia. Así en el cuidado protector se buscan formas, se reúnen voces, y se retoman biografías. Ese ejercicio de memoria de las mujeres se hacen cuerpo como un territorio en disputa que busca recuperar sus anclajes para poder sostener-se en pie. Como señalara Carrasco, Borderías y Torns (2011) los cuidados asociados a las mujeres se sitúan y en similitud al trabajo doméstico. Las tramas del cuidado nos van señalando que la rabia de situaciones instituidas socialmente, se traducen en una tristeza o pena que se vuelve autculpabilidad de no poder salir de ese atrapamiento instituido en prácticas que dan cuenta de un conflicto que busca hacerse soportable. Esa culpa, como señala Kemper (1990) en su teoría sociorelacional de las emociones, da lugar a emociones negativas, es una "dolorosa autoevaluación negativa del sí mismo" (Bericat,

2000: 155). Pero reacciones como la suficiencia de poder (Kemper,1978b), da lugar al coraje que desencadena diversas acciones que se configuran en vectores individuales en respuesta a los trazos y nudos complejos de desatar, apareciendo en calidad de interrupción colectiva y no sabemos con certeza si es parte de ese continuo soportar.

El malestar de la ambivalencia: acogida; pena, alegría.

La ambivalencia es un estado no definido. En el cuidado no aparecen definidas en este caso del amor y desamor, que viven el padecimiento de esa ambivalencia de la cercanía y la distancia que responde al trabajo de cuidado que busca no implicarse tanto, sino responder al trabajo de cuidar y proteger, hacer, organizar, respetar y ser acogedor entregar afecto, pero con limitaciones.

Al estar con los niños no te puedes implicar mucho eso me pasó, y eso me dañó harto, estas con un grupo y hay cambios y bueno siempre me lo decían mis colegas después es difícil sobrellevar problemas o cambios que se hacen. (X1:45 años)

Pasa que hay cámaras y nos ven lo que hacemos y si algo pasa a un niño a ti te pueden echar la culpa, así que no mucho estar con brazos con los niños. Aquí la cosa es así a veces y es difícil ellos- los niños- te abrazan y te agraden también, eso pasa porque están con mucho daño y pelean harto. (X2:52 años)

Para mi igual es muy fuerte la relación que se tiene en el este trabajo, a veces es muy compleja, hay pena, hay daño, te rechazan, abrazan, te aman, te odian, te piden disculpa, y se conectan con esa emoción; lo niños tiene mucha tristeza en su interior, expresan rabia, en ira, en dolor. Y bueno, les abrazo y te expresan tanto cariño uno ve eso y se siente mucha alegría, en este trabajo siento alegría por eso. (X3:42 años).

En los fragmentos se da una relación muy estrecha. En el fragmento inicial, el dolor se traduce en pena, si bien el abandono encuentra en las trabajadoras un cobijo, esto puede cambiar abruptamente y genera una sensación indeseable. La alegría se puede asociar a ese estado de felicidad que

sostiene Simmel (1950), lo asocia a una cumbre, “a la cual aspira la vida” (Simmel, 1950: 50). La felicidad consiste en la propia entrega y donde las partes se enriquecen mutuamente, al respecto Simmel se distancia del placer, y la felicidad no responde a una búsqueda individual y consciente (Cuesta, 2016). La felicidad y la pena es lo contrario al placer y al dolor, éste es localizado, la pena que sienten las mujeres les deja en un estado de pesadumbre, un cuerpo abatido, en palabra de Simmel (2002) “los ríos de vida se precipitan lo mismo a la felicidad que a la pena: el alma puede hallar en la pena como en la felicidad [...] que es lo contrario del papel del dolor” (51).

Las expresiones dejan una sensación de malestar el despliegue de prácticas institucionales que se aprenden y mecanizan, por lo que las emociones se buscan ajustar a su experiencia emocional de un conjunto de pautas o normas conducentes a un deterioro en las trabajadoras. Al respecto Hochschild (1975; 2012), nos refiere a la dimensión normativa de las emociones las que van dando pautas de lo que debemos sentir en una situación social específica, que afectan los sentimientos en los actores. De igual modo, los cuerpos, se hacen soportables a esa expropiación. La expresión de la vivencia en X2 demarca trazos de la inestabilidad del abandono e incertidumbre de esa pena y alegría que recorre la vivencia del cuidado que va dialogando con diversas biografías de negación familiar y social, el sentirse no querido, no aceptado, no acogido. Esa negación se traslada de parte de quien recibe -el cuidado- y se aloja en quien lo da. Sentir que se cubren subjetividades negadas genera sensaciones que circulan entre la pena y a la vez la alegría de revertir ese abandono, aunque en tensión ante prácticas como señala Scribano (2007), en tanto reproducción de dispositivos de regulación de emociones que oculta al cuerpo subjetivo e individual de las cuidadoras. Donde la experiencia de conexiones y percepciones del contexto va limitando “el entorno en tanto “locus” de la sensación vital enraizada en la experiencia de un “yo” como centro de gravitación de sus prácticas” (Scribano 2012: 99).

Las emociones se van haciendo cuerpo en las cuidadoras y que reproducen, por la socialización, pautas naturalizadas de comportamiento. La acogida en el cuidado se instala como un modo de aceptación mutua que provoca una profunda sensación de tristeza, pero a la vez, esta situación cede paso a una sensación satisfactoria mediatizada por relaciones de prácticas colectivas como el amor filial (Scribano, 2019). Estas prácticas colectivas de las cuidadoras trazan la observancia de prácticas

intersticiales apropiándose de los espacios abiertos e indeterminados de la estructura capitalista. Como se señalaba que estas prácticas intersticiales son parte de la acción en este caso de las cuidadoras, en la que interpelan y buscan configurar nuevas tramas de relación e implicaciones donde nada está establecido, sólo se irrumpe y se deja estar y sentir. La felicidad en los encuentros, el sentirse apegado, como el apego seguro que buscan los niños, va generando una sensación de confianza abriendo sensaciones no libres de tensiones. La generación de la confianza se da en “creer en el otro y creer con el otro. Creer es una acción cognitivo-afectiva en la existencia de coherencia entre lo que se supone/espera y los resultados de la acción de otro y/u otros (Scribano, 2019: 112). En el cuidado, la confianza es una necesaria búsqueda del equilibrio, y su ruptura es un síntoma de las crisis sociales, por ende y como señala Scribano (2019), las prácticas del amor filial despiertan y elaboran relaciones basadas en la confianza, el amor energiza de tal manera que la alegría alienta a todo reconocimiento. En estas expresiones la acogida, la pena y la alegría tiene su correlato con la confianza, hay pena/alegría, frustración que van dando paso a un nuevo estado emocional que se traducen en mutaciones que operan en las relaciones del cuidado.

El malestar del mandato: melancolía, amor, esperanza

El cuidado protector está implicado en relaciones complejas, emociones en mixturas y cuerpos en estados de un estar en prácticas continuas y discontinuas.

La institución no logró endurecer el corazón. El contenerlos era muy invasivo. tú no sabes que evocas cuando tú tomas el cuerpo del niño, de que se conecten con una vivencia en la esfera de la sexualidad... cómo transformar esa emoción hacer una experiencia para crecer y experimentar alegrías. (X1: 45 años).

Entre colegas no apañábamos. La figura del profesional era de paso, la permanencia permitía generar un vínculo diferente y permite un espacio de tranquilidad, y es importante la figura permanente reparatoria y sana. Yo reconozco que un vínculo protector era la exigencia y no lo podíamos dar ampliamente, porque no sabemos que sienten, los niños escuchaban canciones y se conectan. (X2:52 años)

Cuidar al trabajador es muy importante, sino cuidas eso y no lo alimentas esa persona se seca. Por condiciones personales y el grupo permitió que nos conectáramos con la pena de los niños y lo convirtiéramos en algo positivo. Y bueno lo que hace la diferencia para el cuidado es el cariño y que ahora hace tanta falta con la situación que no reciben visitas por prevenir contagios. (X3:42 años)

En los relatos se expresan sentires que indican un malestar en el cuidado y su mandato institucional frente a resolver situaciones y pretender “no endurecer el corazón”, la institución aparece situada y sitiada en prácticas reguladoras de emociones. Esta resistencia a una experiencia emocional conduce a un cansancio en las trabajadoras. Estas pautas y normas del cuidado y protección aparecen como prácticas de dispositivos performáticos de soportabilidad. Al respecto, los mandatos institucionales en tanto intervención estatal sobre los cuidados a la niñez, conforman y modelan condiciones de producción y reproducción de vida, enmarcados en políticas sociales que como señala Cena (2020) “intervienen, abordan y disputan significados alrededor de problemáticas que siendo expresión de la cuestión social se encarnan, se asientan y habitan cuerpos/emociones” (90). En la vivencia de la intervención a niños durante sus llamadas crisis, las trabajadoras debían contener al niño, soportar y seguir protocolos de intervención, el cual se puede interpretar como un proceso de ayuda a soportar el proceso traumático. Las cuidadoras conducían al niño a llevar esa carga, sostener o aguantar, tolerar sus malestares y sufrimientos. Lo soportable de acuerdo a las vivencias se hace insoportable.

En X2 se describe la permanencia como un requisito indispensable para generar los vínculos necesarios en el cuidado. Al respecto y tomando las ideas de Arango y Molinier (2011) quienes relevan las emociones y revalorizan el cuidado como ética, se puede decir que vectoriza en los cuidadores y el trabajo emocional que despliegan en el cuidado en que el amor aparece como elemento central dentro de una experiencia confusa, contradictoria y ambivalente; el amor es la expresión de esas prácticas colectivas como el amor filial (Scribano, 2019). El cuidado no es del todo satisfecho al no tener ese vínculo, como señala Sheff (1990) haciendo referencia a vínculos seguros e inseguros, la necesidad del vínculo, en este caso, seguro, implica mantener lazos con otros a diferencia de los inseguros que relacionan aislamiento y donde

se adolece de ligaduras. Esto se traduce en frustración y dolor, situación que hace al cuidado una actividad compleja y diversa (Angelo Soares, 2012); y no libre de tensiones “entre aquellos a quienes cuidan y las condiciones en las que deben prestar cuidados” (OIT, 2010: 13), una situación donde se juegan relaciones y afectos discursivos vinculares constantes el cual juega un factor importante como señala Arango y Molinier (2011) en la permanencia del trabajo propiamente tal. Este mandato, del cuidar y proteger se vuelve de responsabilidad individual y social. Se sentía que el cuidado protector no estaba siendo tal y las trabajadoras en ese cuidado se veían ellas mismas identificadas en esa condición, como señala Batthyány (2020) se trata de “relaciones desiguales, impregnadas de asimetrías socialmente establecidas de género, edad, clase social, raza y etnia, que se recuperan parcialmente, que implican un ejercicio de poder y requieren calificaciones específicas” (17).

Las vivencias en el cuidar y proteger se traducen en un estado de malestar y la expropiación de las energías hechas cuerpo que se orientan a la evitación sistemática del conflicto social (Scribano, 2008). A su vez, y como señalan Scribano y Vergara (2009) las transformaciones sociales van haciéndose cuerpo en los sujetos que reproducen condiciones para el despliegue, que en las labores del cuidado regulan sus emociones y la violencia del soportar, sensación de tristeza por la responsabilidad y a veces culpa por la relación de poder hacia los otros y una dolorosa autoevaluación negativa del sí mismas (Bericat, 2000). El cuidado se sostiene bajo coordenadas laborales de incertidumbre trazadas en emociones muchas veces normativizadas, así los cuerpos y emociones pasan a ser ese soporte material de/para la incorporación de una dominación vuelta experiencia y vivencia (Cervio y D’hers, 2018). Subjetividades distribuidas en una triada corporal de conexiones y afectaciones de cuerpo individual, subjetivo (Vergara, 2009) vectorizados por el cuerpo social de la vida vivida familiar y laboral compartida de las cuidadoras, entrelazando emociones, aquí reguladas en formas de control ancladas en la soportabilidad y en la delimitación de las acciones.

El último relato denota el permanente estado de vulneración, se devela una reiterada situación de abandono, y sentirse abandonada, es una triste paradoja que refleja la tensión institucional y la fragmentación de prácticas institucionales. La melancolía se expresa en estado de tristeza, una pena que sucumbe, en Simmel (1950), si bien el dolor es localizado y singular, “la pena discurre inclasificable, la

más de las veces, afectando nuestro ser total” (51). La pena se apropia de esos cuerpos al cuidado, se hace latente en el espacio y las emociones y el cuidado entra en una figura de cuerpo. Así y aludiendo a Scheff (1994) las relaciones sociales enfrentan un vínculo social construido, mantenido, reparado o dañado. La conexión con las emociones de los niños y su acogida, generó que, en el cuidado, las trabajadoras se auto convocaran y fuera el cariño y amor que sostuviera el trabajo del cuidado protector. Convertir la pena en algo positivo, se traduce en un ejercicio de subjetivación, un espacio del des-margen de las relaciones-emociones impuestas, como prácticas colectivas de amor filial que trazan la observancia de prácticas intersticiales (Scribano, 2019). A partir de estos relatos se entrecruzan las vivencias del cuidado, un lugar silenciado, en este caso de mujeres a quienes se les ha asignado por –mandato- cuidar.

Discusión y Reflexiones Finales

En este trabajo se ha pretendido explorar los cuerpos y emociones en el trabajo de mujeres en instituciones para el cuidado protector de la niñez. Los relatos nos acercan a lo que señala la OIT (2010), que en los cuidados se establecen relaciones prolongadas, y se experimentan con frecuencia tensiones entre quienes cuidan y las condiciones en las que deben prestar cuidados. La intervención estatal en el cuidado institucionalizado se regulan cuerpos/emociones.

La dimensión emocional del cuidado institucionalizado a la niñez nos arroja ue algo incomoda, obtura, la pena se trasforma en coraje para responder a la necesidad de un vínculo seguro y afectivo. El malestar en estado ambivalente deja al descubierto como la pena y la alegría se trazan en flujos de relaciones distantes y cercanas, y que se sostienen generando relaciones vinculares desde la confianza promovidas por prácticas del *amor filial* (Scribano, 2019). El amor energiza de tal manera que la alegría alienta los cuerpos sujetados ente si y abraza todo reconocimiento. El malestar fue develando contradicciones propias del mandato institucional frente al cuidado protector y con ellos una explosión de emociones que circularon en base al amor como un ejercicio político de resistencia a toda vulneración. El malestar se hace presente con amplias mixturas y sentidos fantasmagóricos que resuenan en cuerpos atados a un soportar. El encierro institucionalizado, se traduce en encierros otros que anidan comportamientos regulados, como si fuera una auto-coacción de la que no pueden liberarse, aunque lo quieran conscientemente. Las

condiciones en tanto capital corporal, alojadas en el cuerpo individual, subjetivo y social (Scribano, 2016) de las cuidadoras es que se autoperceben en malestar con sensaciones ambivalentes por las coordinadas normativas y vigilantes de esa estructura social entrelazando esas emociones, que circulan en un dejar/soltar. Los cuerpos y emociones en el trabajo de cuidado hablan de sentires expresivos complejos. Por lo que se padece la cercanía y la distancia, generando vínculos seguros e inseguros que responde al trabajo de cuidado que busca no implicarse tanto. La cercanía amorosa y la sospecha juegan un cumulo de prácticas vigilantes que se sostienen de la pérdida de valores y ética de ese afuera social enfermo que se impregna en ese adentro de la residencia y del cuerpo que la constituye como cicatriz simbólica que impacta en las relaciones vinculares; así la distancia entre los cuerpos de quienes son cuidados y cuidan, se controla y genera tensión.

Los dispositivos institucionales en el cuidado, trazan y desde el abordaje del trabajo emocional, la búsqueda de un estado mental apropiado. La palabra va dando atisbos de un estar siendo protegido y desprotegido, cuidado y descuidado como resultados de esas interacciones del cuidado. Haciendo referencia a rasgos de las interacciones sociales en Scheff (1990b), una mezcla de sensaciones que sale a flote de manera incesante de descuido o falta, todo se agita y se vuelve en sufrimiento y pena, pero sale ese estado, que luego pasa a esperanza.

Las vivencias en el cuidado dejan la sensación de *haber podido hacer más*, seguir un estado de inicuidad, deja trazos de soportar la pena que ha ido expropiando las energías hechas cuerpo, regular sus emociones desencadenando un malestar que no es más que un rasgo del capitalismo que, en palabras de Sigmund Freud (1979), engrenda la culpa; una presencia monstruosa que degrada y ata anudando tensas sensaciones. Las emociones en el cuidado recorren un padecimiento cronostásico. Podemos decir que el cuidar y proteger se dibuja en el descuido des-protegido. Se protege y se encierra, con ello los dispositivos de control y regulación se hacen cuerpo, sus aperturas generan desgastes de energías corporales de las mujeres al cuidado, que se ven invisibilizadas en un trabajo idealizado para ellas con lógicas de reproducción del trabajo doméstico y situado en lo privado, en la residencia del cuidado. El trabajo de cuidado se sostiene bajo coordinadas laborales en estados de incertidumbre, por estar trazado en emociones muchas veces normativizadas que genera incertidumbre y precarización. El cuerpo de las trabajadoras como *locus* se torna en constante

tensión y con ello las dificultades relacionales ante una normalización y punición sobre sus cuerpos y alteridades. El cuidado protector, tensiona una trama que se dibuja en des-vínculos, des-armados, como el tránsito y el juego performático que interpela y que demanda de los cuerpos de las mujeres una constante resistencia. En ellos se hilvana, se modifican y comprenden las texturas del cuerpo/emoción.

Las practicas del cuidar buscan desatar lo instituido de un estar desgarrado en y con la violencia del abandono y pobreza que los cuerpos portan. Lo que se inscribe es la soportabilidad del cuidado protector en tanto malestar como insoportabilidad del cuidado y su aceptación como resistencia naturalizada de la vulneración.

Referencias

- ARANGO, L. G. y MOLINIER, P. (2011). *El trabajo y la ética del cuidado*. Medellín: La Carreta Editores-Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- BATTHYANY, K. (2020) *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. México- Argentina: Siglo veintiuno Editores. CLACSO.
- BERICAT, E. (2000) "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología" *Papers* N° 62, pp. 145-176, Barcelona.
- BORGEAUD-GARCIANDIA, N. (2016) "Intimidad, sexualidad, demencias. Estrategias afectivas y apropiación del trabajo de cuidado en contextos desestabilizantes", *Papeles del Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva (CEIC)*, vol. 2016/1, no 148, Universidad del País Vasco. <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.15229>
- CARRASCO, C.; BORDERIAS, C. y TORNOS, T. (2011) *El trabajo de cuidados. Historia, Teoría y Políticas*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- CENA, R. (2020) "El cuerpo sintiente bajo la lupa: entrenados (...) un análisis desde las políticas sociales orientadas a jóvenes" En Dettano, A. (Comp.) *Políticas Sociales y emociones (per) vivencias en torno a las intervenciones estatales*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora. pp.73-97
- CERVIO, A. y D'HERS, V. (2018) "Introducción sobre las texturas, acentos y complejidades de a dominación en el siglo XXI" en Cervio, A. y D'hers, V. (Comps.) *Sensibilidades y experiencias: acentos, miradas y recorridos desde los estudios sociales de los cuerpos/emociones*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora. pp.15-25.
- CUESTA, M. (2016) "Para una sociología de la felicidad en Georg Simmel" en Vernik, E.y Borisonik, H. (Eds.) *Ética, democracia y trabajo en Georg Simmel*

un siglo después. CLACSO.

DE SENA, A. (2014) "Las mujeres ¿protagonistas de los programas sociales? Breves aportes a la discusión sobre la feminización de las políticas sociales" en De Sena, A. (Comp.) *Las políticas hechas cuerpo y lo social devenida emoción: lecturas sociológicas de las políticas sociales*. (págs. 73-96). Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.

DOMÍNGUEZ, A., y PASSERINO, L. (2013) Redes de cuidado, autocuidado y desigualdad en salud: personas que viven con enfermedades de larga duración. En Pautassi, L. y Zibecchi, C. (Coord.) *Las fronteras del cuidado. Agenda, derechos e infraestructura.M.* (págs...233-234). Ediciones Mora.

ENCISO DOMÍNGUEZ, G. Y LARA, A. (2014). Emociones y ciencias sociales en el s. XX: La precuela del giro afectivo. *Athenea Digital*, 14(1), 263-288. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.10>

FREUD, S. (1979) *El Malestar en la Cultura*. Obras completas. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu editores.

GÓMEZ, A. P. MATTÍO, F.; MINTEGUIAGA, M.; y PINATO, C. (2017) Rol del Asistente Personal en el Sistema Nacional Integrado de Cuidados en clave de precarización y feminización en las tareas de cuidado. En: Míguez, M (coord.) *Cuidados en el Uruguay – entre objetividades y subjetividades en el primer año de implementación del Programa de Asistentes Personales*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.

GROSMAN, C. (2013) "Adultos mayores: su derecho a ser cuidados desde una perspectiva socio-jurídica" en Pautassi, L. y Zibecchi, C. (Comps.) *Las fronteras del cuidado. Agenda, derechos e infraestructura*. Buenos Aires: Biblos.

HOCHSCHILD, A. R. (2012) *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press

_____ (2001) "Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional" en Giddens, A. y Hu on, W. (eds.) *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Barcelona: Tusquets.

_____ (1983), *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.

_____ (1975) "The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities" in Millman, M. & KANTER, R.M. (Ed.) *Another Voice. Feminist perspectives on social Life and Social Science*. Nueva York: Anchor Books.pp. 280-307.

ÍÑIGUEZ, L. (2011) *Análisis del discurso: manual para las ciencias sociales*. Barcelona: Editorial

UOC

KEMPER, T. (1978) *A Social Interactional Theory of Emotions*. Nueva York: John Willey Sons.

_____ (1981) "Social Constructionist and Positivist Approaches to the Sociology of Emotions" *American Journal of Sociology*, 87 (2): 336-362.

_____ (1990) "Themes and Variations in the Sociology of Emotions" Theodore, D. Kemper (Editor) SUNY Series in *The Sociology of Emotions*. USA, pp. 3-23

MOLINIER, P. y LEGARRETA, M. (2016) "Subjetividad y materialidad del cuidado: ética, trabajo y proyecto político" *Papeles del CEIC*, vol. 2016/1. Universidad del País Vasco. <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.16084>

OIT (2010) *El trabajo de cuidados y los trabajadores del cuidado para un futuro con trabajo decente*. Recuperado de https://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS_633168/lang--es/index.htm

RODRIGUEZ, C. y PAUTASSI, L. (2014) *La Organización Social del Cuidado de Niños y Niñas. Elementos para la construcción de una agenda de cuidados en Argentina*. Buenos Aires: Equipo Latinoamericano de Justicia y Género- ELA.

RODRÍGUEZ-ENRÍQUEZ, C. (2015), "Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad", *Nueva Sociedad*, 256.

PAUTASSI, L. (2017) "El cuidado como cuestión social desde un enfoque de derechos" *Serie Mujer y Desarrollo Nº 87*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Disponible en <https://www.cepal.org/es/publicaciones/5809-cuidado-como-cuestion-social-un-enfoque-derechos>

PIOVANI, J. (2007) "La entrevista en profundidad". En Marradi, A., Archenti, N. y Piovani, J. (Comps.) *Metodología de las Ciencias Sociales*. págs. 71-82 Buenos Aires: Emecé Editores.

RICO, N. y MALDONADO, C. (2011) *Las familias latinoamericanas interrogadas. Hacia la articulación del diagnóstico, la legislación y las políticas*. Serie Seminarios y Conferencias Vol. 61. 201 págs. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Recuperado de <https://www.cepal.org/es/publicaciones/6973-familias-latinoamericanas-interrogadas-la-articulacion-diagnostico-la-legislacion>

RODRÍGUEZ, C; MARZONETTO, G. (2015). Organización social del cuidado y desigualdad: el déficit de políticas públicas de cuidado en Argentina. *Revista Perspectivas de Políticas Públicas* Año 4 No 8

Recuperado <http://revistas.unla.edu.ar/perspectivas/article/view/949>

SABIDO, O. (2016) "Alcances teórico-metodológicos de la sociología relacional de Georg Simmel", En Vernik, E. y Borisonik, H. (Eds.) *Ética, democracia y trabajo en Georg Simmel un siglo después*. (págs..149-169) CLACSO.

SENNETT, R. (2000) *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

SCHEFF, TH.J. (1990a). *Microsociology. Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago: The University of Chicago Press

_____ (1990b) "Socialization of Emotions. Pride and Shame as Causal Agents" in KEMPER, TH.D. (ed.) *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: State University of New York.

_____ (1994). *Bloody Revenge. Emotions, Nationalism and War*. San Francisco: Westview Press.

SERVICIO NACIONAL DE MENORES (2020). Dato Estadístico anual Disponible en <https://www.portaltransparencia.cl/PortalPdT/directorio-de-organismos-regulados/?org=AK004>

SERVICIO MEJOR NIÑEZ (2020) Dato Estadístico Anual. <https://www.mejorninez.cl>

SIMMEL, G. (1950) *Intuición de la vida*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Nova. S

_____ (2002) *Cuestiones fundamentales de sociología*. Trad. Á. Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa

_____ (2013) *Filosofía del dinero*. Trad. R. García Cotarelo. Madrid: Capitán Swing.

SCRIBANO, A. (2007a) "¡Vete tristeza... viene con pereza y no me deja pensar!... hacia una sociología del sentimiento de impotencia." en: Luna, R. y Scribano, A. (compiladores) *Contigo Aprendí... Estudios Sociales de las Emociones*. CEA-Universidad Nacional de Córdoba. – CUSCH-Universidad de Guadalajara, pp. 21-42, Córdoba, Argentina.

_____ (2007b) "La sociedad hecha callo: Conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones" en A. Scribano (Comp.) *Mapeando interiores. Cuerpo, conflicto y sensaciones*. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor. pp. 119-143

_____ (2007) "¡Vete tristeza... viene con pereza y no me deja pensar!... hacia una sociología del sentimiento de impotencia" en Luna, R. y Scribano, A. (Comps.) *Contigo Aprendí... Estudios Sociales de las Emociones*. Argentina: CEA-Universidad Nacional de Córdoba. Pp. 21-42.

_____ (2008) "Fantasmas y Fantasías Sociales: Notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina" *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, pp. 87-97, Vol.2(2). Disponible en <http://www.intersticios.es/article/view/2791>

_____ (2019) "El amor filial como acción colectiva y confianza" *Sociologías*, 21(52), 104-131.

_____ (2010b) "Primero Hay Que Saber Sufrir...!! Hacia una sociología de la 'espera' como mecanismo de soportabilidad social" en Scribano, A. y Lisdero, P. (Comps.) *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Córdoba: CEA-CONICET. pp. 169-193.

_____ (2012) Scribano, A., (2012). *Sociología de los cuerpos/emociones. Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 4(10), 91-111.

_____ (2016) "Cuerpos, Emociones y Sociedad en Latinoamérica: Una mirada desde nuestras propias prácticas" *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 8(20),12-26. ISSN: 1852-8759. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2732/273245298003>

SCRIBANO, A.; CENA, R. & PEANO, A. (2012) "Políticas de los cuerpos y emociones en los sujetos involucrados en acciones colectivas en la ciudad de Villa María, 2001-2008" *Papeles del CEIC* (1),1-37. Disponible en <https://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=76524618002>

SCRIBANO, A. & D'HERS, V. (2018) "DOSSIER: Las sensibilidades sociales hoy. Sociología de los cuerpos/emociones en el sur global" *Controversias Y Concurrencias Latinoamericanas*, 10(17), 11-15. Recuperado a partir de <http://ojs.sociologia-alas.org/index.php/CyC/article/view/66>

SCRIBANO, A., & VERGARA, G. (2009) "Feos, sucios y malos: la regulación de los cuerpos y las emociones en Norbert Elías" *Cuaderno CRH*, 22(56), 411-422. <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-49792009000200014>

SOARES, A. (2012) "As emoções do care" en H. Hirata y N. Araujo Guimares (orgs.) *Cuidado e cuidadoras As várias faces do trabalho do care*. São Paulo: Editora Atlas.

VERGARA, G. (2009). *Conflicto y emociones. Un retrato de la vergüenza en Simmel, Elías y Giddens como excusa para interpretar prácticas en contextos de expulsión*. En Carlos Figari y Adrián Scribano (comps), *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: Ciccus-Clacso,

pp.35 a 52

_____ (2014) "Emociones, cuerpos y residuos: un análisis de la soportabilidad social" *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 37, pp. 43-58. ISSN 1676- 8965. Recuperado de <https://core.ac.uk/download/pdf/159289901.pdf>

ZIBECCHI, K. (2014) Entre el trabajo y el amor, el cuidado de los niños en contextos de pobreza: el caso de las mujeres cuidadoras en el ámbito comunitario. *Revista Estudios Sociológicos XXXII*, 95 ,385-411. Disponible en https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/35918/CONICET_Digital_Nro.a95efcb1-835b-4d71-851d-819462ccde2a_X.pdf?sequence=5&isAllowed=y

Citado. SOTO ARANDA, Viviana (2022) "Cuerpos y Emociones en Trabajadoras al Cuidado Protector de la Niñez" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°40. Año 14. Diciembre 2022-Marzo 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 69-82. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/478>

Plazos. Recibido: 26-09-21. Aceptado: 3-10-22

Politics of Fear and Attention-Based Politics Promote Donald Trump and Other Right-Wing Autocrats

Cuando la Política de Shock legitima a Donald Trump y a otros autócratas de ultra derecha

David L. Altheide*

Arizona State University, Tempe, USA

david.Altheide@asu.edu

Norbert Merkovity**

Department of Political Science, University of Sze-

ged, Hungary

merkovity@juris.u-szeged.hu

Abstract

Any society runs on fundamental assumptions about rights, liberty, justice, and routine social processes that are implicitly and explicitly communicated. While these have often been problematic for minority group members, they are now less certain for many Americans and citizens in numerous democratic countries since Donald Trump refused to accept losing the 2020 presidential election and then incited an insurrection against the Congress of the United States on January 6, 2021, just weeks before his term ended. This shift is mainly due to policy changes, such as abolishing the Federal Communications Commission (FCC) Fairness Doctrine in 1987 that facilitated right-wing news organizations like Fox News (Honig, 2019), along with the rise of digital media that altered the communications ecology and promoted disinformation for profit (Benkler; Faris and Roberts, 2018; Benkler et al, 2017; Bennett and Livingston, 2018). These changes were the foundation for President Trump's weaponizing of fear, especially his rhetoric about murderous illegal immigrants and the pursuit of a multi-billion border wall to keep Americans safe and keep his supporters fearful. Propaganda and false claims about immigrant criminality contribute to Republican supporters' anger, but most anger is based on deep-seated fears and misinformation.

Key Words: Political communication; Politics of fear; Attention-based politics; Autocratic politicians; Donald Trump

Resumen

La sociedad suele basarse en preconceptos acerca de los derechos individuales, la libertad, la justicia y los procesos que hacen a la vida rutinaria. Los estadounidenses aceptan sin crítica alguna, ciertas ideas base aun cuando estas sean discriminatorias o invasivas para ciertos colectivos minoritarios. Todo ello es ciertamente desastroso para la democracia legitimando a largo plazo las políticas iniciadas por Donald Trump y su administración. Por medio de la manipulación política del temor, Trump supo imponer una retórica discriminatoria basada en la peligrosidad de los inmigrantes ilegales como así también en la necesidad de construir un muro en la frontera con México con el fin superior de proteger a los estadounidenses. Por medio de noticias falsas, y una propaganda espuria, sus políticas recibieron el apoyo del partido Republicano recordando que el resentimiento se nutre de fuerzas profundas como el temor y la desinformación.

Palabras Claves: Comunicación Política; Políticas del miedo; Políticas de Shock; Autocracia; Donald Trump.

* Phd. He is Regents' Professor Emeritus on the faculty of Justice and Social Inquiry in the School of Social Transformation at Arizona State University, where he taught for 37 years. His work has focused on the role of mass media and information technology in social control. His most recent books are: *Gonzo Governance and the Media Logic of Donald Trump* (Routledge, 2023), *Terrorism and the Politics of Fear* (2nd Edition, Rowman and Littlefield, 2017), and *The Media Syndrome* (Routledge, 2016).

** Norbert Merkovity received his PhD in 2011 at the University of Szeged, Hungary. He is Associate Professor at the Department of Political Science at University of Szeged and Senior Lecturer at the National University of Public Service (Budapest, Hungary). Merkovity recently authored a book in Hungarian about the attention-based politics, titled *Attention-based politics in the age of social media* (ISBN: 978-615-5302-23-7). He is the chair of IPSA RC22 – Political Communication. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3977-7901>.

Politics of Fear and Attention-Based Politics Promote Donald Trump and Other Right-Wing Autocrats

While fundamental assumptions about rights, liberty, and justice have often been problematic for minority group members, they are now less certain for many Americans and citizens in numerous democratic countries since Donald Trump refused to accept losing the 2020 presidential election. This shift is mainly due to policy changes, such as abolishing the Federal Communications Commission (FCC) Fairness Doctrine in 1987 that facilitated right-wing news organizations like Fox News (Honig, 2019), along with the rise of digital media that altered the communications ecology and promoted disinformation for profit (Benkler et al, 2017; Bennett and Livingston, 2018). These changes were the foundation for President Trump's weaponizing of fear.

This paper is about how Donald Trump's election in 2016 and his destructive four-year term, transformed American politics, radicalized followers against a free press and scientific information, and invigorated right-wing autocrats throughout the globe. Despots have been encouraged by the attack on the United States' democracy, despite the unsuccessful insurrection and prevention of Congress certifying Joe Biden's Electoral College win. The 2016 campaign and diatribes over four years by this savvy media entertainer relied on using social media, especially Twitter, to broadcast nearly 60,000 tweets and retweets – as Tweet Binder calculates on its blog, between 2009 and January 8, 2021 – promoting the politics of fear against immigrants, a threat of socialism, and extended populist politics and attention-based politics (Altheide, 2017; Merkovity, 2017). As one study noted about the 2016 media coverage, while mainstream media coverage was often critical, it revolved around the agenda that the right-wing

media sphere set: immigration. In turn, right-wing media framed immigration in terms of terror, crime, and Islam, as a review of Breitbart and other right-wing media stories about immigration most widely shared on social media exhibits. Immigration is the key topic around which Trump and Breitbart found common cause; just as Trump made this a focal point for his campaign, Breitbart devoted disproportionate attention to the topic (Benkler et al, 2017).

Digital media, along with Trump-friendly Fox News, convinced 70% of Republican Party voters that the election was not free and fair even though dozens of court challenges found no evidence of this (Morning Consult and Politico, 2020: 59). Many believed whatever he said, including that his defeat in 2020 was a victory, that Democrats had rigged the election. Trump's claim that the election was stolen and that followers must fight for their country gave supporters – particularly those who killed a police officer – permission to storm the U.S. Capitol and disrupt the certification of President-elect Joseph Biden. One invader said he was following “the president's instructions”, while another claimed she “answered the call of my president” (Feuer and Hong, 2021). Notwithstanding his telling more than 23,000 lies during his four years in office by 2020 (Kessler, Rizzo, and Kelly 2020), he continued to be popular among his cult-like following, including numerous members of the U. S. Congress, who feared that his disapproval might cost them votes in their re-election bids. Virtually all established journalism reports were dismissed as “fake news,” a term very popular with his followers at home and autocrats worldwide (Kellner, 2018). American politics and election norms were further transformed by: President Trump's

failed attempt to postpone the election (Megerian, 2020); his vow to not accept the election results if he lost (Crowley, 2020); his defeat by Joe Biden in 2020; and then inciting a mob to break into the Capitol and threaten members of Congress on January 6, 2021. Indeed, the embarrassing yelps that he won the election – because the Democrats cheated – were belted and tweeted for weeks even though there was no evidence of any cheating whatsoever. Traditional American allies Canada, Great Britain, France, Germany, and most NATO members offered quick congratulations on administrations' change. Republican party sycophants, who refused to acknowledge the loss, were joined by right-wing leaders such as Brazilian President: Jair Bolsonaro, along with the heads of Turkey (Erdogan), Saudi Arabia (Crown Prince Mohammed bin Salman), and Estonia (Minister Mart Helme). Hungarian Prime Minister: Viktor Orban acknowledged Biden's victory four days after the election, while Russian President: Putin took several weeks to acknowledge Biden's victory (Schemm and Taylor, 2020; Doff, 2020).

The post-truth in Trump era

On the one hand, the truth of the election outcome, like all truths denied by Donald Trump, did not matter to his supporters because Trumpers followed the principle that virtually all facts were biased, that experts – including scientists warning about the ravages of the pandemic or the threat of global warming – were biased and acting out of political preference rather than scientific research. Disinformation and fear, along with attention-based politics are toxic to democratic institutions that rely on shared factual information. According to Bennet and Livingstone (2018) disinformation refers to "Intentional falsehoods spread as news stories or simulated documentary formats to advance political goals [...] disinformation invites looking at more systematic disruptions of authoritative information flows due to strategic deceptions that may appear very credible to those consuming them" (p.124).

On the other hand, Trump administration's alternative truths are widely spread by the Trump supporters and even the ex-president itself. Among the claims that Trump administration falsely claimed: the fastest-growing economy in history; lowest unemployment in history; near-completion of a southern border wall; diplomatic openings with North-Korea; winning a trade war with China; 'historic' improvements for Black Americans. However, these claims usually neglect the full picture. For instance,

the economy was on the rise since the end of the 2008 economic meltdown and ended with the escalation of COVID-19 pandemic (Richter, 2020). The same is true regarding the unemployment rate (BLS, 2021). The border wall is nowhere close to being finished, and eventually, the U.S. government will not pay the estimated \$40 billion (Kakaes, 2016), although the Biden administration will halt wall construction. North Korea did not give up its nuclear ambitions after diplomatic openings, and it is very close to being called a "nuclear state" (Anderson, 2017). The US-China trade war short-term consequences include that, although the U.S. has more substantial bargaining power than China, it could hurt most economies in the world especially in manufacturing employment (Li, He, and Lin, 2018). Furthermore, Black Americans' situation have not improved during the Trump years mainly because of authoritarian populism relying on the white identity of Trumpism that amplifies the political polarization, which has been increasing since the nineties (Edelman, 2021; Pew Research Center, 2017).

Notwithstanding that COVID-19 killed more than 400,000 Americans and infected more than 29 million of his countrymen, President Trump was a dominant source of misinformation about the pandemic, insisting that the disease was under control and going away (Evanega et al, 2020). He would not invoke a comprehensive Defence Product Act (DPA) to produce more medical and safety equipment. He would not permit his pandemic task force to coordinate with President-elect Biden's public health team to put a real plan into action in January after his inauguration. We can no longer assume that people share basic ideas about science and medical experts, including the Food and Drug Administration (FDA) and the Centers for Disease Control (CDC) that were politically compromised as the Trump administration downplayed the magnitude of the pandemic (Behrmann and Brown, 2020). The politicized resistance to the pandemic public health crisis illustrates how President Trump and his minions rejected the mission and goals of public health measures such as wearing masks and avoiding large crowds. Despite nine months of medical evidence and warnings about the deadly COVID-19 pandemic, many citizens reject scientists' warnings and recommendations. Half of Americans say they will not get COVID-19 vaccine (Mullen O'Keefe, 2020).

The lasting impact of Trump's legacy will continue to be felt because he legitimized denials, lying, and autocratic brutality; after all, if the United States operated this way, why could not autocrats

worldwide? During an interview a few days after Trump lost the 2020 election, one example aired on BBC America (Nov. 9, 2020). Reporter Olga Guerin questioned Azerbaijan President: Ilhan Aliyev, about civilian atrocities in the ongoing war with Armenia over Nagorno Karabakh. He said that regardless of what BBC journalists had seen about Azerbaijan bombing and shelling civilian residences and apartments, it never happened. President insisted, “We don’t want to continue” this war. When asked about the impending humanitarian crisis in Nagorno Karabakh with the coming winter and closing off to civilians, he suggested that this is up to Armenia. “We do not attack civilians, unlike them...” Reporter Guerin then says, “Well, let me tell you what our own BBC colleagues have seen during Oct. 1, 2, 3; they witnessed shelling of the town, an apartment block destroyed. They characterized it as indiscriminate shelling of a town without clear military targets... this was witnessed and filmed by the BBC.” President Aliyev responded: “I doubt it...so what if they were there. It doesn’t mean anything. It is fake news.” Guerin persisted, “Why is it fake news? Aliyev insisted, “Because of the biased approach to the conflict. Because of the black propaganda against Azerbaijan by the international media.” Guerin wanted to be clear about his meaning: “You cannot be guilty of any wrong? Everything is fake news?” “Absolutely,” replied Aliyev.

The attention-based politics of Trump

Most democratic governments worldwide will cheer Biden’s election. Still, in one sense, the outcome of the presidential election matters very little because we have all lost so much of our basic understandings and shared assumptions that are necessary for social order and civility. Even though President-elect Biden defeated Trump by electoral college votes (306–232) and about 7 million popular votes, the ousted president still received more than 74 million votes. The USA’s social foundation has been severely damaged and is not likely to recover any time soon.

Taken for granted assumptions about race relations, the integrity of elections, and the government’s role have also floundered because of politically convenient lies and distortions. President Trump downplayed brutal police killings of Blacks (Peters, 2020). President Trump denied decades of social science and governmental research documenting social inequality and institutionalized racism in numerous tweets and inflammatory statements, stressing law and order, rioting, and

attacks on police (Konrad, 2018). His son-in-law advisor, Jared Kushner, said that “Blacks have to want to be successful” for the president’s policies to work (Cummings, 2020). The president appealed to fear and boasted of keeping suburbs safe; he drew attention to himself as the saviour of the suburbs and law and order: “Attention-based politics describes the process in which politicians use their communication to draw the attention of the biggest possible crowd of the audience (voters) to themselves or to the themes they propose in the multitude of information or news flows” (Merkovity, 2017: 66). President Trump solidified the politics of fear through attention-based politics. He stressed that the American economy would implode under what he claimed would be Joe Biden’s socialism, which strongly appealed to many Latino voters, especially those in Florida with family ties and memories to Castro’s Cuba. Trump stated: “This election is a choice between a TRUMP RECOVERY or a BIDEN DEPRESSION,” the president tweeted, echoing what he tells supporters at rallies: “It’s a choice between a TRUMP BOOM or a BIDEN LOCKDOWN. It’s a choice between our plan to Kill the virus – or Biden’s plan to kill the American Dream!”

It would be a mistake to believe that attention-based politics had not been present earlier. Attention has always been inherent in the political world. Salient examples can be typically found at the time of campaigns as in democracies. It is the election period when citizens can directly and sensibly have a word in political processes through the election results. These results also show what the opinions are about politicians, parties and policies. Therefore, they can influence the process of campaign communication. The pre-election period is especially communication-oriented; the public’s attention is exceptionally open to political messages. Lastly, campaigns test the public communication how they work, how free it is, how checks and balances work, what image certain democracies have about themselves. So, there is intensive attention surrounding the election campaigns. Among democratic proportions, attention can typically be tied to captivating votes and reaching interest in topics to be observed in the relation of the political actor and the voter (Merkovity, 2020).

For the concept of attention, its control is also inherent. For example, it was not known by many at the age that Franklin Roosevelt spent most of his time in a wheelchair. He never showed up in public this way; he usually stood in one place or relied on his helper. The politician could not afford being judged based on his physical state as it was believed that he could have never been voted for president knowing

this. He agreed with the press and not to take pictures of him in his wheelchair (Gallagher, 1985). It never turned out why the press staff would agree to play this game. Directing attention was made whole by the new medium of the age, the radio. Roosevelt was one of the first politicians who had regular radio speeches. The radio messages reflected a leader who was strong and ready for action, who – thanks to his wife’s typical visits in the country – was familiar with important issues in the United States and the world. With the one-way communicational channel’s help, the president virtually appeared in the listeners’ living rooms and created an example of directing attention (Stone, 1991).

Besides directing attention, Charles de Gaulle used television regularly for raising attention. We are still talking about a one-way channel that contains some visuals as well. The president had the goal of unconsciously reaching the public’s attention with his speeches on television and his essential gestures. Televised speeches made it happen that from 1958, the French presidents make special attention to their appearances on television because from de Gaulle, the public ties the political actor with the political position (Gaffney, 2010). Ronald Reagan used television in the same way, to promote his popularity and personalize political communication. Symbols got a vital role in his speeches that had the task of grasping and directing attention, preferably more expressively than his opponents did. Raising attention there became secondary, the image got into the foreground that not only strengthened the speech’s content but the person himself. In Reagan’s case, this tactic of directing attention served to cover the gaps in his political program. So, he put the focus on the goal instead of the way leading there. Of course, it was needed for the president to recognize the effect of media on the image that was not a challenge for him thanks to his past career as an actor (Covington et al, 1993). Reagan influenced other American and European politicians who put more and more emphasis on the image instead of the political program.

The last example is a recent one and belongs to the age after the internet. Some examples are Barack Obama’s presidential campaigns in 2008 and partly in 2012. Before the elections, online communities’ power forming politics seemed to be a myth rather than real potential. Obama used YouTube, Myspace, Facebook, Twitter and other community sites for maximizing attention. The favourable image is not enough if there is no constant attention associated with it that pushes the opponent in the background.

By the phenomenon called the Obama-effect, the campaign team let an insight into the campaign’s everyday happenings with exclusive contents for the members of Obama’s network of social media that was noticed by the traditional media as well, initiating more discourses about the candidate. All of this could only be maintained by analysing the voters’ data by the campaign members, resulting in personalized messages sent to supporters and voters (Bimber, 2014). An even more important outcome of maximizing the attention of – the traditionally apolitical – youthful involvement as volunteers in the campaign. The campaign resulted in 3.1 million individual (financial) supporter and more than 5 million volunteers who could be spectacularly cropped in the traditional (e.g. telemarketing, street canvassing or door to door) campaign.

Furthermore, the candidate became a constant topic in the voters’ conversations, and practically he became a celebrity. However, this status meant collecting and purchasing the big data, from which those records had to be chosen with data analysis, which proved to be useful from the campaign’s viewpoint. These could make the campaign personalized and – with some exaggeration – the celeb-Obama that they wished for could be created for everyone. The two election campaigns of Barack Obama showed that it is not the existence or non-existence of the technology that can define an election’s outcome. Still, for the sake of gaining, keeping and maximizing attention, technology needs to be used, too.

The above-listed examples show the use of attention for political goals. However, the different aspects of grabbing attention can be described not only at the time of election campaigns of media appearances. In attention-based politics, the emphasis is on media use. The online communication will be necessary where the different social life events take place. In this communication, the voters take part actively and are not as passive as traditional media consumers. Active participation, however, does not mean interactivity at the same time, as most of the political actors will avoid those situations where they can get into contact with the voters directly, for example, through a discourse (Aharony, 2012). Therefore, we can say that attention-based politics – just as we saw in the previous examples – cannot be tied to interactivity. The main thing is gaining, maximizing and directing attention.

Right-wing (illiberal) regimes will use a mix of traditional and new wave attention-based politics. Still, the interactivity is not an essential element to

them; however, they will refer to it. For instance, the Hungarian government led by PM Viktor Orbán will use the social media to get in touch with the public (e.g., the PM used his Facebook channel daily during the COVID-19 related lockdown). This communication does not require any feedback from the followers. It is a press-conference like communication just without questions from the media or the public (Merkovity, Bene & Farkas, 2021). Here the gaining and maximizing of the attention are the critical components. So-called National Consultations are used to direct the attention to different issues. These consultations are quasi-referendum organized with some regularity and allow the Hungarian citizens to answer questions posed by the government. Naturally, the possible answers are limited to several, government-friendly responses. The results of the consultations are usually used as a reference base for the next period of governance, claiming that the people are those who decided the most important issues, therefore, these issues are going to be on the top of the agenda (Körösényi, Illés & Gyulai, 2020).

The emphasis in political communication moved from the actual topics to the planned and staged actions for the politicians to form voters' reactions from different sides to political actions. Attention-based politics covers the turning point when the nature of the struggle for voters' attention changes. In this communicational situation, there is a fight for attention not only with the other politicians or parties but also with other actors. This is what Donald Trump understood from the public sphere; numerous sources of information get to an average person in different forms or ways (Chadwick, 2017). Data can be about, e.g., celebrities, the entertainment industry in general, close and distant events, terrorism, sport, politics. In this sense, politicians fight for attention together with the Kardashians, the NFL stars, TikTok influencers or the ISIS.

The Politics of Fear

The politics of fear refers to decision-makers promotion and exploitation of citizens' anger and fear for their own political goals and objectives (Altheide, 2002; Furedi, 2005; Glassner, 1999). President Trump seemed to rejoice with fear (Woodward, 2019). These tasks usually involve major communications media and information technologies to harness and disseminate propaganda. Communication media are central to the process of constructing civilization (Couch, 1984; 1990). Every country and culture have unique pathways to fear and autocracy, often

involving historical events and popular scapegoats and "outsiders" to blame for troubles.

Moreover, the approach to propaganda will vary throughout history, cultural contexts, and particularly information technologies for communication. Further, the format and logic underlying the use of the communication media to promote fear and justify autocratic rule will be reflexively involved in the content of messages and the information consumers (e.g. the audiences) and participants in the messaging process. While contemporary propaganda of fear messages often involves television and digital media (e. g. internet), in other contexts – and times – they may include film, print, radio, or even the religious pulpit. The key to understanding the politics of fear and autocratic emergence and control, then, is to be tuned to the media logic operating within a given ecology of communication (Altheide, 1995; Altheide & Snow, 1979) as well as the specific adjustments made to maximize the impact of messages (Hepp, 2013; Mazzoleni & Schulz, 1999). The upshot is that autocrats and propagandists adjust their approach and content to audience expectations, familiarity, and skill with information technologies and communication formats. A significant problem with rapidly changing information technologies today is that audiences are not just audiences that receive information and then interpret it. Still, they are actively involved in the processing and selecting and even resending less referential messages – requiring reflection – but are more evocative. This is critical when participants lack basic media literacy with these new formats that are often instantaneous, personal, and visual.

The news media have contributed to our deteriorating – but entertaining – political situation. Mr Trump was President partly because he was entertaining. Research on TV news shows that promoting the politics of fear is a by-product of entertaining and sensationalized reports to build audience ratings (Altheide, 1976; Epstein, 1973; Ericson, Baranek & Chan, 1991; Tuchman, 1978). Contemporary news practices have increasingly been wedded to new information technologies that provide visuals and images, particularly portable cameras and smartphones. The entertainment format of much of U.S. TV news promotes the use of video or other visuals that are dramatic, conflictual, and emotional. Screen images dominate broadcast news as well as social media. Investigations of news coverage of numerous local, national, and international news reports reveal how our current "news code" operates (Altheide, 1985b; Chadwick, 2017). TV tells time with visuals. Although the intent may be to use visuals to

tell a story about something, the logic in use amounts to telling a story about the visual at hand. Events that are more likely to satisfy these format criteria are more likely to be broadcast. Indeed, it is increasingly common for digital media vignettes to be included in various news reports.

Our work over the last four decades also demonstrates that politicians and others who provide visual events and dramatic performances are more likely to receive news coverage (Altheide, 1976; 1985a; 1985b; 1994; 2002; 2004; 2016). We have documented the profound effects this format-driven media coverage has had on social institutions ranging from sports, news, politics, education, and religion. Contemporary news practices continue this trend. Indeed, even the prestigious evening network newscasts have adopted this approach, especially as social media have provided seemingly ubiquitous videos of a wide array of events, many of which are posted on Facebook, YouTube, Instagram, etc. As newscasts seek higher ratings, it should not be surprising that they have adjusted their selection of news items to include visually interesting bits that have already been viewed – or gone viral – on the internet and social media. All of this played well with Donald Trump.

Trump was a master of the politics of fear (Altheide, 2017). He opened his 2016 campaign descending an escalator and then primed his paid throng to cheer vicious remarks about impending doom to American culture by Mexican immigrants: “They’re bringing drugs, they’re bringing crime, and they’re rapists” (Reilly, 2016). The real culprit is our entertaining media culture that thrives on fear, confrontation, and conflict. Moreover, social media have extended the opportunity to be profane. Many of Mr Trump’s followers state that he says what they are feeling, and that is the problem: civility and maintaining a public order requires restricting dark, petty, and bigoted feelings to private spaces.

The role of the media goes a long way in explaining significant divisions in the United States today. Fear prompts people to take action and to speak their mind. We are barraged with dramatic and evocative messages that danger and threat are imminent even though numerous studies show that Americans face little danger from terrorist attacks. Like Donald Trump, politicians have skilfully combined the politics of fear with personal attacks blaming opponents for permitting the threat, such as restricting gun sales and not restricting immigrants.

There are three major contributors to our

current politics of fear. First, while many voters claimed to be angry, most anger is based on fear, and in the United States there have been several decades of fear promoted mainly by the entertainment-oriented mass media and popular culture presenting non-stop fear about crime, violence, drugs, gangs, immigrants, and more recently, terrorism. Most of this had occurred when the crime rate, especially violent crime, was declining. It still goes on; in the United States 25-40% of local TV news reports are about crime and violence. Second, the 9/11 attacks initiated an intense anti-terrorism propaganda campaign waged by the Bush and Obama administrations that expanded surveillance and heightened fear of terrorism, linking it to crime, drug sales, and immigration. News reports and advertisements joined drug use with terrorism and helped shift drugs from criminal activity to unpatriotic action. Donald Trump’s campaign in 2016 stoked fear about crime, minority groups, immigrants, Muslims, and terrorists, stressing that they threatened American safety and jobs. These became the targets of anger. The electorate’s fear-based anger was channelled through a populist appeal with uncivil discourse attacking all opposition (Castells, 2018). His 2020 campaign stressed law and order, fear of minority groups, and socialism by the Democrats and Joe Biden.

Social media were the third factor that channelled fear into personal feelings and perceptions. According to the Pew Research Internet Project, in 2000, about 46% of Americans had access to the internet, while over 87% did so in 2014. Cell phone usage increased from 53% to 90% during the same period. Smartphone ownership – quite rare in 2000 – soared to nearly 60% in 2014. Communication became more personal, instantaneous, and visual, with social media development, especially interactive smartphones (Panagopoulos, 2016). Individuals could focus on private networks (e.g. Facebook) and not only share personal information but more importantly, could share their own opinions and select information sources and content that they preferred, regardless of its veracity. Treating all facts as mere opinions promoted the development of fake news, or what a Trump advisor referred to recently as alternative facts, that appealed to the frightened voters.¹

1 Opinion poll data show that in 2019 Republicans prioritized fear issues—terrorism, immigration, and military—while Democrats focused more on institutional support issues such as health care, education, and the environment. These are significant differences, the one signalling concern with protection, safety and security, while the other is more future-oriented and enabling. Party members agree that things have changed recently. In

A constant discourse of fear – even if false – about pervasive immigrant crime, disease, and terrorism helped to keep Republican supporters on high fear-alert and direct their angst at the most prevalent threats. President Trump has skilfully directed the news cycle with tweets to keep people frightened and assuring them that he will protect them. Inflammatory tweets are repeated in regular news reports and amplified through social media, even if they are false. President Trump told George Stephanopoulos in June 2019: “I put it out, and then it goes onto your platform. It goes onto ABC. It goes onto the networks. It goes onto all over cable. It’s an incredible way of communicating”.

This kind of communication shapes public opinion by emphasizing dangers – both real and imaginary – that his policies purport to fix. That is the key: President Trump will save the people. Sociologist Barry Glassner, an authority on the culture of fear, states: “His [Trump’s] formula is very clean and uncomplicated: Be very, very afraid. And I am the cure.” According to an Administration official, “The American people are afraid.” “That’s what the President’s reflecting” (Altman, 2017).

The politics of fear that raged for nearly 20 years after the 9/11 attacks focused on terrorism and Muslims, but it shifted as protests mounted over Black Americans’ police slayings. President Trump did not voice empathy with hundreds of thousands of protesters who filled the streets of American cities after viewing the video of brutally killed George Floyd when a Minneapolis police officer choked him to death with his knee on his neck. News coverage of fear, threat, and violence continued to influence and manipulate politicians attuned to network TV criteria for coverage. President Trump sent armed federal agents to several cities, to battle “terrorists” because he said some cities run by Democrats, were out of control. “Look at what’s going on – all run by Democrats, all run by very liberal Democrats. All run, really, by the radical left, Mr Trump said. He added: If Biden got in, that would be true for the country. The whole country would go to hell. And we’re not going to let it go to hell (Baker, Kanno-Youngs & Davey, 2020).

1987, only 25% of those surveyed said there was a great deal of difference between Republicans and Democrats. But by 2019, 54% gave this view. For more information, see <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/02/05/republicans-and-democrats-have-grown-further-apart-on-what-the-nations-top-priorities-should-be/> or <https://www.pewresearch.org/politics/2019/01/24/publics-2019-priorities-economy-health-care-education-and-security-all-near-top-of-list/>.

Despite President Trump’s rant, opinion poll analysis suggests that most Americans were sympathetic to the Black Lives Matter protests (Parker, Menasce Horowitz & Anderson, 2020). Heightened awareness of systematic institutional racism against minorities, especially black people, was conducive to media messages about nationwide reflection for changes in policing, and criminal justice discrimination in general. Moreover, the public was less supportive of the president’s self-promotive coronavirus briefings that were typically short on facts and long on political attacks. Indeed, some major networks stopped providing live coverage of what several reporters regarded as campaign speeches (Porter, 2020).

President Trump countered with violent political theatre that would assure televised confrontations with Portland protesters to provide dramatic visuals that power the politics of fear. He dispatched a cobbled array of unidentified and improperly trained federal agents in unmarked vehicles to combat protesters in front of TV cameras, despite the demands to cease by Portland’s mayor, police commissioner, and Oregon’s governor. They expressed confidence in their local and state police forces to deal with the protests (Olmos, Baker & Kanno-Youngs, 2020). The skilful use of news media for propaganda provided visuals of conflict widely presented by TV networks, which the president claimed was proof that the country is out of control and “going to hell”. Atlantic writer Anne Applebaum referred to this as “performative authoritarianism,” adding (Stelter, 2020) “This is being done partly for the photographs... This is a way of messaging – that “we’re in charge, we’re doing something, we’re restraining these forces of violence”. And that’s designed to appeal to a certain kind of voter who wants to see this control put onto contemporary events.

Those opposing this distorted coverage had to rely on interviews and talking heads, rather than the more entertaining conflict visuals. John Sandweg, former director of Immigration and Customs Enforcement (ICE), observed: “I think it’s an abuse of DHS [Department of Homeland Security]. I mean really the president’s trying to use DHS as his goon squad. That’s really what’s going on here” (Straus, 2020). During a Congressional Hearing about presidential abuse of power, William Barr, the Attorney General, was chastised for coddling presidential overreach and supporting the use of Homeland Security agents against protesters at the White House and in Portland, Oregon. Congressman Nadler stated: “The president wants footage for his campaign ads, and you appear

to be serving it up to him as ordered”, “You are projecting fear and violence nationwide in pursuit of obvious political objectives. Shame on you, Mr Barr” (Fandos and Savage, 2020).

Most efforts to use fear to win elections relied on rhetoric; for example, George W. Bush’s re-election campaign in 2004 used threats from terrorism. Fear was expanded with the 9/11 attacks against any group or country that was labelled terrorist. After he was elected in 2012, President Obama used fear to justify escalating drone attacks against suspected terrorists. Still, Presidential candidate Donald Trump took the politics of fear to a new level by promoting the fear of immigrants, especially Mexicans, while demonizing Muslims. Many American citizens supported this fear with ballots and large increases in hateful attacks on Mexican Americans, Jews, Muslims, and minority groups. Creating political theatre with clashes between unidentified federal agents and protesters is a new level of manipulation, aided by TV networks’ pursuit of exciting visual coverage that can distort a more complex reality.

Donald Trump rode the theme of fear and law and order into his 2020 re-election campaign. The president’s fear-mongering acceptance speech at the Republican Convention referred to riots (10 times), the Democratic left (11 times), criminals (10 times), and his usual standby, illegal immigrants (5 times). Despite a nation commiserating the egregious murder of several black people by police officers, race was mentioned once, and numerous organizational commitments to address institutional racism and discrimination (NPR, 2020).

Several observers argued that President Trump was attempting an autocratic coup with his refusal to concede losing the election and his claim that he lost because of massive fraud (Gessen, 2020). As noted above, opinion polls show that 70% of Republican party members believe that the election was fraudulent, not legitimate, not fair and that Joe Biden is not the duly elected president of the United States. He took the drastic step of inciting an insurrection to prevent Congress from affirming a new president when his efforts failed to overturn the election through legal challenges.

This extreme version of the politics of fear was initiated by President Trump attacking undocumented immigrants, and religious minorities are pushing our political parties apart. Political divisions in the United States are increased when the two major political parties do not agree on the crucial matters. Historically, Democratic and Republican

parties essentially agreed on the important issues but differed in the approach to dealing with them (Mellnik, Alcantara & Uhrmacher, 2016). There was still agreement about the top issues after President Obama was elected. In 2009, the electorate of both parties ranked terrorism, economy, and jobs among their top 5 priorities. Indeed, in 2014, the economy, employment and social security were among the top 5 concerns of both parties. That changed during the Trump years.

President Trump demonized immigrants, Muslims, and Middle Eastern minorities as potential terrorists, while also devaluing – and even insulting – journalists, scientists, progressive policies, allies, and treaties that promote programs, approaches, and values affirming various social service and government actions toward health care, education, human rights, international relations, and scientific consensus. This has made Americans, especially Republican backers, more afraid, and they focus on different issues than Democrats. And there are indications that many Republican supporters feel righteously entitled to pull further away from everyday matters.² Others have noted the differences in partisan world views: If you think the world is dangerous, safety is always the No. 1 concern. When it comes to physical safety, letting your guard down against adversaries could be disastrous. If you think the world is safe, however, discriminating against groups that have generally been down the racial, gender, or sexual orientation hierarchy is the real sin (Klein, 2018).

Recovery after Trump

President Trump was impeached for the second time by the House of Representatives on January 13, 2021, one week before leaving office. Recovering from President Trump will require planning. After the allied assault on North Africa in 1942, Winston Churchill remarked: “Now, this is not the end. It is not even the beginning of the end. But it is, perhaps, the end of the beginning.” In ordinary times, the end of one presidency does not signal a fundamental shift for new leadership. These are not ordinary times; Donald Trump has systematically negated significant domestic and international policies, programs, and treaties.

² For example, in 2019, most Republicans (58%) wanted their party to move in an even more conservative direction, while 53% of Democratic voters preferred that their party should become more moderate. See more detailed findings in the report: <https://www.pewresearch.org/politics/2019/01/24/publics-2019-priorities-economy-health-care-education-and-security-all-near-top-of-list/>.

He also openly attacked the FBI and the Department of Justice by releasing a memo scripted to make himself look good. Journalists, opponents, Republican Party leaders, and strategic leaks from many of his advisors and cabinet members make it clear that his disjointed policies, statements, and executive orders were slogging down in narcissistic muck (Woodward, 2019). Notwithstanding his disgraceful defeat and second impeachment, there must be a clear U. S. leadership strategy as we advance. We are not referring to particular Presidential candidates, but rather to strategic healing, maintaining, reassuring, and rebuilding domestic and international alliances, noted elsewhere (Altheide, 2017).

First, key organizations and institutions should join in a well-publicized national and international communication campaign to convey their commitment to key American values including equality of opportunity, non-discrimination and equal rights for women, racial, religious, and ethnic minorities, support for science and international treaties, as well as diplomatic solutions to significant world problems. Key organizations should come together at a national summit meeting and state with several key points about the significant national and world issues, stressing that most people in the United States – who, after all, voted against Mr Trump – affirm a commitment to the major principles. The aim is to assure the influential groups, regions, and countries that positive steps will continue and persevere. The relevant organizations should include, but not be limited to, religious groups (e.g. the National Council of Churches), organized labour, the National Academy of Science, the United Nations, NATO, The European Union, major energy organizations (e.g. Sustainable Energy Organizations), International Atomic Energy Agency, and the International Court of Justice.

Second, we must understand the role of the mass media and propaganda in promoting an entertainment-based politics of fear that led to the election of reality-TV star Donald Trump and energized white supremacists and autocrats, who benefitted from the wars in Iraq and Afghanistan. An updated version of the FCC's Fairness Doctrine is needed to prevent the asymmetric loop of ideological information. What happened in the 2020 presidential election was even more extreme than the 2016 campaign studied by Benkler et al (2017), a right-wing media network anchored around Breitbart developed as a distinct and insulated media system, using social media as a backbone to transmit a hyper-partisan perspective to the world. This pro-Trump media sphere appears to have not only successfully set the agenda for

the conservative media sphere but also strongly influenced the broader media agenda, in particular coverage of Hillary Clinton.

Trump emerged in a context of fear. The war in Iraq was partly the result of an expanding politics of fear, or decision-makers' promotion and use of audience beliefs and assumptions about danger, risk, and fear to achieve certain goals. Prior administrations promoted fear of terrorism and offered more social control and military operations that launched 15 years of invasions of Middle Eastern countries, sent hundreds of unmanned drone attacks that killed thousands of civilians, launched an epoch of governmental surveillance and propaganda that systematically frightened and angered millions of Americans to such an extent that they elected Donald Trump, who vowed to prevent Muslims from entering the United States, attack immigrants, and support hate groups. In his final days in office, he incited his followers to attack the Congress of the United States. The Senate Majority leader Mitch McConnell, a Republican stated: "The mob was fed lies. They were provoked by the president and other powerful people. And they tried to use fear and violence to stop a specific proceeding of the first branch of the federal government which they did not like". (Mascaro & Jalonick, 2021).

Third, we must challenge the insidious effects of media culture, promoting the politics of fear. The politics of fear is relevant for a social life because it influences our activities, meanings, routines, and perspectives. These effects can be reduced through critical thinking and awareness of the social changes and the implications of blanket adjustments in security and policy. The initial step is to expand understanding of media logic's role in social life, and how new information technologies have altered citizen awareness, political campaigning, and propaganda manipulation. This is especially challenging in our time of social media that are instantaneous, personal, and visual. Disinformation and propaganda can only survive when users cannot think critically and accept brief, emotionally resonant messages.

Fourth, another critical step involves journalism training, ethics, and responsibility. With the explosive growth of fake news by propagandists – Russians included – journalists must become more critical and bolder in refusing to report on blatant lies or greatly qualifying the fallacious claims. More time and space need to be given to reports to provide more contexts to understand the meaning and significance of events and counteract propagandised memes' destructive simplicity. This includes journalistic

reflections on coverage and narratives of prior events as things become more evident over time. Mistakes and errors should be acknowledged.

Fifth, we must recognize that very little of any consequence occurs in our society without popular culture. This is important to defuse harmful stereotypes, especially simplistic assertions about stronger social control to protect us from danger. Social media matters more than ever, particularly when politicians of fear seek more control by attacking safeguards of individual liberty and dignity.

Finally, we should inform citizens about a wide range of media literacy. We must tell the young people about another way, about the implications of social control and bad decisions. Besides, scholars and researchers of all persuasions should attend once again to the subtle forms of propaganda, deviance, and resistance. The foundation of this moral reasoning must be citizenship and civil rights, in addition to individual responsibility. Let us not become what we are trying to undo in our endeavour. Let us not forget how moral absolutism and entertainment got us to this point. Above all, we must continue to tell our students and whoever will listen to be aware of the propaganda project, but not to be afraid.

These steps can help us to begin the end of President Trump's American disaster. The politics of fear has taken a toll on American life far greater than the normalization of massive surveillance and a herculean increase in the defence budget. While it is a cliché to argue that we are a product of our past, it is instructive to understand how communication policies, information technology promoting propaganda, attention-based politics, and the politics of fear helped set the 21st-century agenda. To put it more directly, little of our misguided romp through the mushy quicksand of terrorism would have occurred without the misinformed stumbling into Afghanistan and Iraq that expanded the politics of fear and heightened Americans anxiety about the future and nurtured anti-democratic sentiment.

References

- AHARONY, N. (2012) "Twitter Use by Three Political Leaders: An Exploratory Analysis" *Online Information Review*, 36 (4): 587–603.
- ALTHEIDE, D. L. (1976) *Creating Reality: How TV News Distorts Events*. Beverly Hills: Sage.
- _____ (1985a) "Impact of Format and Ideology on TV News Coverage of Iran" *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 62 (2): 346–51.
- _____ (1985b) *Media Power*. Beverly

Hills: Sage.

_____ (1994) "An Ecology of Communication: Toward a Mapping of the Effective Environment" *The Sociological Quarterly*, 35 (4): 665–683.

_____ (1995) *An Ecology of Communication: Cultural Formats of Control*. New York: Aldine de Gruyter.

_____ (2002) *Creating Fear: News and the Construction of Crisis*. New York: Aldine de Gruyter.

_____ (2004) "Media Logic and Political Communication" *Political Communication*, 21 (3): 293–296.

_____ (2016) *The Media Syndrome*. New York: Routledge.

_____ (2017) *Terrorism and the Politics of Fear*. New York: Rowman & Littlefield.

ALTHEIDE, D. L. & SNOW, R. P. (1979) *Media Logic*. Beverly Hills: Sage.

ALTMAN, A. (2017) No President Has Spread Fear Like Donald Trump. Time, February 9. <https://time.com/4665755/donald-trump-fear/>.

ANDERSON, N. D. (2017) "Explaining North Korea's Nuclear Ambitions: Power and Position on the Korean Peninsula" *Australian Journal of International Affairs*, 71 (6): 621–41.

BAKER, P.; KANNA-YOUNGS, Z. & DAVEY, M. (2020) Trump Threatens to Send Federal Law Enforcement Forces to More Cities. The New York Times, July 20. <https://www.nytimes.com/2020/07/20/us/politics/trump-chicago-portland-federal-agents.html>.

BBC (2020) Nagorno-Karabakh: President Ilham Aliyev speaks to the BBC. BBC, November 9. <https://www.bbc.com/news/av/world-europe-54865589>.

BEHRMANN, S. & Brown, M. (2020) *Government Agency Will Investigate Trump Administration Political Influence over FDA, CDC*. USA Today, October 19. <https://eu.usatoday.com/story/news/politics/2020/10/19/gao-investigate-trump-administration-influence-over-fda-cdc/5981174002/>.

BENKLER, Y.; FARIS, R.; HAL, R. & ZUCKERMAN, E. (2017) Study: Breitbart-Led Right-Wing Media Ecosystem Altered Broader Media Agenda. Columbia Journalism Review, March 3. <https://www.cjr.org/analysis/breitbart-media-trump-harvard-study.php>.

BENNETT, W. L. & LIVINGSTON, S. (2018) "The Disinformation Order: Disruptive Communication and the Decline of Democratic Institutions" *Communication*, 32 (2): 122–39.

BIMBER, B. (2014) "Digital Media in the Obama Campaigns of 2008 and 2012: Adaptation to the Personalized Political Communication Environment"

- Journal of Information Technology & Politics*, 11 (2): 130–50.
- BLS (2021) The Employment Situation – December 2020. Bureau of Labor Statistics, U. S. Department of Labor, January 8. <https://www.bls.gov/news.release/pdf/empst.pdf>.
- CASTELLS, M. (2018) *Rupture: The Crisis of Liberal Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- CHADWICK, A. (2017) *The Hybrid Media System: Politics and Power*. 2nd ed. New York: Oxford University Press.
- COUCH, C. J. (1984) *Constructing Civilizations*. Greenwich: JAI Press.
- _____ (1990) “Mass Communications and State Structures” *Social Science Journal*, 27 (2):111–28.
- COVINGTON, C. R.; KROEGER, K.; GLENN, R. & Woodard, D. (1993) “Shaping a Candidate’s Image in the Press: Ronald Reagan and the 1980 Presidential Election” *Political Research Quarterly*, 46 (4): 783–98.
- CROWLEY, M. (2020) Trump Won’t Commit to ‘Peaceful’ Post-Election Transfer of Power. The New York Times, September 23. <https://www.nytimes.com/2020/09/23/us/politics/trump-power-transfer-2020-election.html>.
- CUMMINGS, W. (2020) Jared Kushner Criticized After Saying Black Americans Need to ‘Want to be Successful. USA Today, October 26. <https://eu.usatoday.com/story/news/politics/2020/10/26/jared-kushner-criticized-saying-black-people-need-want-successful/6043088002/>.
- DOFF, N. (2020) Putin Says He’s Unable to Recognize Biden as U.S. President. Bloomberg, November 22. <https://www.bloomberg.com/news/articles/2020-11-22/putin-says-he-s-not-ready-to-recognize-biden-as-u-s-president>.
- EDELMAN, M. (2021) “Hollowed out Heartland, USA: How capital sacrificed communities and paved the way for authoritarian populism” *Journal of Rural Studies*, 82: 505–17.
- EPSTEIN, E. J. (1973) *News from Nowhere*. New York: Random House.
- ERICSON, R. V.; BARANEK, P. M. & CHAN, J.B.L. (1991) *Representing Order: Crime, Law and Justice in the News Media*. Toronto: University of Toronto Press.
- EVANEGA, S.; LYNAS, M.; ADAMS, J. & SMOLENYAK, K. (2020) Coronavirus Misinformation: Quantifying Sources and Themes in the COVID-19 ‘Infodemic’. Cornell Alliance for Science, September 2020. <https://allianceforscience.cornell.edu/wp-content/uploads/2020/09/Evanega-et-al-Coronavirus-misinformationFINAL.pdf>.
- FANDOS, N. & SAVAGE, C. (2020) Barr Clashes With House Democrats, Defending Responses to Protests and Russia Inquiry. The New York Times, July 28. <https://www.nytimes.com/2020/07/28/us/politics/barr-testimony.html>.
- FEUER, A. & HONG, N. (2021) “I Answered the Call of My President”: Rioters Say Trump Urged Them On. The New York Times, January 17. <https://www.nytimes.com/2021/01/17/nyregion/protesters-blaming-trump-pardon.html>.
- FUREDI, F. (2005) *Politics of Fear*. London: Continuum.
- Gaffney, John. 2010. *Political Leadership in France: From Charles de Gaulle to Nicolas Sarkozy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- GALLAGHER, H. G. (1985) *FDR’s Splendid Deception*. New York: Dodd, Mead & Company.
- GESSEN, M. (2020) *Surviving Autocracy*. New York: Riverhead Books.
- GLASSNER, B. (1999) *The Culture of Fear: Why Americans are Afraid of the Wrong Things*. New York: Basic Books.
- HEPP, A. (2013) *Cultures of Mediatization*. Cambridge: Polity Press.
- HONIG, J. A. S. (2019) “Public Policies on Broadcast and the Fairness Doctrine: History, Effects, and Implications for the Future” *Public Policy and Administration Review*, 7 (1): 1–6.
- KAKAES, K. (2016) Bad Math Props Up Trump’s Border Wall. MIT Technology Review, October 18. <https://www.technologyreview.com/2016/10/18/107445/bad-math-props-up-trumps-border-wall/>.
- KELLNER, D. (2018) “Donald Trump and the War on the Media: From Election ’16 Into the Trump Presidency” In GUTSCHE, R. E. Jr (Ed.) *The Trump Presidency, Journalism, and Democracy*. New York: Routledge. pp. 19–38.
- KESSLER, G.; RIZZO, S. & KELLY, M. (2020) Trump is Averaging More than 50 False or Misleading Claims a Day. The Washington Post, October 22. <https://www.washingtonpost.com/politics/2020/10/22/president-trump-is-averaging-more-than-50-false-or-misleading-claims-day/>.
- KLEIN, E. (2018) A new theory for why Republicans and Democrats see the world differently. Vox, December 18. <https://www.vox.com/policy-and-politics/2018/12/18/18139556/republicans-democrats-partisanship-ideology-philosophy-psychology-marc-hetherington>.
- KONRAD, A. M. (2018) “Denial of Racism and the Trump Presidency” *Equality, Diversity and Inclusion*, 37 (1): 14–30.
- Körösényi, A.; ILLES, G. & GYULAI, A. (2020) *The Orbán Regime: Plebiscitary Leader Democracy in the Making*. London: Routledge.

- LI, C.; HE, C. & LIN, C. (2018) "Economic Impacts of the Possible China–US Trade War" *Emerging Markets Finance and Trade*, 54 (7): 1557–77.
- MASCARO, L. & JALONICK, M. C. (2021) McConnell: Trump 'provoked' Capitol siege, mob was fed lies. AP News, January 20. <https://apnews.com/article/mcconnell-trump-fed-lies-to-mob-36871d68df56a10be1c46ed364ad6de6>.
- MAZZOLENI, G. & SCHULZ, W. (1999) "Mediatization' of Politics: A Challenge for Democracy?" *Political Communication*, 16 (3): 247–61.
- MEGERIAN, C. (2020) Trump Suggests Postponing the General Election: Expert Says It's a Move from the 'Autocrat's Playbook.' Allies Also Reject Idea Outright. The Los Angeles Times, July 31. <https://enewspaper.latimes.com/desktop/latimes/default.aspx?edid=1a8594c3-903d-4d1c-baf5-500d4043c5f0>.
- MELLIK, T.; ALCANTARA, C. & UHRMACHER, K. (2016) What Republicans and Democrats Have Disagreed on, from 1856 to Today. The Washington Post, July 15. <https://www.washingtonpost.com/graphics/politics/2016-election/conventions/party-platform-evolution/>.
- MERKOVITY, N. (2017) "Introduction to attention-based politics" *Przegląd Politologiczny (Political Science Review)* (4): 61–73.
- _____ (2020) "Self-Mediatization as a Feature for Attention-Based Politics" In Gergő Hajzer, Imre Mátyus, Norbert Merkovity, Judit Molnár, Péter Bence Stumpf, and Orsolya Szabó, Palócz (Eds.) *Communicative Space – Political Space: 11th Central and Eastern European Communication and Media Conference*, 2018. Szeged: Iurisperitus Kiadó. pp. 123–130.
- MERKOVITY, N. BENE, M. & FARKAS, X. (2021) "Hungary: Illiberal Crisis Management" In Darren Lilleker, Ioana A. Coman, Miloš Gregor and Edoardo Novelli. (Eds.) *Political Communication and COVID-19: Governance and Rhetoric in Times of Crisis*. London: Routledge. Pp. 269–79.
- MORNING CONSULT & POLITICO (2020) National Tracking Poll #201133 November 06-09, 2020: Crosstabulation Results. Politico, November 10. <https://www.politico.com/f/?id=00000175-aed2-d1da-a775-bef65f2e0000>.
- MULLEN O'KEEFE, S. (2020) One in Three Americans Would Not Get COVID-19 Vaccine. Gallup, August 7. <https://news.gallup.com/poll/317018/one-three-americans-not-covid-vaccine.aspx>.
- NPR (2020) Fact Check: Trump's Address To The Republican Convention, Annotated. NPR, August 27. <https://www.npr.org/2020/08/27/901381398/fact-check-trumps-address-to-the-republican-convention-annotated?t=1611161704747>.
- OLMOS, S.; BAKER, M. & KANNO-YOUNGS, Z. (2020) Federal Officers Deployed in Portland Didn't Have Proper Training, D.H.S. Memo Said. The New York Times, July 18. <https://www.nytimes.com/2020/07/18/us/portland-protests.html>.
- PANAGOPOULOS, C. (2016) "All About that Base: Changing Campaign Strategies in U.S. Presidential Elections" *Party Politics*, 22 (2): 179–90.
- PARKER, K.; MENASCE HOROWITZ, J. & ANDERSON, M. (2020) Amid Protests, Majorities Across Racial and Ethnic Groups Express Support for the Black Lives Matter Movement. Pew Research Center, June 12. <https://www.pewsocialtrends.org/2020/06/12/amid-protests-majorities-across-racial-and-ethnic-groups-express-support-for-the-black-lives-matter-movement/>.
- PETERS, J. W. (2020) Asked About Black Americans Killed by Police, Trump Says, 'So Are White People'. The New York Times, July 14. <https://www.nytimes.com/2020/07/14/us/politics/trump-white-people-killed-by-police.html>.
- PEW RESEARCH CENTER (2017) The shift in the American public's political values: Political Polarization, 1994-2017. Pew Research Center, October 20. <https://www.pewresearch.org/politics/interactives/political-polarization-1994-2017/>.
- PORTER, T. (2020) Journalists are skipping Trump's daily coronavirus press briefings, saying they don't have enough news value. Business Insider, April 1. <https://www.businessinsider.com/trump-coronavirus-briefings-reporters-broadcasters-skip-no-news-value-2020-4>.
- REILLY, K. (2016) Here Are All the Times Donald Trump Insulted Mexico. Time, August 31. <https://time.com/4473972/donald-trump-mexico-meeting-insult/>.
- RICHTER, F. (2020) U.S. Economy Sees Sharp Downturn Amid COVID-19 Crisis. Statista, June 25. <https://www.statista.com/chart/18839/quarterly-real-gdp-growth-in-the-united-states/>.
- SCHEMM, P. & TAYLOR, A. (2020) 'Good News': America's Allies Celebrate Biden Win, Hope for More Cooperative Relations. The Washington Post, November 9. <https://www.washingtonpost.com/world/2020/11/08/world-reaction-us-election/>.
- STELTER, B. (2020) Right-Wing Media Plays Up Portland Protest' Violence'. CNN, July 20. <https://edition.cnn.com/2020/07/20/media/reliable-sources-portland-federal-response/index.html>.
- STEPHANOPOULOS, G. (2019) George Stephanopoulos Exclusive Interview with President Trump: The Unedited Transcripts of the President's

Exclusive Interview with ABC News. ABC News, June 16. <https://abcnews.go.com/Politics/transcript-abc-news-george-stephanopoulos-exclusive-interview-president/story?id=63749144>.

STONE, A. R. (1991) "Will the Real Body Please Stand Up? Boundary Stories About Virtual Cultures" In BENEDIKT, M. (Ed.) *Cyberspace: First Steps*. Cambridge: MIT Press. pp. 81–118.

STRAUS, D. (2020) Trump is Using Federal Agents as His 'Goon Squad', Says Ice's Ex-Acting Head. The Guardian, July 24. <https://www.theguardian.com/us-news/2020/jul/24/trump-goon-squad-john-sandweg-homeland-security-ice>.

TUCHMAN, G. (1978) *Making News*. New York: Free Press.

TRUMP, D. J. (2020) "This Election is a Choice Between a TRUMP RECOVERY or a BIDEN DEPRESSION!" Facebook, October 27. Accessed December 30 2020. <https://www.facebook.com/DonaldTrump/videos/804550073674836/>.

WOODWARD, B. (2019) *Fear: Trump in the White House*. New York: Simon and Schuster.

Citado. ALTHEIDE, David L. & MERKOVITY, Norbert (2022) "Politics of Fear and Attention-Based Politics Promote Donald Trump and Other Right-Wing Autocrats" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°40. Año 14. Diciembre 2022-Marzo 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp.83-96. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/559>

Plazos. Recibido: 20-10-22. Aceptado: 27-11-22

Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°40. Año 14. Diciembre 2022-Marzo 2022. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 97-100.

Ecologías emocionales y Pandemia Covid-19: interrogantes, efectos y desafíos para re-pensar las sociedades emergentes

Reseña del Libro: Korstanje, M. E. & Scribano, A. (Eds.). (2021). *Emotionality of COVID-19. The war against a virus*. Nova Science Publishers.

Francisco Falconier

*Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura
y Sociedad/Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas-Universidad Nacional de
Córdoba, Argentina.*

franfalconier@hotmail.com

Tania González

Universidad Nacional de Villa María, Argentina.

gonzaleztanias6@gmail.com

El libro que se reseña, *Emotionality of COVID-19. The war against a virus*, es resultado de una serie de trabajos colectivos que se adentran en el análisis de la Pandemia Covid-19 desplegando diversas capas analíticas a la luz de la teoría social. A partir de la invitación de reconocidos expertos procedentes de cuatro continentes, este manual reflexiona y analiza los efectos del Covid-19 junto con los desafíos que plantea la pandemia global para/ en la sociedad. El brote del virus originado en la ciudad de Wuhan-China puso de manifiesto una serie interrogantes y desafíos para re-pensar las ecologías emocionales que estructuran las interrelaciones sociales cotidianas. Según Adrián Scribano (2020), una ecología emocional se puede caracterizar por tres factores: a) como conjunto de emociones conectadas por aires de familia, parentescos de práctica, proximidades y amplitudes emocionales, b) que constituye un sistema de referencia en un contexto geopolítico y geocultural particular que les otorgan

una valencia específica; c) siendo grupos de prácticas del sentir cuya experiencia particular respecto a un elemento de la vida sólo puede ser entendida en su contexto colectivo.

Detenerse en el contexto de pandemia y postpandemia permite observar las transformaciones que se producen en las maneras de comprender los entramados de sociabilidades, vivencialidades y sensibilidades que estructuran las relaciones sociales, las reciprocidades y las emociones -y, por ende, las formas de hacer sociología-. Tal como es señalado por los autores, los diferentes malestares y disputas materiales, afectivas y simbólicas preexistentes en el capitalismo -lejos de resolverse- se agudizan en el contexto y transición del Covid-19. Este libro articula diversas teorías y marcos conceptuales que brindan novedosas perspectivas sobre los efectos del Covid-19 en las sociedades modernas. Los capítulos que lo conforman se integran en un hilo argumental común

que reflexiona y problematiza las consecuencias de la pandemia en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana.

De esta manera, se plasma una apuesta por indagar la pandemia desde su complejidad tensionando, para ello, la lectura difundida de expertos y colegas de todos los ámbitos que han hecho hincapié en la crisis económica derivada del Covid-19, pasando por alto los efectos duraderos de la pandemia en/para la sociedad. En suma, esta obra pretende llenar ese vacío esgrimiendo una nueva visión que centra su indagación en el papel que ocupan las medidas gubernamentales preventivas y restrictivas de aislamiento, distanciamiento y confinamiento para una nueva sociedad emergente. Esta particular propuesta de los autores se constituye como puntapié para reconstruir los fundamentos de una sociología crítica en el capitalismo.

De la estructura del libro

El libro se organiza en nueve capítulos, junto con un prólogo y un prefacio. En los mismos, *Freddy Timmermann* indaga el lugar preponderante que ocupan la ira, el miedo y la desconfianza en la configuración de las políticas económicas neoliberales -particularmente en Chile-. En este marco, señala que el virus Covid-19 muestra no sólo las asimetrías financieras generadas por la agenda neoliberal sino la suspensión del contrato social de la sociedad. A su vez, observa la vulnerabilidad de la comunidad frente a los intereses corporativos de una élite política que carece de legitimidad y que activa prácticas y disposiciones anticuadas -autoritarias-; disposiciones como el toque de queda o el patrullaje de las fuerzas armadas. Finaliza, por tanto, postulando la necesidad de hacer crítico el neoliberalismo, quitándole su 'velo sagrado de santidad'.

Luego, *Maximiliano Korstanje* en el primer capítulo propone un análisis situado de los efectos duraderos derivados del impacto de la pandemia global que se evidencian en las asimetrías materiales, las desigualdades sociales y a través de la acentuación de discursos y prácticas racistas, propias del capitalismo tardío. Al mismo tiempo, señala las modificaciones que se han producido en las relaciones sociales -y en las condiciones de hospitalidad- a partir de una nueva vinculación con el "Otro"; desafiando las formas que los sociólogos elaboran sus reflexiones e investigaciones. En definitiva, en la 'nueva normalidad' el "Otro" se convierte en un huésped no deseado y un potencial enemigo.

En el segundo capítulo, *Adrián Scribano y Aldana Boragnio* sistematizan diversas dificultades en torno al hambre en contexto de COVID- 19, en Argentina. Centrando el análisis desde una sociología de los cuerpos/emociones observan que la declaración de emergencia social y el aislamiento obligatorio impactaron inmediatamente en la estructura productiva, la gestión laboral y el consumo, provocando una serie de intervenciones gubernamentales dirigidas a los sectores más pobres y empobrecidos del país. En este sentido, los autores elaboran una crítica de ciertas prácticas (acciones solidarias de empresas, la participación del ejército y la iglesia) que, más allá de su legitimidad y de ser el producto de las necesidades existentes -de gozar de consenso político y de tener el carácter de acciones ineludibles para aminorar el impacto de la crisis-, se plasman como militarización espectacular de un humanismo disminuido que refuerza el estado de dependencia de la población. No obstante, también reafirman la emergencia de múltiples prácticas intersticiales que ponderan una manera diferente de experimentar los acontecimientos.

En la misma dirección, el tercer capítulo escrito por *Primavera Fisogni* problematiza la idea de enemigo como un 'insider' que interactúa constantemente con el huésped. El enemigo sólo puede ser atacado asumiéndolo, lo que lo convierte en parte tanto del cuerpo individual como del cuerpo social. En este marco, el coronavirus actualiza el concepto de enemigo, llegando a la conclusión de que la inmunización convierte al enemigo (el virus) y al huésped (el sustrato biológico) en adversarios: esta dinámica, al reducir el potencial peligroso del enemigo lo pone bajo control y puede potenciar la capacidad de reacción del sujeto inmune. Así, cualquier proceso de inmunización puede ser interpretarse como la creación de una comunidad.

Continuando con el libro, *Pedro Lisdero y Marion Fonrouge* se adentran en el cuarto capítulo en el análisis de las situaciones de interacción en el contexto de la pandemia, destacando que se realizan en contextos virtuales, y concretamente a través de las redes sociales. Con el objetivo de analizar las emociones vinculadas a las interacciones digitales asociadas al Covid-19, los autores ensayan una descripción de las "sensibilidades de plataforma" como signo de los procesos de estructuración social en curso. Las sensibilidades de la plataforma implican una particular política de los cuerpos y las emociones, con nuevas 'lógicas de proximidad'.

Irina Burak y Tatiana Razumova realizan -en el quinto capítulo- una revisión económica y social de

los efectos negativos del COVID-19 en la Federación Rusa: pérdidas de puestos laborales, la contracción de enfermedades y la generalización del pánico por parte de la población. Frente a ello, el gobierno ruso articuló programas de prevención e intervención en materia sanitaria tendientes al bienestar de los habitantes. Al mismo tiempo, las autoras muestran las medidas de apoyo económico, laboral y social; desatacando la utilización de la infraestructura tecnológica y de información para paliar los efectos duraderos de la pandemia global.

En el sexto capítulo, *Fabio la Rocca* aborda una reflexión en torno a la dimensión social urbana a partir de una visión revalorizada de la ecosofía para/ en la experiencia cotidiana. Desde esta perspectiva, el autor indaga la situación post Covid-19 a partir de la idea de proximidad y las nuevas visiones de sensibilidad ecológica, como ejes que estructuran el mundo social urbano actual. En este marco, el capítulo da cuenta del espacio como dimensión que afecta las interrelaciones sociales y se incorpora a los sujetos como 'modus sensorial'. Por tanto, entre los efectos de la situación pandémica, donde muchos discursos se centran en un punto de vista catastrófico que anuncia (de nuevo) la "muerte de la ciudad" y de la relación social, la ciudad perdura siendo el contenedor sensible de la experiencia vivida de la que el 'Ser' necesita sólo para estar en el mundo.

Angélica de Sena, en el séptimo capítulo centra el análisis en La Matanza, una de las regiones más pobres y extensas del Área Metropolitana de Buenos Aires. En este contexto, frente al aumento la pobreza y la asistencia social derivadas de la pandemia Covid-19, se presenta un estudio de encuestas con el objetivo de conocer los cambios en la situación de pobreza de la población de La Matanza entre las personas que reciben una prestación social, y las emociones en torno a la pandemia y su propia situación de vulnerabilidad. El miedo y la ansiedad, sumados al aburrimiento y la preocupación cristalizan las respuestas a la emergencia del Covid-19. Este capítulo constituye una contribución a la comprensión del impacto en las sensibilidades de los receptores de las intervenciones sociales implementadas en el contexto de pandemia.

En el octavo capítulo, *Aldana Boragnio* problematiza las prácticas del comer a partir de un estudio comparativo entre Argentina y España, con el objetivo de exponer las sensibilidades que giran en torno a la alimentación durante el desenvolvimiento de la pandemia. Como práctica cotidiana, la autora señala que el comer produce y reproduce los cuerpos/emociones, y se configura a partir de hábitos,

normas y costumbres que se expresan como nueva organización del tiempo de planificación, preparación y consumo. Dada la situación de pandemia, las prácticas alimentarias y de comensalidad quedaron confinadas al interior del hogar, configurando unas políticas de las sensibilidades particulares. En definitiva, a partir de las emociones vinculadas al comer se observa la conexión de ésta como una práctica social cognitiva-afectiva que no sólo tiende a la producción y reproducción del cuerpo en su materialidad, sino también a la producción y reproducción de las energías individuales y sociales que constituyen los horizontes posibles de acción, disposición y cognición.

El último capítulo, escrito por *Adrián Scribano* y *Jorge Duperré* reflexionan sobre las sensibilidades relacionadas con el morir y la muerte, en el contexto de pandemia Covid-19. Desde una perspectiva centrada en los cuerpos/emociones los autores problematizan sobre las particularidades que adquiere el sufrimiento en la estructuración de las sensibilidades actuales. En otras palabras, la pandemia opera como una 'lupa' sobre la estructura global contemporánea: aísla produciendo que los seres humanos mueran solos. La reconfiguración de los vínculos entre los fallecidos y el entorno social revela las tensiones entre los diferentes 'regímenes afectivos', que adquieren visibilidad al menos en dos niveles a) la normativa relativa a los procedimientos hospitalarios y funerarios y b) la "gestión de las sensaciones" en y a través de las redes, en torno al tratamiento de la muerte en los tiempos del coronavirus.

A modo de apertura

Los capítulos reseñados en este libro reflexionan acerca de los efectos duraderos de Covid-19 en diferentes ámbitos de la vida privada o pública. A lo largo del libro, dimensiones como las desigualdades materiales, la fragmentación social, el individualismo exacerbado a través del consumo, y la experiencia del miedo y ansiedad creciente; emergen en tanto ejes transversales a los distintos análisis que los autores van tramando en sus problematizaciones. De este modo, las medidas gubernamentales adoptadas frente a la pandemia -de distanciamiento y confinamiento- formulan las condiciones para el surgimiento de nuevas disputas y tensiones al interior de los ordenamientos sociales, latentes en el desenvolvimiento de la vida cotidiana.

Por tanto, el virus trastoca los cimientos en que se apoya el orden de lo colectivo. Miles de sujetos encontraron en las imposiciones restrictivas

la modificación de sus prácticas cotidianas de interacción, circulación y consumo; al mismo tiempo que entran en tensión sus expectativas de lo probable y lo posible. El virus se vuelca como amenaza de algo “más acá” que el sistema público/privado de salud y nos indica posibles transformaciones en las maneras de sentir y percibir lo próximo, lo distante y lo posible. En otras palabras, los efectos de la pandemia comunican y dejan ver (Melucci, 1994) cómo se configuran las interrelaciones sociales cotidianas a través de ecologías emociones en las que: el próximo se esfuma en la periodicidad, lo distante se refuerza en las ansias del disfrute o el descarte, y lo posible es soportado bajo la resignación de lo inevitable.

Al mismo tiempo, el libro tiende puentes que invitan a reflexionar en torno a los desafíos que implica con-vivir y compartir junto-a-otros, en tanto que otro mundo emergente posible; sentando las bases hacia nuevos paradigmas para entender las consecuencias de la pandemia en las sociedades emergentes. En definitiva, este manual constituye una fuente de consulta indispensable para la teoría social contemporánea y, en particular, para los estudios sociales sobre los cuerpos y emociones.

Bibliografía

KORSTANJE, M. E. & SCRIBANO, A. (Eds.). (2021). *Emotionality of COVID-19. The war against a virus*. Nova Science Publishers.

MELUCCI, A. (1994). “Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales”. *Zona Abierta* (69), 153-180.

SCRIBANO, A. (2020). “La vida como Tangram: Hacia multiplicidades de ecologías emocionales”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N°33, p. 4-7.

Citado. FALCONIER, Francisco y GONZÁLEZ, Tania (2022) “Ecologías emocionales y Pandemia Covid-19: interrogantes, efectos y desafíos para re-pensar las sociedades emergentes” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°40. Año 14. Diciembre 2022-Marzo 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. . Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/550>

Plazos. Recibido: 17-10-22. Aceptado: 14-11-22

Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°40. Año 14. Diciembre 2022-Marzo 2022. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 101-104.

Conexiones entre comunicaciones, narrativas y emociones: un posible atlas para orientarnos en la sociedad 4.0 sobre lo que sentimos, pensamos y expresamos

Reseña del libro: Scribano, A., Korstanje, M., & Rafele, A. (2022) *Global Emotion Communications: Narratives, Technology, and Power*. Nova Science Publishers. <https://doi.org/10.52305/RLBB3285>

Florencia Bareiro Gardenal

Centro de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional de
La Matanza / Comisión de Investigaciones Científicas de la
Provincia de Buenos Aires, Argentina

fbareiro@unlam.edu.ar

A modo de “atlas” para movernos en la sociedad 4.0, el libro *Global Emotion Communications, Narratives, Technology and Power*, editado por Adrián Scribano, Maximiliano Korstanje y Antonio Rafele, introduce posibles respuestas a la existencia potencial de las emociones digitales a partir de las cuales se pueden entender mejor las conexiones entre las comunicaciones, las narrativas y las emociones. Esto se realiza desde enfoques diferentes que caracterizan a cada una de las tres partes en que se divide el libro y que, en suma, juntan once capítulos. Cada una de estas partes funcionan como un conjunto de “mapas” que conectan el contexto digital, las modalidades de narrar, las formas de expresividad y las modificaciones en la estructura social que estas conexiones causan.

En la introducción, Adrián Scribano presenta algunos conceptos preliminares y el contexto en el que se instala el libro que trata de observar las proximidades y distancias entre tecnologías, comunicación y narrativas producidas en diferentes tiempos/espacios del planeta. Asimismo, se centra en la estrecha relación entre las nuevas tecnologías

y la narrativa de las emociones, mostrando sus implicaciones para la construcción de la identidad y la acción política.

El autor propone construir una constelación que incluye provisionalmente los siguientes nodos: (a) las formas actuales de manifestación de las emociones: la relación entre escritura e imagen (diferentes implicaciones en la producción y recepción de mensajes); (b) las figuras retóricas dominantes (la alegoría del ingenio, la metáfora); (c) la configuración de las funciones cognitivas frente a la vida cotidiana (las formas de la memoria individual y colectiva, las funciones desempeñadas por la atención y la distracción); (d) las percepciones del tiempo (la duración, lo efímero); (e) las relaciones de continuidad y discontinuidad entre las actuales narrativas sobre la emoción y la literatura del siglo XIX; y (f) la implicación política real de las sensaciones, emociones y sentimientos en la esfera pública.

En la introducción se retoman tres procesos interrelacionados que permiten entender cómo las transformaciones en las sensibilidades, los procesos

de conectividad/comunicación y las modificaciones en el proceso de estructuración social de las sociedades 4.0 modifican las narrativas. Estos tres procesos están relacionados a la política de los sentidos, a la comunicación y a las emociones. A esto se le suma los procesos de modificaciones tecnológicas en las sociedades 4.0 que tienen un impacto en la digitalización de la vida, la comunicación interpersonal y masiva, y la conectividad entre seres humanos, máquinas e instituciones.

En este contexto, el autor explica que el estudio de las emociones está caracterizado por diferentes abordajes teóricos, disciplinas y miradas. Éstas se convierten en los ejes que acompañan cada “mapa” que compone este “atlas” ya que hacen posible escribir y entender las biografías grabadas en los cuerpos. También son canales para expresar las experiencias del mundo, son mensajes que la sociedad enseña/reproduce para aprender y manifestar, por presencia u omisión, la posición de las personas en el mundo.

Así, la primera parte “Challenge Narrative and Sensibilities”, compuesta por cuatro capítulos, desarrolla las transformaciones de época, a través de varias perspectivas teóricas, que tienen lugar en los lugares cruzados entre el nuevo siglo, la pandemia por covid-19, la revolución 4.0 y la creación, reproducción y crítica de la elaboración de las narrativas. De esta forma, el cambio de época, el cinismo en el contexto de la mediatización de la experiencia, lo estético como parte de las identidades de las políticas de sensibilidades y la constitución de la doxa permiten un acercamiento global a las actuales conexiones entre emociones, narrativas y tecnologías.

Los primeros dos capítulos son “Feeling Like a Traveller vs. Seeing Like a State: The Affective Poetics of Emotion in the Virocene” de Rodanthi Tzanelli y “The Splendour of Cynicism in Contemporary Narratives” de Tito Vagni. El de Tzanelli plantea la hipótesis de que la humanidad entró en una nueva época plagada de brotes virales que fluyen y refluyen en diferentes periodos de tiempo: el “Viroceno”. En este marco explora cómo la orientación mundial de las personas que viajan está determinada por dos imaginarios conflictivos del movimiento: uno afectivo, que habla del lenguaje de la necesidad de libertad; y otro racional, que se atiene a las reglas de la ordenación biopolítica, para llegar a algunas conclusiones sobre el futuro del turismo y los viajes. Por otro lado, Vagni propone una investigación sobre las formas del cinismo contemporáneo al combinar la interpretación de ficciones televisivas con reflexiones de la sociología de la vida cotidiana, en particular

refiriéndose a Simmel, Goffman y De Certeau.

“No Era Paz, Era Silencio: Shaping Collective Memory and Claiming Justice through Art in Deeply Divided Societies (Some Insights from New Artistic Itineraries in the Chilean Hot Autumn from 2019 to 2021)” de Imma Pepino es el tercer capítulo de esta parte que reconstruye las conexiones/desconexiones entre los monumentos controversiales, la cultura hegemónica y la construcción del espacio público siguiendo la hipótesis de que las herramientas de comunicación artísticas deben concebirse como puntos de apoyo para alterar el proceso de negociación de una memoria nacional pacificada, en la que dicha memoria intenta distribuir equitativamente las responsabilidades de los trágicos sucesos -enraizados en la violencia política- entre los antiguos perpetradores y las víctimas. Además, la autora explica cómo las herramientas artísticas son fundamentales para que los movimientos sociales que se movilizan en torno a la cuestión de la memoria rechacen la división existente y fomenten formas no sectarias de narrativas históricas a través del caso Chileno.

El libro continúa con el último capítulo de esta primera parte llamado “Beyond the Twentieth-Century Representation of Opinion Dynamics: The Reconfiguration of the Doxasphere Model” de Cristante que tiene como objetivo ilustrar un modelo descriptivo de las áreas de actuación presentes en la dinámica de la comunicación (doxasfera). El autor identifica cuatro ámbitos de actuación que intervienen constantemente en las cuestiones problemáticas que pueden generar conflictos de opinión: los decisores, los grupos de presión, las multitudes y los medios de comunicación.

En la segunda parte, “Experiences and Narrations”, que se compone por los capítulos 5, 6, 7 y 8, se hace evidente el impacto de los rasgos de esta “nueva era” en y a través de productos comunicacionales y tecnologías donde las series televisivas, la inteligencia artificial y las nuevas formas de poder son superpuestas. Se analiza de varias formas las narrativas visuales y audio-visuales como soporte, material y objetivo de las experiencias de “contar” emociones. Entendemos a qué se refiere con “régimen escópico” de un planeta colonizado por la emocionalización a través de diferentes aspectos: cuerpos en acción y como territorios de pinturas, series televisivas como “creadores de mundos”, los efectos narcóticos de la TV y las implicancias políticas de las prácticas fotográficas.

El capítulo 5 “National Sweetheart: Netta

Barzilai, the Picture of Victory, and the Spatial Emotions in Israel/Palestine” de Ruthie Ginsburg se centra en dos eventos en mayo de 2018: la celebración de la victoria del Festival de la Canción de Eurovisión de Netta Barzilai en el centro de Tel Aviv, Israel y las confrontaciones letales entre protestantes palestinos y el ejército israelí en la frontera de Gaza. La autora utiliza un análisis visual cultural y teoría de las emociones para explorar la imagen de la victoria y la representación espacial socio-política de cuerpos inusuales.

Giovanni Fiorentino es el autor del sexto capítulo titulado “Covid Archipelago 19. A Visual Atlas as a Narrative” donde se busca repensar el lugar de la imagen y la comunicación explorando tres experiencias de “fotografía colectiva”. El título del capítulo remite a una de las experiencias de narración visual digital que nació durante el contexto de aislamiento y la emergencia de la pandemia para contar un relato vivo, coral y plural de cómo se vivió ese momento histórico trascendental en Italia.¹

En los capítulos que siguen se abordan, desde dos enfoques diferentes, las narrativas de las series de tv y el impacto que tienen en la vida cotidiana. En “Hosts’ and Guests’ Encounters: The HBO Saga Westworld” de Korstanje se analiza la serie de Jonathan Nolan y Lisa Joy’s que encarna los dilemas filosóficos de la explotación humana mientras que nos interroga sobre la naturaleza del placer. Y, por otro lado, Rafele con “TV Series and Narcosis” indaga, a través de dos áreas contiguas de investigación: la teoría y hermenéutica de las imágenes y la sociología de los medios, el efecto de las series de televisión que participan del mismo entrenamiento sensorial logrado en los últimos experimentos de realidad virtual, estableciendo en el espectador la dialéctica entre el shock y la indiferencia. El autor refiere a que la narcosis que se produce revela una relación de profunda reciprocidad entre el texto y el espectador donde el elemento sintetizador de esta experiencia narrativa es la tactilidad: con la serie, la vista está tan “cerca” de la pantalla que privilegia las férreas leyes del tacto, en una copresencia simultánea de acción y reacción.

Investigación Social 4.0, imagen, creatividad y política social es el título de la tercera parte que busca señalar como los estudios de las imágenes, el análisis de las políticas sociales y la creatividad/expresividad son una manera de capturar sensibilidades donde las conexiones entre emociones y narrativas, claramente, aparecen en el escenario de estrategias de indagación 4.0. Esta última parte está compuesta

por tres capítulos que analizan las sensibilidades asociadas con las imágenes de la muerte, el “nuevo” carácter virtual/móvil/digital de las políticas sociales y la creatividad como un canal de expresividad de la experiencia de personas jóvenes en la pandemia que elaboran una geometría cualitativa.

El capítulo encargado de discutir como la muerte se convierte en la imagen central de las sensibilidades es el de Duperré y Lisdero: “Sensibilities, Social Networks, and Images of Death: Some Clues about the “Politics of Gazes” in the Processes of Social Structuration”. En este capítulo se establecen algunos puntos de partida teóricos, que permiten una conexión de la muerte, la fotografía y los procesos de estructuración social. Y luego, los autores establecen algunas pistas presentadas alrededor de imágenes y notas sacadas de redes sociales que hacen posible establecer líneas concretas de análisis sobre los regímenes de las sensibilidades: el negocio de la muerte y su abundancia en ambientes digitales.

Por su parte, De Sena, Dettano y Cena en “Chasing the Research Object: Social Policies and Emotions in Virtual Spaces” desarrollan el carácter “onlife” que, como en otros ámbitos de la vida social, también afecta a las políticas sociales. De esta forma, las emociones son encontradas en una vida que es construida en todos los espacios (online y offline) y explica las continuidades que aparecen en los ambientes virtuales con respecto a aquellos analizados cara a cara, donde la inseguridad, miedo, desconfianza, enojo, solidaridad e insuficiencia, existen como emociones conectadas que forman parte de las intervenciones estatales.

Finalmente, el último capítulo “Digital Creative Experiences” de Scribano presenta el uso de las experiencias creativas digitales (ECD) que se llevaron a cabo en 6 países de América Latina con estudiantes de sociología en la situación de confinamiento debido a la pandemia por COVID-19 en el 2020. Usando fotos, emojis, stickers y dibujos, se diseñó las ECD a través del uso de Zoom como una plataforma de comunicación, creatividad y expresividad. Esto se realizó adaptando el dispositivo de los Encuentros Creativos Expresivos, creados en el 2009, para rastrear las sensibilidades en el ambiente virtual/móvil/digital. Estas experiencias tienen tres dimensiones: a) la investigación social basada en la creatividad/expresividad; b) la sociología de los cuerpos/emociones; y c) el uso del Zoom como plataforma. Las ECD permitieron captar las emociones de los participantes y las sensibilidades que ellos/as percibieron que se desarrollaron entre las personas durante este contexto.

1 www.arciipelago19.it/overture/

Para darle un cierre a este libro, Maximiliano Korstanje retoma en la conclusión los principales resultados de las investigaciones compiladas en este libro, condensando la importancia de reflexionar sobre las consecuencias teóricas y metodológicas de las transformaciones contemporáneas y las disputas en torno a las emociones globales.

Citado. BAREIRO GARDENAL, Florencia (2022) "Conexiones entre comunicaciones, narrativas y emociones: un posible atlas para orientarnos en la sociedad 4.0 sobre lo que sentimos, pensamos y expresamos" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°40. Año 14. Diciembre 2022-Marzo 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 101-104. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/558>

Plazos. Recibido: 25-11-22. Aceptado: 14-12-22

“Los movimientos indígenas de Ecuador y su construcción política a principios del Siglo XXI”

Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva
ONTEAIKEN

Número 34 – Noviembre/Diciembre 2022

Disponible en: <http://onteaiken.com.ar/wp-content/uploads/2022/12/34-COMPLETO.pdf>



“La Matanza pre, en y pos pandemia del Covid-19: breves apuntes sobre la cuestión social”

Autoras: Angélica De Sena y Andrea Dettano

Disponible en:

https://cis.unlam.edu.ar/upload/sintesis/37_Sintesis_165.pdf



Llamado a artículos: La ciudad sensible: nuevos procesos de expresión territorial (Revue Sociétés)

El cuestionamiento sobre la ciudad contemporánea nos lleva a considerar la importancia de lo sensible y a observar varios factores para dar visión a nuevas expresiones territoriales. Recurriendo a una problematización multidisciplinar, el objetivo es prestar atención a las caras expresivas de los territorios urbanos como por ejemplo el efecto de lo sensible para ser entendido a través de la problematización de las sensorialidades urbanas, la participación ciudadana, el cuerpo en la ciudad, el derecho a la ciudad, las revueltas urbanas, el papel del arte en el proceso de cambio social que puede definirse como “artivismo”, el significado de los grafitis y murales en los barrios como expresión de pertenencia, el valor de las ruinas, el papel de la arquitectura en la redefinición de los territorios, las metodologías sensibles prácticas como las cartografías visuales, emocionales...

Las contribuciones en forma de artículo en francés, inglés o español de 25.000 caracteres (incluidos los espacios) se esperan antes del 1 de diciembre a: revue.societes@univ-montp3.fr

Novedad editorial

“Global Emotion Communications: Narratives, Technology, and Power”

Nova Science Publishers

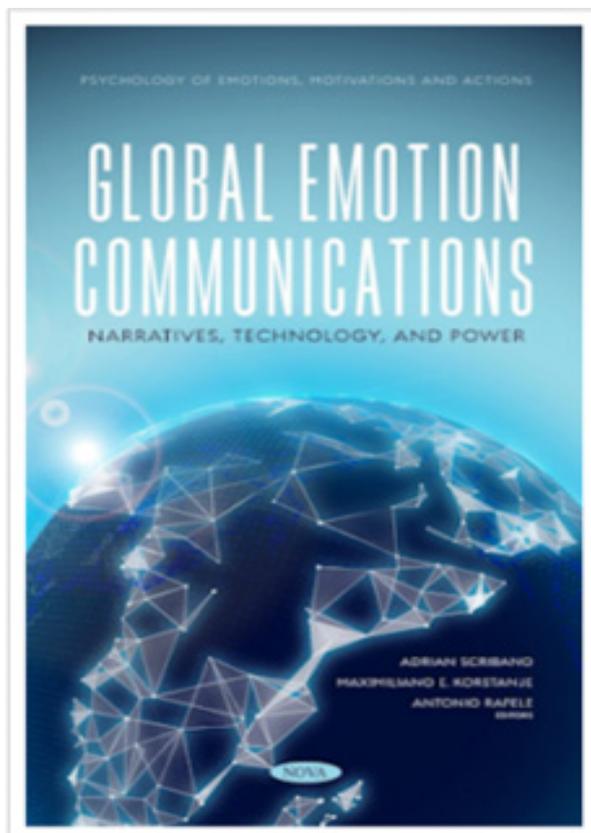
Editors:

Adrian Scribano – University of Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Maximiliano E. Korstanje – University of Palermo, Buenos Aires, Argentina

Antonio Rafele – University of Rome “La Sapienza,” Rome, Italy

More information // Mas informacion: <https://novapublishers.com/shop/global-emotion-communications-narratives-technology-and-power/>



Encuentro “Emociones e Imágenes” // “Emotions and Images” Meeting

El Comité de Sociología de las Emociones de la Federación Española de Sociología y la AVS (Asociación Valenciana de Sociología) tienen el placer de anunciaros la próxima celebración de un encuentro intercongresual sobre “Emociones e Imágenes” que tendrá lugar los días 26 y 27 de enero de 2023 en Alicante.

El encuentro se centrará en un diálogo acerca del lugar social de la imagen en la actualidad en tanto portadora, productora, y reproductora de emociones y/o reflexiones y, en suma, como constructora o reproductora de la propia sociedad, y de su imagen.

Los invitamos a enviar vuestras propuestas de comunicación que serán recibidas antes del 2 de diciembre de 2022 a la siguiente dirección de correo: sociologia.de.las.emociones20@gmail.com

Más información: <https://avs-sociologia.com/eemociones23.htm>

