

# Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad

Nº 10, Año 4



## “Cuerpos y emociones: experiencias situadas”

# Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad

www.relaces.com.ar



## Director:

Adrián Scribano

## Consejo Editorial

Adrián Scribano | CIECS CONICET UNC / 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  
Pablo Alabarces | UBA / CONICET, Argentina  
Miguel Ferreyra | Universidad Complutense de Madrid, España  
Patricia Collado | CONICET-INCIHUSA-Unid de Est. Soc, Argentina  
Zandra Pedraza | Universidad de los Andes, Colombia

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

## Edición y coordinación general:

Lucas Aimar | CIECS CONICET UNC, Argentina

## Responsable del número:

Lucas Aimar

## Equipo editorial:

Ana Lucía Cervio | CIES, Argentina  
Gabriel Giannone | CIECS CONICET UNC, Argentina  
María Belén Espoz | CIECS CONICET UNC, Argentina  
Victoria D'heres | IIGG - UBA, Argentina  
Martín Eynard | CIECS CONICET UNC, Argentina

Emilio Seveso | CIECS CONICET UNC, Argentina  
Carolina Ferrante | IIGG - UBA, Argentina  
Pedro Lisdero | CIECS CONICET UNC, Argentina  
Pamela Paz García | CIECS CONICET UNC, Argentina

**Imagen de tapa:** "Mi mujer con cabello de llamaradas" 1994. León Ferrari. Detalle de la serie Maniqués, Poema Unión libre, de André Breton. Trad. Aldo Pellegrini, escrito sobre maniquí transparente de acrílico, 78 x 42 x 28 cm. Su reproducción ha sido autorizada por el artista.

*"Cuerpos y emociones: experiencias situadas"*

Nº 10, Año 4, Diciembre 2012 – Marzo de 2013

## 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 - Av. General Paz 154, 2do Piso  
(5000) Córdoba, Argentina | Tel: (+54) (351) 434-1124 | Email: [correo@relaces.com.ar](mailto:correo@relaces.com.ar) | ISSN: 1852-8759

## Contenido

### . Presentación / Presentation

|                       |   |
|-----------------------|---|
| Por Lucas Aimar ..... | 4 |
|-----------------------|---|

### . Artículos

#### . El cuerpo de las mujeres como un mensaje político vivo: el cuerpo individual y colectivo en las vigili- as de las Mujeres de Negro en Israel

*Women's body as a live political message: the individual and collective body in the vigils of Women in Black in Israel*

|                                |    |
|--------------------------------|----|
| Por Tova Benski (Israel) ..... | 11 |
|--------------------------------|----|

#### . Estilo de vida, estilo de muerte y arenas religiosas

*Lifestyle, death-style, and religious arenas*

|                                          |    |
|------------------------------------------|----|
| Por Douglas J. Davies (Inglaterra) ..... | 24 |
|------------------------------------------|----|

#### . Percibir la presencia de los dioses. La danza de posesión en un culto afro-brasileño

*Perceive the presence of the gods. The dance of possession in an Afro-Brazilian cult*

|                                   |    |
|-----------------------------------|----|
| Por Arnaud Halloy (Francia) ..... | 30 |
|-----------------------------------|----|

#### . Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación

*Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research*

|                                         |    |
|-----------------------------------------|----|
| Por James Jasper (Estados Unidos) ..... | 48 |
|-----------------------------------------|----|

#### . Por una antropología de las emociones

*For an anthropology of emotions*

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| Por David Le Breton (Francia) ..... | 69 |
|-------------------------------------|----|

#### . Presentación social del cuerpo, postcolonialidad y discursos sobre la modernidad

*Social presentation of the body, postcoloniality and discourses on modernity*

|                                      |    |
|--------------------------------------|----|
| Por Josep Martí Perez (España) ..... | 80 |
|--------------------------------------|----|

#### . Sociología de los cuerpos/emociones

*Sociology of bodies/emotions*

|                                       |    |
|---------------------------------------|----|
| Por Adrián Scribano (Argentina) ..... | 93 |
|---------------------------------------|----|

### . Reseñas bibliográficas

#### . Emociones, conflictos y la Organización de Trabajadores Rurales

*Emotions, Conflict and Organization of Rural Workers*

|                                         |     |
|-----------------------------------------|-----|
| Por Raoni Borges Barbosa (Brasil) ..... | 114 |
|-----------------------------------------|-----|

#### . Capitalismo e subjetividades: até onde estão capturados nossos corpos?

*Capitalism and subjectivities: how far are captured our bodies?*

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| Por Pedro Robertt (Brasil) ..... | 118 |
|----------------------------------|-----|

|                   |     |
|-------------------|-----|
| . Novedades ..... | 125 |
|-------------------|-----|

## “Cuerpos y emociones: experiencias situadas”

Por Lucas A. Aimar

### Presentación

Hace exactamente tres años atrás salía a la luz el primer número de *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Con gran satisfacción hoy presentamos la edición número diez, un número muy especial por varias razones. Por un lado, porque los textos que incluimos pertenecen a un grupo de autores reconocidos internacionalmente por ser referentes en el campo de los estudios sobre cuerpos y emociones, los cuales nos honraron al cedernos gentilmente trabajos originales e inéditos en español para ser incluidos en esta edición. Pero además, porque con este número creemos estar coronando un positivo ciclo de crecimiento que no sólo consolida a RELACES en el centro de las discusiones sobre los cuerpos y las emociones en Latinoamérica, sino también, porque apuntala un amplio espacio de intercambio entre investigadores y equipos de trabajo de universidades de todo el continente y el mundo.

Cuando planificamos el presente número, nos planteamos como objetivo reunir a especialistas de reconocida trayectoria en el campo de los estudios sobre cuerpos y emociones con la condición de que –en esta ocasión– no fueran autores Latinoamericanos. Esto tuvo una doble intención: por un lado, extender las discusiones bajo una mirada externa a la que hemos apostado con la publicación de más de setenta y cinco autores de toda Latinoamérica y, por otro, ampliar el alcance de la revista –y las producciones en ella incluidas– hacia otras regiones y latitudes.<sup>1</sup> Luego de realizar las invitaciones, fuimos verdaderamente sorprendidos por las respuestas (y los trabajos que recibimos posteriormente) los cuales superaron ampliamente nuestras expectativas. Consideramos que los textos recibidos –e incluidos en este número bajo el título “Cuerpos y emociones:

### Presentation

Exactly three years ago the first issue of the *Latin–American Journal of Studies on Bodies, Emotions and Society* was launched. With great satisfaction we hereby present the Number 10, a special issue for many reasons. On the one hand, because the texts we present belong to a group of internationally renowned authors due to being of reference in the field of studies regarding bodies and emotions, who honored us by gently sharing original and unpublished articles in Spanish to be included in this edition. On the other and in addition to this, because with the present number we believe we top off a positive cycle of growth that not only consolidates RELACES in the center of the discussions on bodies and emotions in Latin America, but also because it underpins an ample space for debate between scholars and research groups from universities all over the continent and the world.

When we planned this number, we set ourselves the goal of reuniting specialists of recognized trajectories in the field of studies on bodies and emotions with the condition that –in this occasion– they were not Latin–American authors. This bares a double intention: on one hand, extending the arguments under an external viewpoint than the one we sustained by publishing of more than seventy five authors from Latin–American and, on the other, broaden the scope of the journal –and the productions included– towards other regions and countries. After making the invitations, we were gladly surprised by the answers (and the articles we received afterwards) which by far exceeded our expectations. We consider the papers we received – included in this number under the title “Bodies and emotions: situated experiences”– configure a group

<sup>1</sup> Por esta razón, próximamente número serán incluidos artículos académicos (hasta un 15% de los textos publicados) en idioma inglés y/o francés.

<sup>1</sup> For this reason, coming soon will be included academic articles (up to 15% of the published texts) in English and/or French.

*experiencias situadas*”— configuran un conjunto de lecturas que permiten ver la potencialidad y alcance del abordaje de los cuerpos y las emociones para entender las complejas relaciones que estructuran las sociedades contemporáneas.

Para evitar la arbitrariedad de asignarle un orden particular a los textos, hemos optado por presentarlos alfabéticamente de acuerdo a los apellidos de los autores. No obstante, la riqueza y densidad teórica de los trabajos, así como la profundidad de las problemáticas trabajadas, constituyen una interesante conjunto de oblicuas, transversales y multidisciplinarias miradas, que exploran la potencialidad de las conexiones entre cuerpos, emociones, conflictos y subjetividades, a partir del tratamiento de cuestiones actuales como la espiritualidad, el hambre, el postcolonialismo, las protestas sociales, entre otras.

En este sentido, en el primer texto se aborda la centralidad del cuerpo en la protesta social. Bajo el título “El cuerpo de las mujeres como un mensaje político vivo: el cuerpo individual y colectivo en las vigiliadas de las Mujeres de Negro en Israel”, de **Tova Benski**, combina ideas —en una original y erudita lectura sobre la experiencia del *cuerpo vivido*— tomadas de teorías de los movimientos sociales, de las clásicas teorías sociológicas y de las perspectivas feministas. A partir de datos recogidos a través de la observación etnográfica y de entrevistas realizadas en su trabajo de campo con el colectivo “Mujeres de Negro” (WIB) de Israel en Haifa, Benski indaga sobre las formas en que las mujeres dramatizan sus *cuerpos individuales*, dando cuenta de la construcción del cuerpo activista —a través de los silencios, el uso del color negro en la vestimenta, los mensajes en carteles, etc.— materializando y resignificando en un *cuerpo colectivo* la toma de posesión/posición en la escena social y política.

Un cuerpo colectivo, que como la misma autora reconoce, es “un mensaje metafórico del poder suministrado a la sociedad y, al mismo tiempo, es un cuerpo vívido vibrante, abrazador, cálido que es experimentado por las mujeres como una existencia liminal”. Si bien el análisis se centra en el caso específico israelí, lo desarrollado adquiere relevancia general para el estudio del cuerpo en la protesta y constituye una contribución teórica a la comprensión de los procesos dinámicos de protesta social en tiempos y espacios reales.

El segundo artículo de **Douglas Davies** titulado “Estilo de vida, estilo de muerte y arenas religiosas” aborda la cuestión de la muerte, los lenguajes que

of readings that allow seeing the complex relations that structure contemporary societies.

To avoid arbitrariness of assigning a particular order to the papers, we have decided to present them alphabetically, following the author’s surnames. Nevertheless, the richness and theoretical density of the articles, as well as their deepness in treating the different themes, constitute an interesting gathering of oblique, transverse and multidisciplinary perspectives that explore the potentiality of the links between bodies, emotions, conflict and subjectivities, doing so from the reflections on current issues such as spirituality, hunger, post colonialism, social protest, among others.

In this sense, the first article tackles the centrality of the body in social protest. Under the title “The body of women as an alive political message: the individual and collective body in the vigils of Women in Black in Israel”, of **Tova Benski**, it combines ideas —in an original and erudite reading of the experience of the *lived body*— taken from theories of social movements, both of classic sociological theories and feminists perspectives. Parting from data gathered in ethnographic observation and interviews carried out in her fieldwork with the collective “Women in Black” (WIB) of Israel in Haifa, Benski explores the ways in which women dramatize their individual bodies, showing the building of the activist body —through the silences, the use of black in their garments, the messages in the banners, and so on— thus materializing and resignifying the act of taking possession/a stand in the political and social scene through a *collective body*.

A collective body that, as the author herself recognizes, is “a metaphorical message of power given to society and, at the same time, is a vibrant vivid body, hugger, warm which is experienced by these women as a liminal existence”. Even if the analysis focuses on the specific Israeli case, the reflections acquire general relevance for the study of the body in protest and constitute a theoretical contribution to the understanding of the dynamic processes of social protest in real time and space.

The second paper by **Douglas Davies** entitled “Lifestyle, dying style and religious sands” focuses on the issue of death, the languages which

la expresan, y los valores básicos por ella mediados, como modo de llegar al corazón de una sociedad, revelando historias y tradiciones religiosas, así como factores ideológicos, científicos y políticos particulares. En su texto, Davies realiza un interesante recorrido por diversos “estilos de muerte” —que van desde el mérito de la muerte, pasando por el sacrificio, el martirio; hasta el debate de la muerte asistida— desnudando las conexiones entre lo religioso, lo social y lo político que se juega en la significación sobre la finalización de la vida, pero fundamentalmente, en los ritos y expresiones culturales asociadas a diferentes “estilos de vivir” (del cual, por ejemplo, ser muerto como soldado por un país o como mártir de la fe revela una fuerte “presentación del sí mismo” como miembro de una comunidad en la cual el “mérito” se obtiene en y a través de actos de obediencia.)

Como indica el autor, los ejemplos y las conceptualizaciones desplegadas hacen posible hablar tanto de una “nueva espiritualidad” como de una “nueva secularización”. Aperturas que alimentan debates que abarcan el tema de la muerte como tópico que yace en el centro de la mayoría de las grandes tradiciones religiosas del mundo y como un medio para expresar los valores centrales de una sociedad y, por ello, expresan también similitudes y diferencias entre sociedades.

En su trabajo “Percibir la presencia de los dioses. La danza de posesión en un culto afro-brasileño”, **Arnaud Halloy** adopta una perspectiva centrada sobre las performance desplegada en las danzas de posesión en el candomblé —a partir de una investigación llevada adelante entre 2001 y 2003 en el Xangô, un culto iniciático de origen Yoruba situado en Recife, en el nordeste brasileño— como modo de capturar el mecanismo de la “puesta en presencia” de lo divino. Intentando derrumbar los reduccionismos realizados sobre la danza de posesión —convertida en una “caja negra” prácticamente inexplorada donde se la ha confundido con expresiones de misticismo o la locura— Halloy demuestra que la danza de posesión en el culto Xangô de Recife no puede ser reducida a la mera *dimensión simbólica*, la iconicidad gestual, a posturas corporales o las expresiones faciales. La presencia de las divinidades es el resultado, siempre provisorio, de un “círculo virtuoso” entre las polaridades imaginativa, kinestésica, y emocional de la performance.

De esta forma, el autor esboza una propuesta perceptual de la danza de posesión, abordada como una forma social “derivada” y focalizada sobre un

express it, and the basic values mediated by it, as a means of reaching the heart of society, revealing religious stories and traditions, as well as particular ideological, scientific and political factors. In his text, Davies takes an interesting tour on diverse “dying styles” —that include from the merit of death, going through sacrifice, martyr; to the debate on assisted death— shedding light on the connections between the religious, the social, the political that is entailed in the significance of the ending of life; but fundamentally, on the rites and cultural expressions associated to different “lifestyles” (in which, for example, dying as a soldier for a country or as martyr of faith reveals a strong “presentation of self” as a member of a community where the “merit” is obtained by and through acts of obedience).

As the author indicates, the displayed examples and conceptualizations allow talking both of a “new spirituality” and of a “new secularization”. Openings that spark debates which include the theme of death as a topic that underlies in the center of most of the world’s great religious traditions, and as a way of expressing the core values of society, consequently conveying similarities and differences among societies.

In his work “To perceive the presence of the gods. The dance of possession in an Afro-Brazilian cult”, **Arnaud Halloy** takes a perspective centered on the performances deployed in the dances of possession in the candomblé —on the basis of a research carried out between 2001 and 2003 in the Xangô, a rite of passage of Yoruba origins situated in Recife, north-east of Brazil— as a way of capturing the mechanism of the “setting-in-presence” of the divine. Going against all possible reductionisms regarding the dance of possession —turned into an almost unsearched “black box” usually confused with expressions of mysticism and madness— Halloy demonstrates that the dance of possession in the Recife Xangô cult cannot be translated as a mere *symbolic dimension*, iconic gestures, body postures or facial expressions. The presence of divinities is the provisional outcome of a “virtuous circle” between the imaginative, kinesthetic and emotional polarities of the performance.

In this way, the author outlines a perceptual proposition of the dance of possession, seen as a “derived” social form focused on an “extra-daily

uso “extra-cotidiano” del cuerpo y de las emociones. El cuerpo del danzante, disciplinado por una serie de principios senso-motores y emocionales extra-cotidianos, que deja ver, literalmente, y experimentar, la *presencia* del *orixá*, y no únicamente su identidad mitológica. Un acercamiento desde lo emocional y lo corporal que atravesado por lo religioso y lo social, lo psicológico y lo sensible, aporta elementos para complejizar el entendimiento de los engranajes cognitivos y performativos que obran en la posesión.

Más adelante, retomando la temática de los movimientos sociales con la que se abre la revista, **James Jasper** propone una tipología del proceso emocional en protestas y acciones colectivas orientada, no sólo a mostrar que no todas las emociones funcionan de la misma forma, sino también a incentivar el estudio de cómo ellas interactúan entre sí. En “Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación”, Jasper comienza repasando y dialogando con las “fuentes” que desde los años ochenta han reflexionado sobre el papel de las emociones en las protestas sociales, reconociendo los principales problemas y limitaciones de las diferentes perspectivas.

Para superar estas cuestiones, el autor desarrolla una tipología básica de sentimientos basada en su duración y la forma en cómo se siente a partir de reconocer y distinguir: *pulsiones* (o emociones a más largo plazo), *emociones reflejas* y *estados de ánimo*. No obstante, y atendiendo a esta clasificación, también es posible encuadrar –como ha indicado Adrián Scribano<sup>2</sup>– diversas perspectivas del abordaje de lo emocional en las ciencias sociales a partir de las distinciones propuestas por Jasper. Como sostiene el mismo autor, el atender a estas distinciones “...debería también ayudar a superar una sospecha subyacente relacionada con que las emociones son irracionales, así como en el otro extremo evitar caer en una reacción exagerada, concretamente: que la manifestación de emociones siempre ayuda (y nunca perjudica) a la movilización y los objetivos de la protesta.” Una visión emocional debería ayudar, como indica Jasper, a encontrar mecanismos ocultos por debajo de muchos de los conceptos que se han dado por sentado durante

life” use of the body and the emotions. The dancing body, disciplined by a series of senso-motor and emotional “extra-daily life” principles that literally lets us see, and experience the *presence* of the *orixá*, and not only its mythological identity. An approach from the emotional and corporeal that, penetrated by the religious and the social, the psychological and the sensitive, provides elements enabling a more complex analysis of the cognitive and performative gears functioning in the possession.

Later, going back to the theme of social movements with which the journal opens, **James Jasper** proposes a typology of the emotional process comprised in protests and collective actions, orientated not only to show that not every emotion works in the same way, but also to encourage the study of how they interact with each other. In “Emotions and social movements: twenty years of theory and research”, Jasper begins by going through and dialoguing with the “sources” that have been reflecting on the role of emotions in social protests since the eighties, acknowledging the main problems and limitations of the different perspectives.

To overcome these matters, the author develops a basic typology of feelings based in their duration and in the way in which they are felt, recognizing and distinguishing: *urges* (or long term emotions), *reflex emotions* and *moods*. Nevertheless, and considering this classification, it is also possible –as Adrián Scribano has argued<sup>2</sup>– to structure diverse perspectives on the approaches of the emotional in the social sciences parting from the distinctions proposed by Jasper. As held by the same author, regarding these distinctions “...should also help to overcome the underlying suspicion related to the fact that the emotions are irrational, as well as on the opposite side, to avoid falling in an exaggerated reaction, specifically: that the manifestations of the emotions always helps (and never goes against) the mobilization and the goals of the protest.” An emotional viewpoint should help to find the hidden mechanisms under many concepts that have been taken for granted for a long time, as Jasper points out.

<sup>2</sup> Scribano, Adrián y Artese, Matías (2012) “Emociones y acciones colectivas: un bosquejo preliminar de su situación de hoy” en: Cervio, Ana Lucía (comp.) *Las tramas del sentir. Ensayos desde una sociología de los cuerpos y las emociones*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora. Disponible en: <http://estudiossociologicos.com.ar/portal/eseditora/>. pp. 85-114.

<sup>2</sup> Scribano, Adrián y Artese, Matías (2012) “Emociones y acciones colectivas: un bosquejo preliminar de su situación de hoy” in: Cervio, Ana Lucía (comp.) *Las tramas del sentir. Ensayos desde una sociología de los cuerpos y las emociones*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora. Available on: <http://estudiossociologicos.com.ar/portal/eseditora/>. pp. 85-114.

tanto tiempo.

Por su parte, en “Por una antropología de las emociones”, **David Le Bretón** analiza el carácter social de las emociones y la importancia de los contextos culturales en las encarnaciones y formas de experimentar el sentir afectivamente. Afirmando que los sentimientos y las emociones no son sustancias transferibles, ni de un individuo, ni de un grupo a otro, y no son sólo procesos fisiológicos, Le Breton presenta un conjunto de reflexiones a partir del cual es posible comprender a las emociones como relaciones –y por tanto como producto de una construcción social y cultural– que se expresan en un conjunto de signos que el hombre siempre tiene la posibilidad de desplegar, incluso si no las sienten.

Como indica el autor, “...de una sociedad humana a otra, los hombres sienten afectivamente los acontecimientos a través de los repertorios culturales diferenciados que son a veces similares, pero no idénticos. La emoción es a la vez interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio; se modifica de acuerdo con el público, el contexto, se diferencia en su intensidad, e incluso en sus manifestaciones, de acuerdo a la singularidad de cada persona.” En este sentido, y en tanto atravesada por las formas culturales, las emociones son parte de un patrón colectivo susceptible de ser reconocido por los pares, pero a la vez, filtradas por la experiencia –la afectividad– personal en la dinámica cotidiana y contextual en la que el individuo se desenvuelve y vivencia.

El sexto artículo, de **Josep Martí Perez**, retoma al cuerpo como eje central de indagación. Bajo el título “Presentación social del cuerpo, postcolonialidad y discursos sobre la modernidad”, Martí, propone una reflexión acerca de la comprensión de los procesos de modernización en el contexto de las sociedades africanas a partir de la problemática de la presentación social del cuerpo. Tras repasar las discusiones vinculadas a la “tradición-modernidad”, el trabajo reflexiona acerca de los modos en que la *presentación social* de las personas –estrechamente vinculada con la modernidad y las múltiples identidades que los sujetos performan en las interacciones–, particularmente en África, permite tensionar, diferenciar y discutir las nociones de modernidad y colonialismo.

Como sostiene el autor, la “...subalternización, ya se trate a nivel de clase, de género, de etnia o de edad se sirve de la presentación social del cuerpo para marcar, justificar o mantener relaciones jerárquicas de orden social.” En este sentido, los ele-

In “For an anthropology of the emotions”, **David Le Breton** analyses the social character of the emotions and the importance of the cultural contexts in the incarnations and forms of experiencing the feeling affectively. Affirming that feelings and emotions are not transferable substances, not in an individual, not from a group to other, and that are not only physiological processes, Le Breton presents us to a group of reflections from which it is possible to understand emotions as relationships –and then as a product of a social and cultural construction– that are expressed in a set of signs that man is always able to display, even if they are not felt by him.

As the author indicates, “...from one human society to another, men affectively feel the events through differentiated cultural repertoires that sometimes are similar, but not identical. The emotion is interpretation, expression, signification, relation, exchange regulation at the same time; it is modified according to the public, the context, it is differentiated in its intensity, and even in its manifestations, in correspondence to the singularity of each person.” In this sense, and as penetrated by cultural forms, emotions are part of a collective pattern recognizable by peers, but at the same time filtered by the personal experience –affectivity– in daily life and the contextual dynamic in which the individual develops and lives.

The sixth article, by **Josep Martí Perez**, reconsiders the body as a central axe of research. Under the title “Social presentation of the body, post colonialism and modernity discourse”, Martí presents a reflection on the understanding of the modernization processes in the contexts of African societies parting from the problem of social presentation of the body. After going through the arguments related to “tradition-modernity”, the paper reflects on the ways in which the *social presentation* of persons –closely linked to modernity and the multiple identities that the subjects perform in their interactions–, particularly in África, allow tensing, differentiating and discussing the notions of modernity and colonialism.

As held by the author, the “...subalternization, whether is in the class, gender, ethnic or age level, stands on the social presentation of the body to mark, justify or keep social order’s hierarchic relations.” In this sense, the ana-

mentos analizados a lo largo del trabajo –la vestimenta, los tatuajes, la cirugía, la cosmética, etc.– dan cuenta de la importancia de los pequeños “detalles” que se van permeando en la vida cotidiana – en la presentación de las personas en contextos de subalternidad– y que se corresponden fuertemente con el status social y político de lo corporal. Una modernidad que “se va permeando” a través de esos pequeños detalles.

Finalmente, **Adrián Scribano** en su texto “Sociología de los cuerpos/emociones” se propone hacer evidente que la división entre sociología de los cuerpos y las emociones es, al menos, innecesaria. Como sostiene el autor, “La idea central que recorre esta presentación es muy sencilla pero necesita ser justificada: no es posible indagar y reflexionar sobre cuerpos/emociones por separado, como si existiera alguna posibilidad de que unos no remitieran a las otras y viceversa.” Para lograr este objetivo, Scribano presenta una completa esquematización de los enfoques existentes en los estudios sociales sobre cuerpos y emociones. Luego, haciendo uso de la complejidad conceptual reseñada, se presentan tres conjuntos de argumentaciones por las que se considera que la separación entre cuerpos/y/emociones no tiene sentido: las conexiones entre cuerpo-cerebro-emociones (como primer conjunto); epistemología-teoría-metodología (segundo conjunto); y construcción social de los cuerpos/emociones (tercer plexo argumentativo).

Posteriormente y en base a la presentación de la propia perspectiva sobre una sociología de los cuerpos/emociones, Scribano, ilustra lo desarrollado tomando al hambre como un ejemplo de la propuesta esbozada. Como se indica al final de texto, “El hambre elabora, inscribe y escribe las posibilidades de vivir/narrar el mundo que se aloja en las potencialidades/obturaciones que anidan en la distribución de nutrientes/energías. El hambre anuda los complejos procesos cuerpos/emociones que parten de las posibilidades de percibir, pasa por el sentirse en el mundo y arriba a los modos de estar-en-cuerpo que millones de sujetos tienen como posibilidad/imposibilidad.” En este sentido, la discusión sobre las diferentes “posiciones teóricas” –en un acto por rebelarse contra las imposiciones “escolásticas” en términos de abrir paso a la expresión de voces otras– requiere repensar las tensiones cuerpos/emociones como nodos centrales de los procesos de estructuración y dominación social, por lo cual las “exageraciones” disciplinarias y fragmentaciones innecesarias devienen un tópico de política científica y de la crítica a la economía política de la

lyzed elements along the article –clothing, tattoos, surgery, cosmetics, and so on– show the importance of little “details” that permeate daily life – in the presentation of the person in subaltern contexts– and that strongly correspond to the body’s social and political status. A modernity that “gradually permeates” through these little details.

Finally, **Adrián Scribano** in his text “Sociology of bodies/emotions” aims at making visible that the division between sociology of bodies and emotions is, at least, unnecessary. Following his words, “The basic idea that runs through this argument is very simple but needs to be justified: it is not possible to search and reflect on bodies/emotions separately, as if it were any chance of one not referring to the other and viceversa.” In order to meet this goal, Scribano presents a complete schematization of the existing approaches on social studies of bodies and emotions. Then, making use of the outlined conceptual complexity, three sets of arguments are presented considering the separation of bodies/and/emotions as senseless: the connections between body-brain-emotions (as a first group); epistemology-theory-methodology (second group); and the social construction of bodies/emotions (third argumentative group).

Afterwards and based on the presentation of his perspective of a sociology of bodies/emotions, Scribano exemplifies the displayed arguments taking into account hunger as case in the outlined proposal. As it is indicated at the end of the text, “Hunger elaborates, inscribes and writes the possibilities of living/narrating the world which relays on the potentialities/obturations that grow in the distribution of nutrients/energies. Hunger knots the complex processes bodies/emotions that part from the possibilities of perceiving, goes through the feeling-in-the-world and comes to the ways of being-in-the-world that millions of subjects have as possibility/impossibility.” In this direction, the debate on the different “theoretical positions” –in an act of rebelling against the “scholastic” impositions in terms of opening the way to the expression of voices others– requires to re-think the tensions bodies/emotions as central nodes of the processes of structuration and social domination, consequently the disciplinary “exaggerations” and unnecessary fragmentations become a topic of both the scientific policy and the critic to the political economy of

moral vigente.

Cierran este conjunto de reflexiones dos reseñas bibliográficas, la primera de **Raoni Borges Barbosa** –acerca de un libro reciente de Mauro Koury Pinheiro– y la segunda de **Pedro Robertt** –sobre un texto de Giovanni Alves–; la primera vinculada a la organización de los movimientos sociales y el movimiento sindical en Brasil, con foco en la Zona da Mata de Pernambuco; y el segundo haciendo eje sobre el trabajo y los procesos de restructuración productiva en el capitalismo contemporáneo.

Para poder ofrecer los textos en español o portugués (idiomas en lo que publica nuestra revista) y garantizar –dada la complejidad temática– la correcta interpretación de los textos originales, procuramos revisar las traducciones con hablantes nativos y realizando revisiones técnicas de cada uno de los artículos. Más allá de la complejidad que ello acarrea, y como mencionamos al comienzo de esta breve presentación, es para nosotros –en nombre de todo el equipo editorial de RELACES– un honor y un orgullo, poder publicar hoy el presente número de nuestra revista.

Cuando hacia mediados de 2009 nos embarcamos en este proyecto sabíamos que podíamos contar con el apoyo de académicos, colegas y amigos de distintos países; muchos de ellos, parte de la *Red Latinoamericana de Estudios sobre las Emociones y los Cuerpos*. En parte, la creación de RELACES se debe a la existencia de esos vínculos. Hoy sabemos y estamos seguros de que la publicación de estos diez números no hubiera sido posible sin el generoso trabajo de lectura, arbitraje y revisión de más de tres decenas de especialistas –muchos apoyando desde el Consejo Editorial– que con imparcialidad y excelencia académica nos han permitido evaluar algo más de 140 trabajos académicos. Todos y cada uno de ellos han sido imprescindibles para la tarea editorial que llevamos adelante. Tampoco esta revista sería posible sin los textos colaborados por investigadores, académicos y estudiantes de posgrado, que llegan –de manera constante desde la primera convocatoria que abrimos en el año 2009– y esperan los dictámenes pacientemente con las devoluciones, correcciones o rechazos.

Este excelente número es también un agradecimiento a todos los que han acompañado a *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* durante estos tres primeros años de vida. Quedan invitados a recorrer y descargar sus páginas y les deseamos éxitos para el año que comienza.

the current moral.

This series of discussions is closed by two bibliographical reviews, the first by **Raoni Borges Barbosa** –on a recent book by Mauro Pinheiro Koury– and the second written by **Pedro Robertt** –on a text by Giovanni Alves–; the first one related to the organization of social movements and the union in Brazil, focusing on the Mata de Pernambuco area; and the second focusing on the work and productive restructuration processes in the contemporary capitalism.

In order to offer the texts in Spanish or Portuguese (languages in which our journal is published) and guaranty the accurate interpretation of the originals –given the complexity of the issue being addressed–, we revised the translations with native speakers and made technical revisions of every article. Beyond the complexity implied in this, and as we mentioned at the beginning of this presentation, it is an honor for us, and a matter of pride to us –in the name of the Editorial board of RELACES–, to be able to publish the current number of our journal.

Back in the 2009, when we engaged in this project, we were aware of the support of researchers, colleagues and friends from different countries; many of whom are part of the *Latin American Network of Studies of Emotions and Bodies*. In part, the creation of RELACES is due to the existence of these bonds. Today we know and are certain that the publication of these ten issues would not have been possible without the generous work of reading, evaluating and revision of more than three dozens of specialists –many of them doing so from the Editorial Committee– that, with impartiality and academic excellence, enabled us evaluating more than 140 academic papers. Each and every one of them has been indispensable for the editorial task we carry out. Moreover, this journal would not be possible without the texts sent by researchers, academics and postgraduate students –which arrive constantly since the first call for papers in 2009– and patiently wait the resolutions, observations or rejections.

This impressive issue is also a way of showing our appreciation to everyone that has accompanied *Latin-American Journal of Studies on Bodies, Emotions and Society* for these first three years of life. You are now invited to browse and unload its pages. Best wishes for the year that begins.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.  
Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 11-23.

## El cuerpo de las mujeres como un mensaje político vivo: el cuerpo individual y colectivo en las vigiliadas de las Mujeres de Negro en Israel\*

*Women's body as a live political message: the individual and collective body in the vigils of Women in Black in Israel*

Tova Benski\*\*

Depto. de Estudios del Comportamiento, Facultad de Administración - Estudios Académicos, Israel.  
[tbenski@colman.ac.il](mailto:tbenski@colman.ac.il)

### Resumen

Este documento aborda la cuestión de la centralidad del cuerpo en la protesta social. Combina ideas sobre la experiencia del cuerpo vivido tomadas de las teorías de los movimientos sociales, las teorías sociológicas clásicas y las perspectivas feministas. Utilizando datos recogidos a través de la observación etnográfica y de entrevistas, este trabajo explora las prácticas corporales de las vigiliadas de las "Mujeres de Negro" (WIB) de Israel en Haifa, que se realizan en el espacio público, en tiempo real. El análisis explora las formas en que las WIB dramatizan sus cuerpos individuales con el fin de comunicar un mensaje político opositor de desafío y estudia las formas en que las prácticas corporales de la vigilia dan lugar a un cuerpo colectivo que se convierte en mensaje. Además, se demuestra que el cuerpo colectivo que emerge en la vigilia tiene un doble significado. Es un mensaje metafórico del poder suministrado a la sociedad y, al mismo tiempo, es un cuerpo vívido vibrante, abrazador, cálido que es experimentado por las mujeres como una existencia liminal. Si bien el análisis se centra en un caso específico israelí, tiene relevancia general para el estudio del cuerpo en la protesta en otras sociedades, y constituye una contribución teórica a la comprensión de los procesos dinámicos de protesta en tiempo y espacio real.

**Palabras clave:** cuerpo; cuerpo colectivo; corporización; protesta; mujer; activismo pacífico; liminalidad

### Abstract

The paper addresses the issue of the centrality of the body to social protest. It combines insights from theories of social movements, classical sociological theories and feminist perspectives on the lived body experience. Using data collected through ethnographic observation and interviews the paper explores the bodily practices of the vigils of Women in Black in Haifa Israel as they are performed in the public space, in real time. The analysis explores the ways in which WIB dramatize their individual bodies in order to communicate an oppositional political message of defiance and the ways in which the bodily practices of the vigil give rise to a collective body which becomes the message. It further demonstrates that the collective body that emerges at the site of the vigil has a double meaning. It is both a metaphorical message of power delivered to society and at the same time it is a vibrant, embracing, warm living body which is experienced by the women as having a liminal existence. It is claimed that even though the analysis is focused on a specific Israeli case, it has general relevance to the study of the protesting body in other societies, and it has also a theoretical contribution towards the understanding of dynamic processes of protest in real time and space.

**Keywords:** body; collective body; embodiment; protest; women; peace activism; liminality

\* Traducción del inglés: Florencia Chahbenderian. Revisión técnica: Adrián Scribano.

\*\* La autora enseña y lleva a cabo investigaciones sobre los movimientos de Mujeres por la Paz en Israel en el "Departamento de Ciencias de la Conducta", en el College of Management-Academic Studies, Roshon Lezion, donde además se desempeñó como decana de asuntos estudiantiles y presidenta electa del departamento (2004 - 2009). También desarrolló actividades en la Universidad de Haifa, Universidad de Bar-Ilan, y Glasgow University, Escocia, donde recibió su doctorado. Sus intereses de investigación incluyen métodos de investigación cualitativa, el origen étnico, el género, los movimientos sociales, estudios sobre la paz, la sociología de las emociones, y la dinámica transgénero. Su libro en coautoría, "Judíos iraquíes en Israel", fue galardonado con un prestigioso premio en Israel. Es miembro de la Asociación Internacional de Sociología, la Asociación Europea de Sociología y la Sociedad Sociológica Israelí.

## El cuerpo de las mujeres como un mensaje político vivo: el cuerpo individual y colectivo en las vigiliadas de las Mujeres de Negro en Israel<sup>1</sup>

Las *Mujeres de Negro* (WIB) significaron la feminización del activismo pacífico en Israel (Benski, 2005). El movimiento fue fundado en Jerusalén en enero de 1988 y pronto se globalizó en una de las más importantes redes internacionales de mujeres en vigiliadas por la paz (Cockburn, 2007). Las vigiliadas son representaciones públicas de las creencias políticas de las mujeres que expresan su postura opositora como ciudadanas del Estado de Israel (no como madres), desafiando las estructuras de poder existentes y los valores culturales. En Israel estas vigiliadas discuten sobre la continua ocupación de territorios palestinos conquistados en la guerra de 1967 y sobre las cuestiones feministas, particularmente la exclusión de las mujeres del discurso público hegemónico sobre la seguridad en la sociedad israelí.

Durante los últimos 27 años, desde 1985, he participado en el estudio de las movilizaciones por la paz de mujeres en Israel. Entre 2002-2005 llevé a cabo observaciones participantes de las vigiliadas de las WIB en Haifa y, desde entonces, en la vigilia de Tel Aviv. Este artículo se basa en mis observaciones, entrevistas y participación en actividades y conferencias organizadas por WIB.

Al presenciar las vigiliadas desde febrero de 2002, quedé impresionada por el ambiente especial creado en el lugar. Me asombró sobre todo el uso extensivo de prácticas corporizadas altamente visibles tanto en la *performance* de la vigilia, como en las respuestas del público que pasaba por el lugar. Tratando de entender estos dos fenómenos, más allá de las obvias políticas de género y de izquierda/derecha en Israel, examiné mis notas y me topé

con la siguiente declaración que resalta la expresión de protesta política con y a través del cuerpo de las mujeres:

Nuestra protesta es muy particular. La característica especial de nuestra protesta es nuestra presencia corpórea aquí en esta rotonda. Estamos utilizando nuestro cuerpo y nuestros pequeños símbolos, y estamos totalmente, completamente aquí (Ella mueve sus manos a lo largo de los costados de su cuerpo mientras habla). Ellos, (el ala derecha de los manifestantes), no están realmente aquí en cuerpo presente. Ellos vienen y levantan sus grandes carteles y se van. No están presentes. Nosotras les mostramos cuán vacíos estaban cuando nos escabullimos por debajo de sus carteles y penetramos allí.... Traemos lo privado al espacio político. Esto es hermoso e interesante, pero entonces, ninguna de nosotras es, o nunca se limitó totalmente a la esfera privada. (Una mujer de la vigilia de Haifa WIB. 14/06/2002)

En esta declaración, la mujer sitúa al cuerpo individual manifestante en el centro de la práctica de la vigilia. Ella compara la protesta hecha cuerpo de las WIB con una de las prácticas adoptadas por los activistas de extrema derecha en el sitio de la vigilia, quienes solían llegar al lugar antes de que comience, lo cubrían con sus carteles y signos, y luego se iban, dejando sus carteles como una manifestación incorpórea de su política. Contrariamente a esta práctica, las vigiliadas de las WIB se describen como una presencia corpórea participante. Las mujeres se describen como poniendo sus cuerpos en la línea, que está muy relacionado con el concepto argentino de "poner el cuerpo", discutido por Bárbara Sutton (2007). La declaración acentúa el fuerte desafío que plantea la vigilia encarnada en la dicotomía público/privado, trayendo el cuerpo privado a la

<sup>1</sup> Me gustaría agradecer a mis colegas del Departamento de Ciencias del Comportamiento de la Facultad de Administración, los profesores Zeev Klein y Amir Ben-Porat, el Dr. Amichai Zilberman, y a mis fieles ayudantes, Oded Levy, Keren Friedamn y Anat Lieber por su valiosa asistencia. Agradezco profundamente a los Prof. Suzanne Vromen, Prof. Bronislaw Misztal y Dr. Hila Haelyon quienes leyeron versiones anteriores de este texto, por sus consejos y su fructífero apoyo.

esfera pública, cruzando los dualismos de mente/cuerpo y privado/público, señalando su fluidez y penetrabilidad. Esto expresa la negativa de estas mujeres a aceptar su confinamiento a la esfera privada, donde la sociedad patriarcal las ha situado, tanto en sus actividades cotidianas como políticas. De hecho, lo que la mujer dice realmente es que la agencia y el cuerpo están interrelacionados, son una sola entidad. El contraste entre las prácticas corporales de las WIB y las prácticas sin cuerpo del contra movimiento del ala derecha se ve acentuado por mostrar cómo este tipo de protesta que separa el cuerpo de la agencia es “vacío” y es fácilmente penetrable y subvertido por los actos corporizados de las WIB. Las manifestaciones “reales” son eventos encarnados. Uno no puede participar en una marcha o manifestación y dejar el cuerpo en casa. Uno tiene que poner su cuerpo en la línea con el fin de participar en las protestas públicas, de sentir y actuar como un agente autónomo. Esto está en consonancia con las reivindicaciones hechas por Chelín (1993), Parkins (2000) y otros acerca de que son nuestros cuerpos los que nos permiten actuar, expresar nuestras opiniones y sentimientos, pensar y ser activos en la conformación de nuestra sociedad.

Ciertos académicos israelíes han reconocido el aspecto corporal del activismo por la paz de las mujeres, como por ejemplo Lemish y Barzel (2000), que mencionan imágenes corporales en el título de su artículo: “Cuatro Madres: el vientre materno en la esfera pública”, sin embargo, el artículo se centró en el discurso periodístico sobre el movimiento. Kotef y Amir (2007) discuten la presencia corporal de las mujeres en los puestos de control militares como un “exceso corporal de género”, y Sasson-Levy y Rapoport (2003) examinaron las prácticas corporales de la vigilia de las WIB en Jerusalén durante el primer semestre de la década de 1990. Sin embargo, ambos análisis se mantuvieron en el nivel del cuerpo individual. De hecho, los pocos análisis del cuerpo en la protesta social se limitan al cuerpo actuando individualmente. Y efectivamente, el cuerpo individual es la unidad básica de acción. Sin embargo, las manifestaciones, marchas, vigiliadas, etc. están corporizadas colectivamente en actuaciones públicas y sus efectos, más allá de los de un cuerpo individual, como Peterson (2001) señala en su análisis de los cuerpos militantes, indican que el recuento de cuerpos es también importante. “Los cuerpos masivos”, constituyen fuentes tangibles de energía durante la protesta (Sutton 2007). Sin embargo, esta dirección no ha sido más explorada.

En este artículo me gustaría explorar las formas en que las WIB construyen sus cuerpos individuales con el fin de comunicar un mensaje político opositor y, al mismo tiempo, ampliar el análisis más allá del nivel del cuerpo individual protestando por el cuerpo colectivo, en la terminología de Peterson: el aspecto de “los cuerpos masivos”. Se mostrará que las prácticas corporales de la vigilia dan lugar a un cuerpo colectivo que se convierte en el mensaje y que es un mensaje poderoso de ruptura.

### El cuerpo en la protesta:

La historia de la protesta en Occidente está llena de ejemplos que muestran la centralidad del cuerpo en las manifestaciones públicas. Las demostraciones, marchas, concentraciones, vigiliadas, etc. son expresiones colectivas públicas de protesta corporizadas, que representan visualmente los sentimientos de indignación y descontento, dando a su mensaje visibilidad pública. Su objetivo es ejercer una influencia política, social y/o cultural sobre las autoridades y el público, de modo de expresar una opinión o una demanda de manera disciplinada (Casquete, 2006). Así, las primeras feministas del Siglo XX solían amordazar sus bocas en protesta por su silenciamiento, las sufragistas ataban sus cuerpos a edificios públicos, bloqueaban físicamente las rutas con su cuerpo y realizaban huelgas de hambre; los estudiantes de la Nueva Izquierda de Estados Unidos en la década de 1960 practicaban sentadas, se arrodillaban y oponían pasivas resistencias corporales a los arrestos, etc. Sin embargo, a pesar de esta amplia evidencia, el papel del cuerpo no ha recibido suficiente atención en las teorizaciones sobre los movimientos sociales.

Es posible que la ausencia del cuerpo en estos análisis esté relacionada con otro vacío en nuestros estudios. Al parecer, mientras que los estudios de los movimientos sociales exploraron ampliamente cómo la gente se organiza y trabaja en conjunto para el cambio social, los recursos necesarios, el problema de los marcos, etc. (Della Porta y Diani, 2006; Klandermans y Roggeband, 2007) aunque con algunas excepciones (Benski, 2005, 2011 ; Yang, 2000; Gould, 2002) hay muy pocos estudios que miraron lo que sucedió en las manifestaciones, marchas y vigiliadas en tiempo real y proporcionaron una experiencia vívida de la participación en la protesta. Este punto ciego permitió borrar al cuerpo de la investigación sobre movimientos sociales y, en consecuencia, mirando la literatura de los movimientos sociales, con algunas excepciones (Peterson, 2001;

Parkins, 2000, Sutton, 2007, 2007a, por ejemplo), se puede obtener la impresión de que la mayoría de los actos de protesta son realizados por individuos y grupos sin cuerpo. El presente trabajo pretende abordar estas dos lagunas.

Por otra parte, los escritos feministas han tenido una larga relación con el estudio de lo corporal. El concepto de "género" adoptado por las feministas en la década de 1970 ejemplifica el intento de evitar el reduccionismo biológico y el esencialismo. Según Somerville (2004:48) "Esto hizo del cuerpo un territorio a la vez convincente y peligroso". De hecho, el cuerpo en los escritos feministas (des)apareció y fue conceptualizado ya sea como una metáfora o como un texto. Durante la década de 1990, sin embargo, estudiosas feministas comenzaron a repensar su actitud ambivalente hacia el cuerpo. Esto ha llevado a la proliferación de escritos teóricos, empíricos y metodológicos del "por qué", "cómo" y el "qué" del cuerpo (Bakare-Yusuf, 1999; Marshall, 1996; Somerville, 2004). Dos de estos intentos son extremadamente importantes para nuestro análisis. En primer lugar, estos investigadores trataron de reemplazar el enfoque del "cuerpo incorpóreo" con un enfoque más holístico y dinámico, el enfoque del "cuerpo vivido", como una forma de sustituir el dualismo cuerpo-mente cartesiano (Somerville, 2004). De hecho, Elizabet Grosz (1995) ha identificado dos abordajes teóricos para el cuerpo. El enfoque "inscriptivo"<sup>2</sup> y el del "cuerpo vivido". El primer enfoque se basa en Foucault y Deleuze y tiene que ver con los procesos por los cuales el cuerpo es construido, "escrito desde" los poderes institucionales y diseñados para ser un tipo particular de cuerpo (Grosz, 1995: 33; Somerville, 2004). El enfoque del "cuerpo vivido", por otra parte, reconoce que al igual que el discurso puede intervenir y ser inscrito en los cuerpos, nuestro cuerpo también puede intervenir en el discurso (Sutton, 2004). El análisis de Grosz sigue el enfoque de "cuerpo vivido" y ella eligió acentuar la presencia del cuerpo en su capacidad para resistir el poder ejercido sobre él. Grosz (1994 y 1995) considera que el enfoque "inscriptivo" y el del "cuerpo vivido" son incompatibles. Sutton (2004), por su parte, sostiene que esta división presenta una dialéctica entre lo corpóreo y la cultura y que ambos aspectos deben abordarse, que es lo que me propongo hacer en este trabajo.

<sup>2</sup> "Inscriptive" en el original en inglés, referido al cuerpo como una superficie posible de ser escrita/inscripta en el sentido material del término: *The Body as Inscriptive Surface* (Nota del editor).

Segundo. La re-examinación y re-hacer de los cuerpos alentó a las feministas a volver a explorar las convenciones aceptadas, como la imagen canónica del "cuerpo político". En el pensamiento occidental, la metáfora del "cuerpo político" se promueve regularmente desde los tiempos de los griegos. Esta metáfora imagina la gobernabilidad de la sociedad (el Estado) como un cuerpo humano. Las feministas occidentales, al analizar y criticar esta metáfora, han señalado las formas en que este cuerpo es invariablemente masculino, y las voces que salen de este cuerpo artificial son también masculinas (Gatens, 1997; Rose, 1999). La metáfora del "Cuerpo político" hobbesiano representa un pacto hecho por los hombres para protegerse de la naturaleza y de las mujeres, ya que se basa en la dicotomía entre naturaleza/cultura (Gatens, 1997). En ausencia de un pacto femenino paralelo, la "mujer natural" está desprotegida, una plegaria fácil para el hombre "Leviathan". En efecto, el cuerpo de la mujer está construido de una manera que se reduce a un impotente "cuerpo dócil" (Foucault, 1979). Al escribir su salida de la vida política institucional, mientras que al mismo tiempo se incorpora a través de la servidumbre en su nivel más básico y material (Gatens, 1997: 83), ella y sus contribuciones se vuelven transparentes, se borran.

Siguiendo esta línea de argumentación, Rose (1999) sostiene que la masculinización del cuerpo político implica también la masculinización de los espacios públicos. Como esta afirmación del espacio público fue fundada en "cierta vigilancia de los cuerpos" (Rose, 1999: 365), y puesto que se pone en duda constantemente y están en peligro de ser invadidos por los excluidos (Outram, 1989; Rose, 1999), es necesario estar protegidos contra tales invasiones, a través de la constante disciplina del cuerpo de los excluidos. Dentro de este marco, las mujeres reciben mensajes claros de que no tienen ningún lugar legítimo en el espacio público y de que "sus cuerpos no están destinados a estar en ciertos espacios" (Rose, 1999: 362) en ciertos momentos del día.

Otro punto enfatizado tanto por Gatens (1999) y por Rose (1999) es el silenciamiento de las voces de las mujeres, a través de la restricción del discurso político y del lenguaje a la voz masculina. Este es uno de los puntos más fuertemente cuestionado por los movimientos de mujeres desde 1980. Melucci (1996) sostiene que: "La acción colectiva de las mujeres no sólo se estructura en torno a la campaña por la igualdad de derechos, sino por el derecho a ser diferente también... Al reclamar la di-

ferencia, el movimiento se dirige no sólo a las mujeres sino a la sociedad en su conjunto... [Éste] es un esfuerzo para romper el vínculo necesario entre el poder y la diferencia que la cultura masculina siempre contiene" (Melucci, 1996: 140-141).

Al parecer, la masculinización del "cuerpo político" y de los espacios públicos se ha vuelto tan profundamente arraigada en las sociedades patriarcales, que cualquier intento por parte de las mujeres de hablar con una voz diferente del espacio público constituye un conflicto antagónico que "golpea el corazón de los cimientos culturales de la sociedad" (Melucci, 1996: 38). Cada vez se está haciendo más evidente a las mujeres que, a fin de tener una voz en el espacio público, es necesario presentar un tipo de política diferente. Además, puesto que la aparente unidad del "cuerpo político" y su voz masculina y los espacios se constituyen bajo el estricto control y regulación de los cuerpos de las mujeres, muchas feministas han reconocido en múltiples formas que "...es también allí donde la resistencia es promulgada por primera vez –hablando de nuevo, marchando y luchando de nuevo" (Kolmar y Barlowski, 1999: 36), y también a través de la re-escritura y la re-estructuración de sus cuerpos. Por lo tanto, un nuevo reclamo en los espacios públicos también implica una nueva forma social, y los poderes de resistencia se pueden encontrar en la presentación del cuerpo en esa nueva forma (Jones, 1990). En términos de Judith Butler, "la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma para desovar rearticulaciones que ponen en tela de juicio la fuerza hegemónica de esa misma ley reglamentaria" (Butler, 1997: 236). Esto significa que las mujeres necesitan hacer que sus cuerpos importen y que se oiga su voz a través de la realización de actos que estén deliberadamente dirigidos a romper o desafiar los límites socialmente aceptados, y las formas que se consideran "normativas" o apropiadas para las mujeres dentro de un determinado espacio-tiempo. Estos son actos que violan los límites de lo aceptable en la sociedad. Sólo cuando el cuerpo aparece en la forma y el contexto que está en completa oposición a los dictados sociales, la centralidad del cuerpo normativo socialmente construido y el orden social hegemónico y las jerarquías sociales pueden ser apreciados.

En este trabajo sugiero analizar las prácticas corporales de las vigilias de las WIB centrándome en la experiencia de la protesta vivida en el cuerpo femenino, en dos niveles. El cuerpo individual, en línea con Sasson-Levy y Rapoport (2003), y el cuerpo colectivo, un cuerpo metafórico de significado

político simbólico, pero que al mismo tiempo tiene una presencia encarnada que está estrechamente relacionada con lo simbólico.

Sugiero que hay un proceso de dramatización del cuerpo-manifestante individual con fines políticos; que esta dramatización conduce a la materialización simbólica de una presencia colectiva encarnada en el espacio público, y que ambas prácticas pueden colocarse en la intersección de tres prácticas socialmente construidas: las prácticas apropiadas asignadas al cuerpo de la mujer "normalizada/dócil" en la sociedad patriarcal, el espacio-tiempo en el que este cuerpo está construido para moverse y funcionar, y el significado del "cuerpo político" y de los espacios públicos. Por último, sugiero que la vigilia infringe todas estas definiciones aceptadas del cuerpo, del espacio-tiempo, y la política, formando un espacio colectivo encarnado, que construye un "evento de ruptura" (Benski 2005). Sería interesante aplicar el enfoque de cuerpo vivido, hablando desde dentro de este cuerpo colectivo, examinando el efecto que tiene sobre los que participan en él.

El enfoque adoptado en este trabajo se diferencia del de los pocos estudios anteriores sobre el cuerpo en los movimientos sociales en una serie de maneras. En primer lugar, se examina la experiencia de vida encarnada en las vigilias públicas, en tiempo real, mientras la vigilia se está realizando. En segundo lugar, se centra tanto en el "cuerpo como texto" y en la perspectiva de la "experiencia del cuerpo vivido" (Grosz, 1995; Somerville, 2004). En tercer lugar, el análisis combina ideas de las teorías sociológicas clásicas, de teorías de movimientos sociales y escritos feministas sobre el cuerpo en su capacidad de resistencia. El análisis se focaliza en las vigilias de género de las Mujeres de Negro (WIB) en Haifa Israel, como un campo prolífico que demuestra la complejidad y la importancia de estudiar y analizar el cuerpo en protesta en un tiempo y espacio real, durante la realización de la vigilia. En este sentido, sostengo que, a pesar de que el análisis se centra en un caso específico israelí, tiene relevancia general para el estudio del cuerpo protestando en otras sociedades, y también es una contribución teórica a la comprensión de los procesos dinámicos de protesta en tiempo y espacio real.

Por último, la opción de analizar los comportamientos corporales de las mujeres en protesta y sus efectos son el resultado de mis proyectos de investigación de hace tiempo y mi participación en el activismo de mujeres por la paz en Israel, y no

debe ser interpretado como una sugerencia de que el cuerpo es importante sólo en los casos de protestas de las mujeres. Al contrario. En la sociedad israelí la ciudadanía activa de los hombres y las mujeres es moldeada a través de su contribución corporal al Estado. Berkovitch (1999), en su análisis de la cultura política militarista israelí, establece una serie de criterios de género que miden una buena ciudadanía de acuerdo a la contribución del individuo a la seguridad nacional de Israel. El servicio militar, preferentemente en unidades de combate, define la ciudadanía del buen macho a través del servicio militar, mientras que la buena ciudadanía femenina se define por la maternidad. Estas son claramente contribuciones corporales vividas y significa que todos los cuerpos están sujetos a una regulación (Sasson-Levy y Rapoport, 2003) y, por lo tanto, a formas opositoras.

### Datos y metodología

El siguiente análisis se basa en datos que he recogido a través de entrevistas etnográficas de observación participante. En este documento se utilizan dos conjuntos principales de datos cualitativos: observaciones etnográficas en vigilias de WIB en Haifa (2002-2005), y tres estudios cortos de WIB en Jerusalén, Tel Aviv y Haifa, realizadas en 1991, 1993 y 1998.

El análisis se basa principalmente en los datos recogidos en la vigilia de Haifa entre los años 2002 y 2005. También se hizo un uso extensivo de las entrevistas publicadas en Isachar (2003). Para obtener más información se recurrió a los sitios web de WIB. El análisis de los datos siguió la lógica de la metodología de la teoría fundamentada (Strauss, 1987), con temas y patrones extraídos de los datos con la mínima estructura previa impuesta sobre el análisis. El estudio fue guiado por las directrices ofrecidas por Spradley (1980).

Al igual que muchos académicos que han estudiado los movimientos de la década de 1960, me sentí atraída por el activismo por la paz de las mujeres debido a mi compromiso ideológico con el feminismo y la paz. Al presenciar las vigilias de WIB aumentó mi comprensión del fenómeno y su desempeño y me ayudó a construir una visión privilegiada. Sin embargo, esto lleva consigo el peligro de la sobre-identificación. Por lo tanto, presenté mi análisis a 7 de 8 verificaciones y a los procedimientos de confiabilidad indicados por Creswell (1998, pp 201-203). Los más importantes de éstos fueron la revisión exhaustiva de las diferentes etapas del

análisis y los chequeos de los miembros que se llevaron a cabo en forma regular, incluyendo dos auditorías externas.

### Las WIB – Un relato descriptivo:

Las Mujeres de Negro (WIB) es un Movimiento Internacional Feminista por la Paz organizado como una red de vigilias. Comenzó en Jerusalén en enero de 1988. Pronto se extendió a lugares de todo el país y en todo el mundo. Estuvo activo durante unos 6 años, entre 1988-1994, cuando se firmó el Acuerdo de Paz de Oslo, la mayoría de las vigilias se detuvieron. Las mujeres reanudaron las vigilias en 1998, cuando se hizo evidente que el proceso de paz se estaba desmoronando. En el pico de su movilización, las WIB contaron con unas 30 vigilias realizadas en todo el país. Hoy en día hay alrededor de 5 vigilias en varios lugares de Israel.

Las WIB realizan una vigilia semanal en silencio en lugares céntricos en Jerusalén, Haifa, Tel Aviv y otras esquinas transitadas en diferentes lugares. La vigilia se lleva a cabo en forma regular, todos los viernes por la tarde de 13:00 a 14:00, independientemente de las condiciones meteorológicas y de la situación política. Las mujeres se visten de negro y sostienen pancartas en forma de una mano que imita la señal de tráfico de "Pare". La mano es de color negro y sobre ella, con tinta blanca, está escrito el lema "Paren la Ocupación" en tres idiomas: hebreo, inglés y árabe. Este se ha convertido en el lema identificador del movimiento. En Haifa y Tel Aviv también sostienen carteles con diferentes mensajes adicionales encaminados a protestar por la continua opresión del pueblo palestino y el círculo vicioso de violencia en el conflicto palestino-israelí, con sus consecuencias para la sociedad israelí<sup>3</sup>. En efecto, las vigilias representan la promulgación viviente de la ciudadanía.

La vigilia de Haifa se lleva a cabo en una rotonda situada en la parte inferior del Monte Carmel, al lado de barrios densamente poblados por palestinos israelíes. Se compone tanto de hombres como de mujeres (este es un cambio introducido desde octubre del 2000), pero las mujeres superan en número a los hombres. El tamaño del trabajo de campo en el momento de la vigilia varió entre 20 a 39 mujeres y 2 a 7 hombres. Las mujeres activistas tienen una amplia gama de actitudes feministas y

<sup>3</sup> Para información adicional de las vigilias de WIB en Israel ver: Emmett Ayala (1996); Helman and Rapoport (1997) y Shadmi (2000)

políticas. Muchos de ellos también son activos en otros grupos pacifistas. Aproximadamente la mitad de las mujeres son menores de 35 años y más de la mitad mayores. Al igual que muchos otros nuevos movimientos sociales en Occidente, el nivel educativo y ocupacional de las mujeres es inusualmente alto. La mayoría tiene al menos un título de maestría en diversas ciencias sociales y tienen ocupaciones profesionales, incluyendo 8 profesoras universitarias. La composición étnica de la vigilia es una mezcla entre los ciudadanos israelíes judíos y palestinos de pie juntos, pero la mayoría son mujeres judías de origen europeo. En este sentido, son muy similares a la composición de la vigilia de Jerusalén según lo informado por tanto Shadmi (2000) y Helman y Rapoport (1997). Todas estas características colocan a las mujeres en el centro del orden social hegemónico pero, como veremos, se sitúan fuera del discurso hegemónico.

### **Análisis**

Con sus cuerpos, las mujeres transmiten una doble señal. En primer lugar, sus cuerpos simbolizan protesta; en segundo lugar, sus cuerpos marcan el espacio de la rotonda, convirtiéndola en un espacio encarnado de protesta política femenina. La primera práctica construye el cuerpo individual de protesta y, si bien esto puede no haber sido intencional, el efecto más importante de la segunda práctica es la construcción de un cuerpo colectivo/un espacio encarnado, lo que constituye lo que he llamado en otro lugar un *evento de ruptura* (Benski 2005).

### **La construcción del cuerpo activista individual de la mujer y su significado simbólico:**

El cuerpo correctamente feminizado se limita al papel de madre/esposa/trabajadora doméstica/sexualidad (Gatens, 1999: 228) y tiene formas particulares de apariencia normativa (Gatens, 1999; Bordo, 1999). La red de relaciones dialécticas entre los diferentes dualismos de cuerpo/mente, naturaleza/cultura, y público/privado hace que sea muy difícil para las mujeres hacer oír su voz, “hablar” de la política desde su lugar asignado por la sociedad. Según Fogiel-Bijaoui (1996) y Elmor (2001), la sociedad israelí contemporánea se presenta como una moderna sociedad secular Occidental comprometida con la democracia y la igualdad, pero en realidad se constituye en el marco de concepciones del mundo judías tradicionales y patriarcales. Durante

siglos, las mujeres en la cultura judía eran invisibles. Ellas estaban confinadas a la esfera privada, donde su existencia se definía por su cuerpo. Su identificación con la corporeidad era considerada como la fuente de su reniego e impureza. Todo esto ha relegado a las mujeres a un estatus de inferioridad moral y a la marginalidad social, y negó a la feminidad con lo sagrado, la cultura, el servicio público y la voz, borrando a las mujeres de la memoria colectiva judía (Elmor, 2001).

Los peligros míticos que entraña la mujer “natural” al orden sagrado, tradicional, llevó a la subyugación histórica de las mujeres a la regla “orientación” y “protección” del hombre “cultural”. Por ello, desde los tiempos bíblicos, las mujeres se han incorporado a la comunidad, no como seres humanos autónomos, sino más bien a través de su contribución en el ámbito privado y, muy especialmente, a través de la maternidad (Elmor, 2001). En este sentido, parece que la modernidad no tuvo un impacto significativo. Berkovitch (1997, 1999), por ejemplo, afirma que el discurso sobre la participación/inclusión de las mujeres en la sociedad israelí condiciona la ciudadanía plena de las mujeres judías israelíes en su contribución a la colectividad nacional a través de la maternidad. Además, Elmor (2001) afirma que, históricamente, desde el siglo XIX, la mayoría de las mujeres judías que querían participar en la esfera pública del conocimiento, tuvieron que escapar de la regulación patriarcal y la sexualidad. Ella cita muchos ejemplos, desde las sociedades contemporáneas, tanto judías y Occidentales, que demuestran que esto se logró a través de la negativa de estas mujeres a someter sus cuerpos a la dominación masculina, recuperando el control de sus cuerpos a través de la abstención a la maternidad, sea a través de la soltería por elección, el matrimonio sin niños, el divorcio, la enfermedad, el aislamiento e incluso la locura. Teniendo en cuenta este registro histórico, no es de extrañar la demanda de WIB para expresar su opinión acerca de la ciudadanía de las mujeres, en igual condición que los hombres, y que no deseen sacar provecho de la función materna que, en el contexto israelí ha sido aceptada como, tal vez, la única voz política legítima de protesta femenina (Zuckerman-Bareli y Benski, 1989; Lemish y Barzel, 2000).

Con el fin de superar su silenciamiento y la invisibilidad, las mujeres eligieron tres estrategias corporales: el silencio, la remodelación de sus cuerpos en la forma de su mensaje y los símbolos.

## Silencio

Gatens se une a otros análisis feministas de los silencios argumentando que el predominio de los hombres en la vida pública significa que las voces de las mujeres no pueden ser oídas: “¿Quién puede descifrar el lenguaje de la histeria, los lamentos de hiena, la algarabía de los salvajes, aparte de otras histéricas, hienas y salvajes?” (Gatens, 1996: 26). Aparentemente, estas son las WIB, que eligen el silencio y la visualidad para presentar su mensaje. Obligan a sus cuerpos a abrirse, y paradójicamente utilizan técnicas silenciadoras con el fin de dar silencio a su sonido estruendoso. Debido a que no tienen una voz política, conscientemente eligieron la misma práctica de silenciamiento, con el fin de criticar y cuestionar los mecanismos que las silencian, silenciándose ellas mismas. Otra mujer plantea otra razón para elegir el silenciamiento:

La opresión de las mujeres por los hombres tiene su origen en el hecho de que no somos parte de la misma cultura. Usted no come del mismo *Mesting*<sup>4</sup>, usted no es parte de la toma de decisiones y del aparato... No hablamos el mismo idioma, no tenemos el mismo vocabulario (Entrevista con el ID 1998)

Basándose en la descripción de la “mujer” de Luce Irigaray (1997) como lo literalmente indecible, Gatens argumenta “nuestro vocabulario político es tan limitado que no es posible plantear dentro de sus parámetros el tipo de preguntas que permitan la articulación de la diferencia corporal, y no tolerará un discurso encarnado” (1996: 26). Y, en efecto, aquí el silencio se explica como la incapacidad de hablar como los hombres. El auto-silenciamiento tiene por objeto crear una isla femenina de alienación política y resistencia. Esto puede estar vinculado también al argumento de Melucci (1985: 812) de que las palabras que no sean las de la cultura o el grupo dominante, no se encuentran cuando las mujeres sienten cuando quieren expresar sus opiniones. La elección del silencio en esta formulación significa negarse a utilizar un lenguaje androcéntrico. Ambas explicaciones comparten la misma percepción, que las mujeres deben hacerlo de una manera diferente. Con el fin de ser tomado en serio, el cuerpo “normativo” tuvo que ser convertido en político, lo que significa que el cuerpo tuvo que ser remodelado de un modo que se desvincule con las tradicionales funciones femeninas, al

igual que lo hicieron sus predecesores históricos (Elior, 2001). Las WIB eligieron un camino diferente, el de dramatizar el cuerpo.

## El Vestido Negro

Gourdine (2004: 500) afirma que “la ropa ha sido siempre políticamente significativa, creando una representación visual de la relación de una persona con el Estado, y la moda siempre ha desafiado semióticamente, reforzado, y/o reconfigurado los significados de la ciudadanía. Como es socialmente necesario que se cubra el cuerpo, la ropa se convierte en una segunda piel, o como Charlotte Perkins Gilman estableció, ‘una piel social’ a través del cual los seres humanos pueden expresar toda una gama de emociones desde la vanidad personal a la conciencia de clase”.

Las mujeres han comprendido la función diaria de la ropa como una segunda piel que da textura y significado a la primera y esto ha llevado a la comprensión de que la ropa puede ser utilizada. Decidieron hacerlo a través de la elección de un color que tiene un significado político tanto abierto como encubierto. Como una de las mujeres dijo:

Las mujeres que se manifestaron vestidas de blanco desaparecieron de la escena muy rápidamente. Para mí es evidente: si no llevas contigo algo muy poderoso... desapareces. Te conviertes en parte del paisaje. (L.T. entrevistados por Isachar, 2002: 58).

Hay diversas versiones sobre la elección del color negro. Las dos explicaciones más comunes son el dominio y el hecho de que es el color del duelo y el lamento. El predominio del color estaba destinado a contrarrestar la invisibilidad histórica de las mujeres en la esfera pública, para convertir la ausencia en presencia. La siguiente explicación es la más elaborada de la elección del color negro:

Una vez que el color fue elegido, empezamos a pensar retrospectivamente sobre los diversos significados del color. Según la mayoría de las mujeres era el color más saliente, el más dominante que se les ocurrió. Además, encontramos que en la literatura y el folclore, el color negro simboliza el poder y nos identificamos con esta parte también. Estuvimos muy contentas por la interpretación del color como significando fuerzas oscuras. Brujas. Somos brujas. Históricamente, ¿quiénes eran las brujas? Eran mujeres muy fuertes. Así que nos alegramos de adoptar todas estas connotaciones. Lo usamos para simbolizar el duelo pero también el poder, y sin duda también porque el color es muy dominante. (Entrevista con D.Z. 2003)

<sup>4</sup> Mesting es un kit utilizado en los campamentos de entrenamiento del ejército y en las unidades de combate. Esta declaración hecha por esta mujer señala al servicio combate como la clave para entrar en la cultura masculina en la sociedad israelí.

Así, el color negro se adoptó originalmente para significar el dolor y el duelo causados por la ocupación a ambos pueblos. Al significar el dolor de los israelíes y los palestinos, y expresar empatía con las pérdidas causadas a ambos pueblos, desdibuja las distinciones nacionales y líneas de cruces de las definiciones aceptadas de las lealtades nacionales de una manera específicamente femenina. Introduce los sentimientos femeninos de duelo y compasión en el conflicto violento, y se copia un antiguo rol femenino<sup>5</sup>. También se vincula a otra histórica protesta y actividades de las mujeres como la de las Madres de Plaza de Mayo. Además, acentuando el poder oscuro, sobrenatural femenino a través de la metáfora de la “bruja”<sup>6</sup>, el desafío a las diferencias de poder entre los géneros en las sociedades patriarcales se vincula con los desafíos históricos que fueron silenciados en los relatos históricos de la sociedad occidental, dando a la vigilia una perspectiva histórica profunda y un significado. Así, la pintura del cuerpo en negro es un acto dirigido a desafiar la división de las fronteras nacionales y las lealtades, el poder político y masculino. Al ser el color del poder (Sawer, 2007), está dirigido a empoderar los dóciles cuerpos de las mujeres, desafiando los modos dominantes de la “normalización” social del cuerpo de la mujer, legando esta práctica desde una perspectiva histórica de la cultura femenina de protesta y desafío unificado a través del color negro.

### **Los símbolos con mensajes políticos**

La segunda práctica visual consiste en los diversos signos negros en poder de las mujeres como una extensión de sus manos y su cuerpo, que incluyen la palabra “Ocupación”. El lema principal: “Paren la ocupación”, y otros carteles como: “Ocupación = Terrorismo”, “Detener el círculo vicioso de la matanza, detener la ocupación”, “Sí a la paz, no a la ocupación”, “Paren de Morir por la ocupación”, etc. Todos estos letreros marcan y definen el actual conflicto palestino-israelí en términos de “Ocupación”, y plantean un desafío directo a la elaboración hegemónica de la situación en términos de una gue-

rra defensiva contra el terrorismo palestino y los actos terroristas<sup>7</sup>. Una de las mujeres señaló que:

La señal que estamos sosteniendo durante la vigilia, declarando “Paren la ocupación” es una declaración muy fuerte. Esta es la subversión de las Mujeres de Negro. No explicamos, declaramos “¡No a la ocupación!” No más. El color negro del signo también simboliza algo muy fuerte. No es sólo cualquier color. (Entrevista con LT, en Isachar, 2003: 58)

La palabra “Ocupación”, con sus connotaciones históricas negativas, socava la legitimidad de la presencia de las IDF<sup>8</sup> y de las acciones militares en los territorios de la Autoridad Palestina. Más que eso, este marco menoscaba la concepción hegemónica de la superioridad moral de Israel en el conflicto.

Ambos medios dramatizan y politizan el “cuerpo dócil”. Esta dramatización está impregnada de elementos míticos, simbólicos y contradictorios, por “mitemas” (Claude Lévi-Strauss, 1981). Al comunicar poder, el color negro simboliza la vida. Al ser un signo de duelo, simboliza la muerte y el poder de la muerte. Al mismo tiempo, las señales que añaden el mensaje político, desmitifican el poder de la muerte y de los muertos que, en el contexto del conflicto entre israelíes y palestinos, se han convertido en símbolos glorificados de actos heroicos y patrióticos de máximo sacrificio por la comunidad (Almog, 1991). Añado que se trata de un símbolo de heroísmo masculino y el sacrificio que según Gatens (1997) excluye a las mujeres de la ciudadanía activa ya que se construyen como incapaces de defender el cuerpo político a través de ese sacrificio. Carteles como: “Deja de morir por la ocupación” y otros lemas antes citados, socavan la “cultura del duelo” que se ha convertido en un elemento integral de la religión civil, al servicio del “culto del nacionalismo” en la sociedad israelí (Almog, 1991). Los carteles hacen una inversión completa del significado simbólico cultural de la muerte de los soldados en batalla, haciendo hincapié en la inutilidad del sacrificio. Esto

<sup>5</sup> Helman y Rapoport (1997) utilizaron la metáfora del coro de los lamentos de un antiguo teatro griego en su análisis de la vigilia de Jerusalén

<sup>6</sup> Sin embargo, Shadmi, por ejemplo, lo interpreta como ridiculizando el “misterioso retrato de la mujer como una fuerza oscura fatal” (2000: 25)

<sup>7</sup> El discurso hegemónico enmarca el conflicto israelo-palestino en términos de seguridad y defensa nacional, y no en términos de ocupación. El primer ministro Sharon, por ejemplo, en su programa de televisión transmitido a la nación en el inicio de las operaciones militares contra la Autoridad Palestina, que comenzó en abril de 2002, se refirió a la operación en términos de “una lucha por nuestra casa”. “Pared de Protección”, que es el nombre dado a esta ofensiva militar israelí es un ejemplo más de la trama del discurso hegemónico. Otro ejemplo reciente es la protesta pública tras el uso de la “ocupación” del término por Sharon después de firmar los documentos de hoja de ruta.

<sup>8</sup> IDF significa: Fuerzas de Defensa Israelíes

es evidente en la definición de la caída de los soldados en términos de “morir por la ocupación” más que un acto patriótico del sacrificio para la existencia de la Nación. Simbólicamente, la vigilia es un monumento del dolor pero también de la inutilidad del sacrificio de la vida. Constituye una declaración femenina de guerra a la guerra.

### La materialización del *cuerpo colectivo femenino* en el espacio público

Con la masculinización del cuerpo político y de los espacios públicos, la mera presencia del cuerpo femenino en estos espacios masculinos constituye un acto que viola sus limitaciones espaciales. Cuando el cuerpo es también dramatizado, esto forma una brecha aún mayor de poder patriarcal para definir tanto el espacio público como el cuerpo femenino. Además, el lugar y el momento elegidos para la vigilia dramatizan los efectos del mensaje y acrecientan la violación de los discursos socialmente construidos y de las definiciones de las lealtades nacionales, los espacios públicos, y el orden social de género. La elección de un espacio público central, que simboliza el “centro” del que las mujeres han sido tradicionalmente excluidas y eligiendo el día y hora específicas, viernes por la tarde, cuando se espera tradicionalmente que la mayoría de las mujeres en Israel estén confinadas a su casa preparándose para el día de reposo, desafía el tiempo-espacio asignado al cuerpo femenino en la sociedad patriarcal. Cuando 20-30 cuerpos individuales dramatizados se están fusionando, a través del efecto unificador del color negro, se materializa un cuerpo colectivo en el espacio público masculino, formando un “evento de ruptura” con un potente efecto visual (Benski, 2005). A través de esta elección de tiempo-lugar, forjan “una habitación propia” (Virginia Woolf), “una isla en sí mismas” (como una de las mujeres entrevistadas declaró), y a través de esta nueva forma social presentan la feminidad en un nuevo contexto social, que está muy lejos de la docilidad que fue construido el cuerpo femenino por la sociedad.

El modo de realización material de la vigilia en un cuerpo colectivo protestante da lugar a un cuerpo político poderoso, socialmente construido, un monumento viviente de pena, de desafío y de poder femenino. Se presenta a la sociedad como un espejo invertido de sus propias prácticas, en al menos dos maneras. En primer lugar, la feminización del espacio público pone a las mujeres y a la feminidad en el centro del escenario. Por el lapso de una

hora, que ocupan el centro, están a cargo de la situación, su voz es escuchada y sus definiciones y códigos de conducta son los dominantes en esta situación. En segundo lugar, este cuerpo político colectivo transmite el mensaje de un pacto entre las mujeres, un pacto inverso al “cuerpo político” de los hombres.

Para las mujeres, la participación en este cuerpo colectivo es una experiencia enriquecedora y se sienten protegidas por ella<sup>9</sup>.

Estar de pie en la vigilia con otras mujeres me da una sensación de poder. (Entrevista con T.Y. 2003)

Debo decirles que estar aquí junto con otras mujeres me hace sentir protegida. (Declaración hecha por E durante la vigilia. 2003)

Antes de comenzar a participar en la vigilia, no entendía lo importante que es para las mujeres actuar en un grupo compuesto sólo por mujeres... En primer lugar, la unión y la intimidad que se creó entre nosotras. WIB es también un grupo de apoyo, un grupo que lleva al crecimiento y al empoderamiento, más particularmente es muy eficaz para las mujeres que viven en la periferia... (Entrevista con LT, en Isachar, 2003: 57)

La última cita es, de hecho, algo parecido a la teoría durkheimiana de la solidaridad que emerge en los rituales. Como describe Collins (1990, 2001) la energía formada por un grupo de personas como la dinámica emocional de los movimientos sociales derivadas de las interacciones rituales. En este sentido, está claro que la materialización de la vigilia también involucra el surgimiento de un sentido de comunidad, sentimientos de comunidad y protección, una “*communitas*” en terminología de Victor Turner (1969). Cuando hablan de las vigilias y de otras mujeres a menudo usan la palabra “casa” y “familia”.

El surgimiento de una “*communitas*” es un elemento de la liminalidad (Turner, 1969). De hecho, la situación en su conjunto presenta algunos elementos adicionales de liminalidad. Más particularmente del orden social invertido, que es una de las expresiones del “igualitarismo” característico de situaciones liminales, y el elemento de separación de tiempo y espacio real, entrando en un “tiempo/espacio” liminal (Turner, 1979). Esto es evidente en las siguientes declaraciones:

una de las cosas que me pasan cuando vengo a la vigilia es un sentimiento de alejamiento de todo. No importa si estoy enojada o feliz antes de llegar allí, una

<sup>9</sup> Más información sobre este punto en Isachar (2003)

vez que estoy ahí, me siento completamente desconectada de todo. Es como si, en esta rotonda, hubiéramos creado una isla en la que en cierto modo me olvido de todo el mundo y por qué he llegado a esta manifestación en primer lugar. Estoy de pie allí con mi cartel, y de repente, alguien maldiciendo y gritando, y me toma un minuto recomponerme, y yo me pregunto: ¿qué es? ¿Por qué está enojado? ¿Qué he hecho? Quiero decir, hemos creado en esta rotonda una situación especial que está completamente separada de la dura realidad de la vida y me hace sentir emocionalmente desconectada de esta realidad. (Entrevista con D.Z. 2003)

Esta cita es un claro ejemplo de hablar desde el cuerpo vivido colectivamente que describe la sensación de albergarse dentro de este cuerpo.

### Observaciones Finales

En este trabajo centré la atención en el cuerpo de las mujeres en protesta en las vigiliadas de WIB en Haifa. El análisis demuestra que como Chelín (1993), y Parkins (2000) han señalado, las personas actuantes son, de hecho, cuerpos actuando y también denota la centralidad del cuerpo en la protesta social y los fuertes significados simbólicos que potencialmente se pueden establecer con el cuerpo. Además, se va más allá del cuerpo individual para examinar el espacio encarnado lleno de cuerpos de mujeres vestidas de negro y se hacen algunas observaciones respecto al cuerpo colectivo que se materializa en el espacio público.

Podemos deducir una serie de conclusiones que pueden tener una relevancia general. Hemos mostrado que el cuerpo de cada mujer es aquí dramatizado para transmitir un mensaje político. Es un órgano que dirige su actividad desde adentro hacia fuera, un cuerpo que se resiste a la inscripción de la ideología del gobierno, del ejército y de la ideología militarista. Este cuerpo está dejando lo privado, entrando en la esfera pública en una protesta estruendosa y perforadora de silencio. A través de la "masificación" de los cuerpos (Peterson, 2001), o en Collins (1990, 2001) la descripción de la teoría de Durkheim como la presencia de los cuerpos, el cuerpo colectivo se materializa en el espacio público como un lugar encarnado del poder de las mujeres y de protesta.

En este sentido, el cuerpo colectivo se acopla a la cultura en oposición directa a los códigos hegemónicos aceptados y a las inscripciones. Tal vez esto explica el hallazgo de que este cuerpo es experimentado como portador de una existencia liminal a veces fuera del tiempo-espacio ordinario. Las prácticas corporales desafían las distinciones binarias y las maneras de definir y percibir la realidad. Se desafían las definiciones de la política y los espacios públicos y las definiciones patriarcales de las mujeres y la feminidad. Desafía el encuadre del discurso hegemónico sobre temas de seguridad en Israel y las nociones aceptadas de las lealtades nacionales y los límites de la colectividad nacional, llamando a la fanfarronada de la construcción social del poder y el mundo social se da por sentado.

Este cuerpo colectivo tiene un doble significado. Es a la vez un mensaje metafórico de la potencia entregada a la sociedad y al mismo tiempo es un cuerpo vivo vibrante, abrazador, de abrigo para las mujeres. Un cuerpo que es experimentado por las mujeres como empoderamiento, protección y el establecimiento de una isla de sanidad en esta sociedad asediada, que se dedica a la lucha armada mientras estas palabras se están escribiendo. Estos hallazgos son un importante aporte teórico para el estudio del cuerpo en protesta, y muy especialmente el aspecto del cuerpo colectivo, que es la representación más adecuada de los procesos colectivos que se producen en la protesta recurrente. Además, a pesar de que el estudio se centra en las prácticas corporales de las mujeres, tiene relevancia general para el estudio del cuerpo protestando en otras sociedades, y es también una contribución teórica a la comprensión de los procesos dinámicos de protesta en tiempo y espacio real.

## . Bibliografía

- ALMOG, O. (1991) "Monuments for war casualties in Israel: semiological analysis", in: *Megamot* 34(2), 179-210.
- BARTKY, S. L. (1997) "Foucault, femininity, and the modernization of patriarchal power", in: K. Conoby, N. Medina and S. Stanbury (eds.) *Writing on the Body*. New York: Columbia University Press.
- BENSKI, T. (2005) "Breaching Events and the Emotional Reactions of the Public: The case of Women in Black in Israel", in: Debora King and Helena Flam (eds.), *Emotions in Social Movements*, London: Routledge. Reviewed in *Mobilization* Vol 12 (1), pp. 95-96, March 2007.
- \_\_\_\_\_ (2010) "The Coalition of Women for Peace and the Civilian Alternative in Israeli Society", in: Debal K. Singhroy (ed.) *Dissenting Voices and Transformative Actions: Social Movements in a Globalized World*. New Delhi: Manohar publications.
- \_\_\_\_\_ (2011) "Emotion Maps of Participation in Protest: The Case of Women in Black against the occupation, in Israel", in: *Research in Social Movements' conflict and change*, vol. 31, 2011
- BAKARE-YUSUF, B. (1999) *Feminist theory and the body: A reader*. Routledge.
- BERKOVITCH, N. (1997) "Mothering as a national mission: the construction of womanhood in the legal discourse in Israel", in: *Women's Studies International Forum* 20(5/6): 605-620.
- BORDO, S. (1999) "Feminism, Foucault and the Politics of the Body", in: J. Price and M. Shildrick (eds.) *Feminist Theory and the body, A Reader*. Cambridge: The University Press, Edinburgh University press.
- BUTLER, J. (1997) "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", in: Conoby Katie, Nadia Medina and Sarah Stanbury (eds.) *Writing on the Body*. New York: Columbia University Press.
- CASQUETE, J. (2006) *The power of demonstrations. Social Movement Studies*, 5 (1), 45-60.
- COCKBURN, C. (2007) *From Where We Stand: War, Women's Activism and Feminist Analysis*. London: Zed Books.
- COLLINS, R. (1990) "Stratification, emotional energy, and the transient emotions", in: T. D. Kemper (ed.) *Research agendas in the sociology of emotions* (pp. 27-57). Albany: SUNY Press.
- CRESWELL, J. W. (1998) *Qualitative inquiry and research design choosing among five traditions*. California: Sage Publications.
- DELLA PORTA D., DIANI M. (2006) *Social Movements*, 2nd edition [1999], Oxford/Malden, MA: Blackwell.
- ELIOR, R. (2001) "'Present absent', 'still nature' and 'a beautiful maiden that has no eyes': the question of the presence and absence of women in the sacred language, in Jewish religion and in the Israeli reality", in: Atzmon, Y. (ed.) *Will you listen to my Voice?. Representations of women in Israeli culture*. Israel: the Van Leer Jerusalem Institute / Hakibbutz Hameuchad Publishing House.
- EMMETT, A. (1996) *Our Sister's Promised Land – Women, Politics, and Israeli-Palestinian Coexistence*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- GATENS, M. (1997) "Corporeal representation in/and the Body Politic", in: Conoby, K., Medina, N. & Stanbury, S. (eds.) *Writing on the Body*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_ (1999) "Power, bodies and difference", in: J. Price and M. Shildrick (eds.) *Feminist Theory and the body, A Reader*. Cambridge: The university Press, Edinburgh University press.
- GOULD, D.B. (2002) "Life During Wartime: Emotions and The Development of Act Up", in: *Mobilization* 7(2): 177-200.
- GOURDINE, A. K, M. (2004) "Fashioning the body [as] Politic in Julie Dashe's Daughters of the Dust", in: *African American Review* 38(3):499-512.
- GROSZ, E. (1995) *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. New York: Routledge.
- HELMAN S. and RAPOPORT T. (1997) "'These are ashkenazi women, alone, arab's whores, do not believe in god, and do not love israel': Women In Black and the challenge to the social order", in: *Theory and Critique* 10:175-192. (In Hebrew)
- IRIGARAY, L. (1997) "This Sex Which Is Not One", in: Conoby Katie, Nadia Medina and Sarah Stanbury (eds.) *Writing on the Body*. New York: Columbia University Press.
- ISACHAR, H. (2003) *Sisters in Peace: Feminist Voices of the Left*. Tel-Aviv: Resling Publishing.
- JONES, K. B., (1990) "Citizenship in a woman-friendly polity", in: *Signs*, 15:781-812.

- KLANDERMANS, B. and ROGGEBAND, C. (eds.) (2007) *Handbook of Social Movements Across Disciplines*. New York: Springer.
- KOLMAR, Wendy K., & BARTOWSKI, Frances (1999) "Lexicon of the Debate", in: Kolmar, W. & Bartowski, F. (Eds.), *Feminist Theory: A Reader*. Blacklick, Ohio: McGraw Hill.
- KOTEF, M. and AMIR, M. (2007) "(En)Gendering checkpoints: Checkpoint Watch and the Repression of Intervention", in: *Signs* 32(4): 973-996.
- LEMISH, D. & BARZEL, I. (2000) "'Four Mothers', the womb in the public sphere", in: *European Journal of Communication* 15(2):147-170.
- LEVI-STRAUSS, C. (1981) *The naked man: introduction to the science of mythology*. London: Jonathan Cape.
- MARSHALL, H. (1996) "Our bodies ourselves: Why we should add old fashioned empirical phenomenology to the new theories of the body", in: *Women's Studies International Forum*, 19 (3): 253-265.
- MELUCCI, Alberto (1985) "The Symbolic Challenge of Contemporary Movements", in: *Social Research*, 52(4): 199-226.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*. Cambridge: University Press.
- OUTRAM, O. (1989) *The body in the french Revolution: sex, class, and political culture*. New Haven: Yale University Press.
- PARKINS, W. (2000) "Protesting Like a Girl: Embodiment, Dissent and Feminist Agency", in: *Feminist Theory* 1 (1): 59-78.
- PETERSON, A. (2001) "The Militant Body and Political Communication: The Medialization of Violence", in: *Contemporary Political Protest: Essays on Political Militancy*, Aldershot: Ashgate. 69-101.
- ROSE, G. (1999) "Women and Everyday Spaces", in: J. Price & M. Shildrick (eds.) *Feminist Theory and the body, A Reader*. Cambridge: The University Press, Edinburgh University press.
- SASSON-LEVY, O. & RAPOPORT, T. (2003) "Body, Gender and Knowledge in Protest Movements: The Israeli Case", in: *Gender and Society* 17(3): 379-403.
- SAWER, M. (2007) "Wearing your Politics on your Sleeve: The Role of Political Colours in Social Movements", in: *Social Movement Studies* 6(1): 39-56.
- SHADMI, E. (2000) "Between Resistance and Compliance, Feminism and Nationalism: Women In Black in Israel", in: *Women's Studies International Forum* 23(1):23-34.
- SOMERVILLE, M. (2004) "Tracing bodylines: the body in Feminist poststructural research", in: *International Journal of Qualitative Studies in Education*. 17(1): 47-63.
- SPRADLEY, J. P. (1980) *Participant observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- STRAUSS, A. (1987) *Qualitative analysis for social scientists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SUTTON, B. (2007) "Poner el Cuerpo: Women's Embodiment and Political Resistance in Argentina", in: *Latin American Politics and Society*. 49(3): 129-162.
- \_\_\_\_\_ (2007a) "Naked Protest: Memories of Bodies and Resistance at the World Social Forum", in: *Journal of International Women's Studies* 8 (3): 139-148.
- TURNER, V. (1969) *The ritual process: structure and anti-structure*. New York: Aldine.
- YANG, G. (2000) "Achieving emotions in collective action: Emotional processes and movement mobilization in the 1989 Chinese student movement", in: *The Sociological Quarterly*, 41 (4), 593-614.
- ZUCKERMAN-BARELI, C. and BENSKI, T. (1989) "Micromobilization processes and preconditions for the emergence of protest movements: the case of Parents Against Silence", in: *Megamot* 32(1):27-45. (Hebrew).

#### Citado.

BENSKI, Tova (2012) "El cuerpo de las mujeres como un mensaje político vivo: el cuerpo individual y colectivo en las vigiliass de las Mujeres de Negro en Israel" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad – RELACES*, Nº10, Año 4. Diciembre 2012 - Marzo 2013. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 11-23. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/221>

#### Plazos.

Recibido: 21/11/2012. Aceptado: 28/11/2012.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.  
Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 24-29.

## Estilo de vida, estilo de muerte y arenas religiosas\*

*Lifestyle, death-style, and religious arenas*

**Profesor Douglas J. Davies\*\***

Departamento de Teología y Religión, Universidad de Durham, Inglaterra.

[douglas.davies@durham.ac.uk](mailto:douglas.davies@durham.ac.uk)

### Resumen

En este trabajo deseo extender el debate para abarcar el tema de la muerte como tópico que yace en el centro de la mayoría de las grandes tradiciones religiosas del mundo y su presencia local en ritos fúnebres. Acercarnos a la muerte de esta manera proporciona un medio para expresar los valores centrales de una sociedad y, por ello, expresar también similitudes y diferencias entre sociedades. El presente trabajo no hace más que elevar algunas posibles áreas para futuras discusiones sobre las comparaciones de los tipos de muertes en lo global-local como arenas de expresión cultural de la existencia humana. Como se sostiene al final de este trabajo, la sabiduría cultural es, tal vez, un concepto que puede servir en nuestras discusiones en marcha sobre las interfaces entre las dinámicas globales y locales de estilos de vida y estilos de muerte, donde la muerte nos ofrece una ventana ante nuestros grandiosos y pequeños mundos.

**Palabras clave:** muerte; arenas religiosas; cultura; sacrificio; muerte asistida

### Abstract

In this paper I want to extend the debate to embrace the theme of death as a theme lying at the centre of most of the great world religious traditions and their local presence in funerary rites. Approaching death in this way provides a significant medium of expressing the core values of a society and, therefore, of expressing similarities and differences between societies. This paper does no more than raise some possible areas of future discussion on the global-local comparisons of types of death as arenas of cultural expression of human existence. As argued at the end of this paper, cultural wisdom is, perhaps, a concept that can serve well in our ongoing discussions of the interface between the global and local dynamics of lifestyle and death-style, where death offers us a window upon our great and little worlds.

**Keywords:** death; religious arenas; lifestyle; culture; sacrifice; assisted dying

\* Traducción del inglés: Katrina Salguero Myers. Revisión técnica: Adrián Scribano.

\*\* Profesor en Estudios de Religión en el Departamento de Teología y Religión de la Universidad de Durham. Es especialista en historia, teología y sociología de la muerte. Sus campos de especialidad también incluyen la antropología, el estudio de la religión, los rituales y creencias que rodean los ritos funerarios y la cremación en el mundo, y el mormonismo. Sus áreas de interés en la investigación incluyen identidad y creencias, y el liderazgo anglicano. Es bachiller en Artes en el Colegio Universitario de St. John, Universidad de Durham, y Doctor en la Universidad de Nottingham. Obtuvo luego el Master y el Doctorado en Letras de la Universidad de Oxford, y ha sido galardonado como Doctor Honoris Causa en Teología de la Universidad de Uppsala, Suecia. Entre otros libros, es autor de *Emotion, Identity, and Religion: Hope, Reciprocity, and Otherness*. Oxford University Press. 2011.

## Estilo de vida, estilo de muerte y arenas religiosas

### Introducción

El tema de la globalización, ahora central para muchas disciplinas académicas, involucra múltiples y diferentes abordajes, desde lo político, lo económico, el género, así como en términos de desarrollo social y bienestar. Muchos reconocen las dinámicas relaciones que existen entre temas globales y locales, siendo las religiones un área de significancia real dada su presencia universal así como sus manifestaciones locales distintivas.

En este trabajo deseo extender el debate para abarcar el tema de la muerte como tópico que yace en el centro de la mayoría de las grandes tradiciones religiosas del mundo y su presencia local en ritos fúnebres. Acercarnos a la muerte de esta manera proporciona un medio para expresar los valores centrales de una sociedad y, por ello, expresar también similitudes y diferencias entre sociedades. El presente trabajo no hace más que mostrar algunas posibles áreas para futuras discusiones sobre las comparaciones de los tipos de muertes en lo global-local, como arenas de expresión cultural de la existencia humana.

Este enfoque sobre la muerte refleja mi rol como Director del "Centre for Death and Life Studies"<sup>1</sup> en la Universidad de Durham en Inglaterra, y también refleja uno de mis intereses académicos de larga data sobre el lugar de la muerte y el rol de su ritualización como expresión y manejo de esquemas de valores centrales de diferentes sociedades. La muerte, los lenguajes que la expresan, y los valores básicos por ella mediados, nos llevan al corazón de una sociedad, revelando historias y tradiciones religiosas, así como factores ideológicos, científicos y transformaciones en la medicina. No menos importante es el rol de los ritos de muerte al servicio de regímenes políticos e ideológicos, como lo revelan los conceptos que llevan incorporados en sí mismos a la muerte, como el sacrificio, el martirio y el geno-

cidio; tanto como las transformaciones en las actitudes hacia la muerte dentro de los momentos contemporáneos de cambio social, como en el suicidio médico asistido o en la muerte asistida en sociedades de consumo marcadas por el individualismo y la elección. En términos intelectuales, el enfoque sobre la muerte es inevitable dado el rol que está tiene como fuerza al interior de las religiones, su racionalidad y funcionalidad aparente. Esto, en tanto las religiones parecen servir como medios importantes para hacer frente a la muerte como una de las principales limitaciones a la vida y a su significado.

### Dominios públicos y privados

Comienzo mi discusión con la consideración teórica de que la división entre la vida privada y la acción pública es uno de los aspectos de clasificación cultural más interesantes. Es una reflexión de la manera en que cada sociedad enfrenta la clasificación cultural del yo y de muchos otros fenómenos, incluyendo la casa donde vivimos, los edificios públicos y los espacios que usamos en la vida diaria. En este acercamiento, sostengo que el estilo de vida está asociado con lo que llamamos "estilo de muerte", y la naturaleza de esa asociación es muy importante para cualquier comprensión de la identidad general de una cultura. Puede parecer extraño usar la frase "estilo de muerte" pero es una manera valiosa de traer los temas de la muerte y de la vida a través de una simple vinculación de frases.

Lo que presentamos al mundo ha ido adquiriendo cada vez más importancia en los años recientes, a la par de una cultura de las celebridades que ha crecido con alcances inmensos en los mundos mediáticos del entretenimiento y los deportes. Qué aspectos son presentados en la arena pública es, como bien sabemos, un tema candente de debate sobre la noción de religión, especialmente en temas de identidades religiosas manifestadas o no mani-

<sup>1</sup> "Centro de Estudios sobre Muerte y Vida". <http://www.dur.ac.uk/cdals/> (Nota del Editor).

festadas por políticos en muchos países. En el Reino Unido a ningún político se le ocurriría discutir un tema religioso como el “born again” (“nacer de nuevo”), de la forma en que esto sí es posible en los Estados Unidos. Ser “nacido de nuevo” en el Reino Unido podría ser un problema para muchos votantes, mientras que en Estados Unidos podría servir como distintivo de autenticidad.

En los términos de lo que puede o no ser dicho como parte de una adecuada “presentación del self”, las culturas varían enormemente. Resulta interesante, por ejemplo, que mientras muchos políticos podrían estar interesados en el “amor” como una fuerza en la vida familiar, ese tema rara vez aparece en el discurso público. El dinero y la riqueza ofrecen otras dimensiones que influyen en el sentido del sí mismo. Menciono estos indicadores generales porque el amor y el sexo, la religión y el dinero, se emparentan con la “muerte” como las formas elementales de la existencia humana, todas ellas encapsuladas y ponderadas a través de los densos recursos de las teorías antropológicas de la reciprocidad, y todas ellas también parte de la forma última de religión.

### Mérito

En el corazón de la tradición Judeo-Cristiana-Islámica estos factores influyen en la identidad última del ser humano, muchas veces incluso involucrando una vida futura, un “más allá”. Todas ellas están atravesadas en la producción de méritos, un concepto que creo es uno de los rasgos universales de la religión, especialmente cuando el “mérito” es abordado en un sentido teorético como un bien asociado a obtener la salvación. En las tradiciones de base hindú todos los elementos influyen en el karma y en su poder de generar identidades post-mortem (Davies, 2002: 53-80). Entender la valoración de la muerte en una sociedad es entender el sentido de la vida y la manera en que sus valores centrales están modelados. Las ideas sobre el mérito se vinculan con el valor de los individuos y de las cosas que los individuos hacen, ya sea cuando obedecen reglas sociales y ganan elogio (aprobación), o también cuando desobedecen esas reglas y reciben culpa (desaprobación). Aquí, las ideas de la muerte como medio para obtener méritos adquieren especial importancia, incluso aunque la manera en que cada sociedad, comunidad local o familia pueda describir ese mérito varíe enormemente.

Históricamente, y por ejemplo dentro del contexto Cristiano, el martirio juega un rol poderoso

y ayuda a explicar el uso de la palabra “arena” en el título de este trabajo, dadas las ideas populares cristianas de los fieles creyentes que murieron en los primeros siglos del cristianismo y cuyas narrativas se asocian a “la arena romana”. La muerte era testimonio o testigo de la fe. Tal muerte también emulaba la muerte sacrificada de Jesús, que se entiende como el medio para la salvación. Su vida y su muerte involucran el máximo acto de elaboración de mérito y la base para la salvación de los que no poseen ese mérito. En este sentido la cristiandad es una religión basada en la violencia enfocada en Cristo. Su sangre y la sangre de los mártires como la semilla de la iglesia, crearon una institución global, la Iglesia, cuya gramática del discurso está basada en la santa violencia del sacrificio. Algunos teólogos llevarían esa violencia de regreso a lo que los cristianos llaman Antiguo Testamento, tanto en *Yahweh*, el Señor como un varón de Guerra (Éxodo 15:3) o en una tradición donde Abraham puede estar preparado para sacrificar a su propio hijo, Isaac —un episodio que algunos creen indicador de la práctica temprana del sacrificio de niños en el antiguo Israel.

En los antiguos templos de Israel corría la sangre, aunque incluía tanto la sangre de animales sacrificados como, hasta el día de hoy, la circuncisión de bebés varones, ambas causas de la sangre pactada: lo que algunos ven como continuación simbólica del sacrificio de bebés (Glick, 2005). Eso puede parecer lejano a los creyentes de muchas tradiciones religiosas hoy, que son asesinados por su fe; pero es todavía el fenómeno de la muerte lo que enuncia profundos valores que son expresados y compartidos.

En el Reino Unido, por ejemplo, esta imagen de la muerte en la arena fue capturada a finales del Siglo XIX como una canción desarrollada por un ex misionero a Siberia, James Steven Stallybrass (1826-1888) en un texto llamado “Los mártires de la Arena”, popularizado por el compositor Laurent de Rille y cantado por cientos de coros vocales masculinos por toda Gran Bretaña por un siglo o más. De hecho, recuerdo tal canto cuando era un niño en Gales en los ‘50 y ‘60. En la letra: “Gran César, con nuestro aliento moribundo, te aclamamos”. Los mártires reconocen el poder del César de matar y aun así alzan su voz en oración y culto a Dios, el “gran Señor de la vida y la muerte”. Oyen “con un desafío calmo, al león y a la hiena rugientes, pronto a ser nuestra tumba viviente”. Ven al tigre y la pantera “en su furia mientras vienen locamente saltando”. Cantan: “¡Es la hora de la dulce compensación!

Escucha nos recibe desde la eternidad; ahora viene la anhelada salvación, ahora atardece el día de la libertad". De nuevo cantan "Dios de los mártires y los esclavos, Oh Cristo que ha triunfado sobre la muerte, Ven oh, Ven a tu sufrientes Santos a salvar". Luego toman su último respiro mientras su vida-sangre se vuelca y el día se oscurece en la noche. Ellos cantan "Oh Dios viviente, para ti nuestras almas sufren, y la muerte es el atardecer de la luz sin fin".

Aquí el lenguaje del martirio captura e idealiza una actitud que, siglos antes, fue conocida en la revuelta macabea de los judíos, un evento que albergaría la ascensión en Israel de las creencias en la resurrección como basamento para la posterior creencia en la resurrección de Jesús. Este lenguaje del martirio se fijó luego en el Nuevo Testamento en la pasión y crucifixión de Cristo, en la lapidación de Esteban, con la posterior tradición de los mártires proveyendo lo que podríamos llamar una honda fuente de potencial inspiración al mundo, que estaría disponible para futura referencia y aplicación, incluyendo la Cruzadas Cristianas contra el Islam entre los siglos XI y XIII.

Otra versión de la muerte aparece en la interacción de los cristianos entre sí, y de ellos con los judíos, donde la violencia y la muerte como herramienta ha jugado también su parte con efectos devastadores. Los católicos han torturado y quemado a los protestantes, y viceversa. Al mismo tiempo ambos han cazado brujas y herejes, y han intentado salvar sus almas a través de la tortura de sus cuerpos. En tales contextos el lenguaje de la muerte, y ésta como medio, han sido usadas para el aparente bien superior del alma. En el siglo XIX en Estados Unidos, Mark S. Schantz (2009) ha sostenido que fue la misma creencia Cristiana en la vida después de la muerte y en la gloria de la muerte que la antecede, que iniciaron a ambos bandos en la Guerra Civil Americana.

En el Siglo XX la nación Cristiana de Gran Bretaña fue veloz en invocar el tema del sacrificio para la Gran Guerra de 1914-1918 y para la Segunda Guerra Mundial de 1939-1945. Jon Davies en su importante estudio ha demostrado cómo la idea del Nuevo Testamento sobre el tema de "el amor superior" fue rápidamente utilizado como interpretación del servicio militar y la muerte (1995). Este tema, fue sacado del Evangelio de San Juan y del texto "nadie tiene un amor mayor que éste: que uno dé su vida por sus amigos" (Juan 15:13). Identificaba así a los soldados muertos con Jesús, de tal manera

que ayudara a dar sentido a las terribles muertes producidas en batalla. Algunos ven estas guerras, especialmente la Guerra de 1914-1918, como llevando grandes dudas sobre la creencia en el infierno en Europa Occidental. Jon Davies va hasta el punto de ver esta interpretación de la muerte de Jesús como ayudando a crear lo que él llama Euro-Cristiandad.

Tales ideas de auto sacrificio también se encuentran en otras tradiciones como el Islam, que otros ven también en las Cruzadas, y emparentados tanto con o sin voluntad a ciertos contextos de conflicto contemporáneo. Aquí el valor otorgado a la vida y a la muerte, al estilo de vida y al estilo de muerte, aparece nuevamente. El martirio reaparece como primer acto de sumisión y de fe, y como medio para entrar al paraíso y sus recompensas, tal como Nerina Rustomji ha explorado en su estudio *El jardín y el fuego: el Cielo y el Infierno en la Cultura Islámica* (2009).

Hay un último estudio en este breve comentario sobre la muerte, la guerra, y los valores centrales al cual llamo la atención, y se trata del de Carolyn Marvin y David Ingle (1999) y su argumento de que el patriotismo en los norteamericanos funciona como una forma de religión civil fundada en el sacrificio de la sangre y la muerte periódica de sus soldados, simbolizados como hijos, como medio para la unificación de la gente de su tierra. Mientras una aseveración de tal fuerza probablemente sorprendería a muchos lectores comunes de Estados Unidos, lleva a un enfoque nítido de la poderosa naturaleza de la muerte de los soldados a servicio de su país y sus objetivos en el mundo. También resalta la diferencia entre un análisis teórico de una situación social y la manera en que los miembros ordinarios de una sociedad pueden pensar sobre su propia forma de vida y de muerte. Hablando teóricamente, ser muerto como soldado de su país o como mártir de su fe revela una fuerte "presentación del sí mismo" como miembro de una comunidad en la cual el "mérito" se obtiene en y a través de actos de obediencia. Tal "mérito" puede tomar la forma de honores sociales o militares, o del sentido de orgullo en la familia de un soldado.

### Muerte asistida

De estas formas politizadas y sacrificiales de la muerte, giramos ahora hacia un aspecto bastante diferente, que es a la del deseo de un suicidio asistido o una muerte médicamente asistida. Hoy en día en algunas sociedades, y Gran Bretaña es una de

ellas, se escucha una nueva voz que trata sobre el particular tema de la muerte asistida. Aquí se trata de la voces individuales que se levantan, aunque en el Reino Unido son voces que reúnen un fuerte apoyo popular. Mientras las personas van adquiriendo mayor control sobre sus vidas a través del cuidado médico, y a través también de cierta riqueza personal; y mientras pueden ser vistas a las personas sobrevivir a edades mayores, hay una cierta ansiedad desarrollándose entre aquellos que no desean envejecer y desarrollar enfermedades que les quiten su dignidad como personas.

Desean, de alguna manera, estar en control de su muerte tanto como lo han estado en algunos momentos de sus vidas. Esto conduce al debate hacia cómo ellos pueden ser asistidos para morir si resultan estar incapacitados. Sin embargo, esto pone a los médicos en la difícil situación de terminar con la vida y no de sostenerla, como su trabajo profesional normalmente les pide. Aquí vemos claramente el rol de la muerte como índice de valores culturales, pero también de posibles choques entre un número significativo de personas comunes, médicos, y políticos que en Gran Bretaña actualmente no apoyan la muerte asistida. Muchos elementos religiosos y éticos también rodean esta pregunta sobre la muerte asistida. De hecho, los mismos nombres utilizados para captar la idea muestran los problemas que en ella anidan. La frase “suicidio asistido” hace eco de la idea de suicidio que muchos grupos cristianos han considerado un pecado mortal. Pero incluso cuando este principio religioso se transforma y cambian las ideas legales asociadas a él, la idea de suicidio a menudo aún conlleva fuertes valores negativos: emerge la culpa en lugar de la meritoria muerte de los soldados. “Muerte asistida” en cambio, trata de alejar la idea del suicidio, y agudizar la dignidad o el sentido positivo de identidad de la persona que puede desear que su vida sea llevada a un final por razones de sufrimiento insoportable o por alguna enfermedad que paraliza el cuerpo. El Servicio Nacional de Salud está muy preocupado por el tema de la muerte y el cuidado de personas en el final de su vida, en el curso normal de eventos de enfermedad y vejez.

Un aspecto notable del rol del Servicio Nacional de Salud ha sido su reciente deseo de hablar de “espiritualidad” como un aspecto de la vida que necesita ser provisto a las personas que se acercan al final de sus vidas. Esta palabra “espiritualidad” se usa de tal manera que se aleja de cualquier idea religiosa específica sobre la fe o devoción de un individuo, y refiere a una preocupación por la profundi-

dad y el sentido de la vida de una persona y sus relaciones, ya sea que pertenezcan o no a alguna religión formal o sea que no tengan persuasión religiosa alguna. En otras palabras, ha surgido una especie de espiritualidad basada en el cuidado de la salud que hace del tema del significado y sentido de la vida una parte que concierne a las instituciones públicas<sup>2</sup>.

Este desarrollo hace posible hablar tanto de una “nueva espiritualidad” como de una “nueva secularización”, en el sentido de que esta espiritualidad es generada por profesionales de la salud, en lugar de la espiritualidad tradicional proveída por Iglesias. Esto es muy interesante ya que además hace evidente la pregunta sobre la secularización. En un país de Europa Occidental como Gran Bretaña podemos argumentar que justo en el momento en que la secularización se convierte en un tema candente, el debate completo sobre lo sagrado y lo secular ha sido transformado, por lo menos en parte, en un debate sobre “espiritualidad”. Aquí una “nueva espiritualidad” viene asociada a una “nueva secularización”, porque es esencialmente una institución secular, o al menos religiosamente neutral, la que está manejando la situación, y no las Iglesias y las religiones.

Mucho podría decirse sobre esto en términos de procesos sociales de cambio, pero sencillamente voy a concluir este trabajo corto y especulativo sugiriendo que este estatus curioso de una forma institucionalizada de espiritualidad puede ser vista como una forma de sabiduría cultural. Mientras esta espiritualidad radica firmemente en la arena pública del Servicio Nacional de Salud, también abarca las hondas cavidades de la vida individual, familiar y privada. La *sabiduría cultural* es, tal vez, un concepto que puede servir en nuestras discusiones en marcha sobre las interfaces entre las dinámicas globales y locales de estilos de vida y estilos de muerte, donde la muerte nos ofrece una ventana ante nuestros grandiosos y pequeños mundos.

<sup>2</sup> Ya existe una enorme literatura sobre este tema. Ver, por ejemplo: Cook, Powell y Sims (2009)

## Bibliografía

COOK, Chris; POWELL, Andrew and SIMS, Andrew (2009) *Spirituality and Psychiatry*. London: Royal College of Psychiatry Publications.

DAVIES, Douglas J. (2002) *Anthropology and Theology*. Oxford: Berg.

DAVIES, Jon (1995) *The Christian Warrior in the Twentieth Century*. Lewiston, New York, Edwin Mellen Press.

GLICK, Leonard B. (2005) *Marked in Your Flesh: Circumcision from Ancient Judea to Modern America*. Oxford University Press.

MARVIN, Carolyn and INGLE David W. (1999). *Blood, Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag*. Cambridge University Press.

RUSTOMJI, Nerina (2009) *The Garden and the Fire: Heaven and Hell in Islamic Culture*. New York, Columbia University Press.

SCHANTZ, Mark S. (2009) *Awaiting the Heavenly Country, The Civil War and America's Culture of Death*, Ithaca, New York: Cornell University Press.

### Citado.

DAVIES, Douglas J. (2012) "Estilo de vida, estilo de muerte y arenas religiosas" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, Nº10, Año 4. Diciembre 2012 - Marzo 2013. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 24-29. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/220>

### Plazos.

Recibido: 13/12/2012. Aceptado: 15/12/2012.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.  
Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 30-47.

## Percibir la presencia de los dioses. La danza de posesión en un culto afro-brasileño\*

*Perceive the presence of the gods. The dance of  
possession in an Afro-Brazilian cult.*

**Arnaud Halloy\*\***

Lab.de Antropología y Psicología Cognitiva y Social (LAPCOS), Univ. de Niza Sophia-Antipolis, Francia.  
[arnaud.halloy@gmail.com](mailto:arnaud.halloy@gmail.com)

### Resumen

Los principales acercamientos de la posesión en el candomblé han contribuido a desviar la mirada de los primeros antropólogos de la danza de posesión en tanto tal: unas veces reducida a la expresión de trastornos mentales, a su supuesta función o a su dimensión mitológica. Al adoptar una perspectiva más centrada sobre la performance danzada de los poseídos, en este artículo se busca capturar el mecanismo de la “puesta-en-presencia” de lo divino. Se sostiene que la presencia de las divinidades es el resultado, siempre provisorio, de un “círculo virtuoso” entre las polaridades imaginativa, kinestésica, y emocional de la performance. Se propone un análisis de las técnicas del cuerpo movilizadas en la danza de un orixá en particular a partir de varias propuestas teóricas. Para concluir, se esbozará una teoría perceptual de la danza de posesión, abordada como una forma de percepción social “derivada” focalizada sobre un uso “extra-cotidiano” del cuerpo y de las emociones.

**Palabras clave:** posesión; danza; culto afro-brasileño; religión; cuerpo; emociones

### Abstract

The main approaches in Candomblé possession helped to look away from the first anthropologists dance of possession as such: sometimes reduced to the expression of mental disorders, their supposed function or mythological dimension. By adopting a more focused on the performance of the possessed dance, this article seeks to capture the mechanism of the “put-in-presence” of the divine. It is argued that the presence of the gods is the result, always temporary, of a “virtuous circle” between the polarities imaginative, kinesthetic, and emotional performance. Then we propose an analysis of the technics body mobilized in dance for a particular orixá, from various theoretical proposals. To close, we outline a perceptual theory of dance of possession, taken as one form of social perception “derived”, centred on a use “extra-ordinary” of body and emotions.

**Keywords:** possession; dance; Afro-Brazilian cult; religion; body; emotions

\* Traducción del francés: Dra. Marie Bardet. Revisión técnica: Dra. Ma. Eugenia Boito.

\*\* Es antropólogo, profesor adjunto (“maître de conférence”) de la Universidad de Niza Sophia-Antipolis (Francia) desde 2007. Se graduó en Antropología en la Universidad Libre de Bruselas (Bélgica) y se doctoró en 2005 en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (París-Francia). Después de estudiar un culto afro-brasileño en Bélgica durante su graduación, viajó a Brasil donde realizó el trabajo de campo extensivo en el culto de posesión afrobrasileños Xangô de Recife, en la región del Nordeste de Brasil. Sus principales intereses se orientan a la influencia mutua entre las dimensiones contextuales y cognitivas de la transmisión religiosa, explorando los vínculos estrechos entre la cognición, la emoción, la percepción y los entornos culturales. Sus últimos trabajos se centran sobre las emociones y los sentidos, y su papel específico en el proceso de aprendizaje de la posesión, los sistemas oraculares, el “empoderamiento” de los artefactos y la transmisión “tradicional”.

## Percibir la presencia de los dioses. La danza de posesión en un culto afro-brasileño.

### Introducción

A pesar del interés evidente por el transe de posesión religiosa desde los primeros estudios sobre *candomblé*<sup>1</sup> a fines del siglo XIX, muy pocos entre ellos fueron dedicados a la danza de posesión en tanto sí. Esta constatación, sin duda sorprendente, se explica sin embargo bastante fácilmente si uno se detiene unos instantes sobre las distintas concepciones de la posesión desde el origen de los estudios afro-brasileños. Un primer acercamiento, que domina hasta fines de los años '30 y esencialmente propio de médicos intrigados por el fenómeno del transe (Ramos, 1934, Querino, 1938, Cavalcanti, 1935, Fernandes, 1937), concebía la posesión esencialmente como una manifestación de estados psicopatológicos similares a la histeria u otras perturbaciones mentales tales como "estados somnámbrulos, hipnóticos, oníricos, esquizofrénicos, con modificación de la conciencia y de la personalidad" (Ramos, 1934: 198). Tal perspectiva médica y patologizante padece sin embargo un serio revés en los años cuarenta con el auge del culturalismo, cuyo precursor y uno de sus principales voceros, en la época, era Melville Herskovits (1943).

Este antropólogo insistió sobre el carácter "normal" del fenómeno de posesión, entendido como conducta culturalmente buscada y valorada, y no como expresión de una supuesta patología mental. Con el giro culturalista, el paradigma dominante ya no era el de la etiología individual, centrada sobre los determinantes psiquiátricos presuntos de la posesión, sino el de la etiología cultural y social apuntando a una mejor comprensión de las relaciones entre posesión y sociedad. Este cambio de paradigma abre el camino a acercamientos llamados culturalista y funcionalista de la posesión percibida ora como expresión de cierta "visión del mundo",

anclada en un corpus mitológico que se muestra a través del cuerpo de los poseídos, ora como la manifestación de relaciones de dominación y/o herramienta de "empoderamiento/empotenciación" ["*empuissancement*"] utilizada para extraerse de ellas (Lewis, 1971). Roger Bastide cuenta sin duda entre los más influyentes representantes de este acercamiento culturo-funcionalista dentro de los estudios afro-brasileños. El Bastide etnólogo insistió sobre la necesidad de detenerse sobre la posesión en tanto "ritual-experiencia vivida" (2000: 218) en pos de "penetrar el propio mundo de los dioses", que asimilaba con una "ópera fabulosa" donde "el transe está regulada por modelos míticos" (Batiste, 2000: 220). Roger Bastide, efectivamente, veía en la danza de las *orixás* una simple repetición de los mitos, y concluía: "la estructura del éxtasis es la misma que la del mito" (Batiste, 2000: 223). Lo que motivaba, en cambio, al Bastide sociólogo, era poner en evidencia el carácter socialmente adaptativo de la posesión que ofrecía a "individuos socialmente marginalizados y discriminados (por motivos raciales, de clase o hasta sexuales) (...) una manera de 'revertir' su baja posición social: tomados por las divinidades africanas, se transformarían en dioses o reyes, 'compensando' así su estatuto inferior" (Goldman, 1987: 92).

Los principales acercamientos de la posesión en el *candomblé*, rápidamente esbozados más arriba, han contribuido a desviar la mirada de los primeros antropólogos de la danza de posesión en tanto tal: unas veces reducida a la expresión de trastornos mentales, a su supuesta función o a su dimensión mitológica, la danza de posesión sigue siendo una "caja negra" cuyos engranajes performativos y cognitivos quedan hasta hoy aun mayormente inexplorados.

Al adoptar una perspectiva más centrada sobre la performance danzada de los poseídos, bus-

<sup>1</sup> La denominación "*candomblé*" designa las diversas modalidades de cultos de posesión dedicados a los *orixás*, deidades de origen africano en Brasil.

caré capturar los engranajes de la “puesta-en-presencia” de lo divino. Defiendo el hecho de que experimentar [ressentir] la presencia de las orixás, divinidades africanas del candomblé, se apoya sobre un agenciamiento singular entre varias categorías de índices perceptuales. Para expresarlo de manera más metafórica, la presencia de las divinidades es el resultado, siempre provisorio, de un “círculo virtuoso”<sup>2</sup> entre las polaridades imaginativa, kinestésica, y emocional de la performance. La polaridad imaginativa remite a la dimensión evocadora de la performance, es decir al conjunto de las inferencias que es capaz de suscitar en el espectador. La polaridad emocional hace referencia a los estados emocionales —o, para ser más precisos, a los cambios somáticos de índole emocional— asociados a la posesión. La performance de los poseídos puede ser el objeto de una evaluación consciente por parte de los miembros del culto —en particular de los expertos religiosos— que se dedican, entre ellos, a abundantes comentarios y críticas a posteriori de los episodios de posesión. Pero lo que nos va a interesar en primer lugar, es la manera que tiene la danza de orientar las miradas y lo experimentado [les ressentis], la mayor parte del tiempo sin que los actores se den cuenta. Sea consciente o inconsciente, explícita o implícita, tal apreciación, en el sentido evaluativo y afectivo del término, resulta siendo determinante a la hora de instaurar y perseguir la interacción con el/los poseído/s, en tanto permite decidir de la autenticidad de la posesión, de su intensidad y calidad, pero también de lo que deja ver, pensar o experimentar [ressentir].

Tras una breve descripción del culto estudiado y del lugar que la posesión ocupa en él, abarcaré su dimensión simbólica, es decir los criterios y expectativas culturales movilizados en su apreciación por los miembros del culto. Estos primeros datos corresponden a la polaridad “imaginativa” o cognitiva del modelo sugerido. Propongo luego un análisis de las técnicas del cuerpo movilizadas en la danza de un orixá en particular a partir de varias propuestas teóricas sacadas del estudio comparativo de Eugenio Barba (1999, 1993) desarrolladas en el marco de su teatro antropológico. Mostraré como varios de los principios corporales que observa Barba en numerosas tradiciones teatrales y coreográficas en el mundo se vuelven a encontrar en la danza de posesión de las divinidades del culto estudiado.

Aun así, la dimensión puramente kinestésica de los poseídos no permite, por sí sola, poner de manifiesto la presencia de los dioses en el cuerpo de su “materia”<sup>3</sup> (*materia*). La operación de estas técnicas del cuerpo tiene *necesariamente* que apoyarse sobre el reconocimiento de estados emocionales propios de la posesión. Para concluir, esbozaré una teoría perceptual de la danza de posesión, abordada como una forma de percepción social “derivada” focalizada sobre un uso “extra-cotidiano” del cuerpo y de las emociones.

### El culto Xangô de Recife y la posesión

Este trabajo se basa sobre una investigación llevada adelante entre 2001 y 2003 en el Xangô de Recife, un culto iniciático de origen Yoruba situado en Recife, capital del estado de Pernambuco en el nordeste brasileño. El Xangô, también llamado *candomblé nagô de Recife* por sus miembros, es una de las principales modalidades de culto afro-brasileiro de la ciudad, cuya génesis remonta hacia fines del siglo XIX, periodo de abolición de la esclavitud en Brasil, como también de nacimiento de prestigiosas casas de culto en Salvador de Bahía y Recife.

La posesión religiosa constituye uno de los cuatro pilares de la liturgia del Xangô, basada en un comercio con los dioses que debe ser mantenido y renovado sin cesar<sup>4</sup>. Experiencia de lo divino totalmente singular, la posesión se distingue por su carácter ambivalente, a la vez en tanto experiencia encarnada, ubicada en “la intimidad de los músculos” del poseído, como decía Roger Bastide, y en tanto acontecimiento ostentativo y altamente convencional, que refleja la diversidad de los idiomas culturales y de las expectativas en cuanto a su forma y su contenido (Halloy 2012). Esta doble faceta de la posesión es aun más visible en el culto Xangô ya que se valora particularmente en él la individualización de la performance de los dioses y la expresión de emociones intensas por parte de los orixás.

Cada iniciado del Xangô se ve asignada por lo menos dos orixás: el orixá-de-cabeça (lit. ‘orixá-de-cabeza’) et le juntó ou adjuntó, (el que le está “adjuntada”). Se ve por otra parte obligado a regalar, en la medida —y muchas veces a la altura— de sus capacidades financieras, un sacrificio anual a cada uno de ellos. Aun si todo iniciado es potencialmente

<sup>2</sup> Debo esta idea a las sugerencias de Julien Bruneau, bailarín y coreógrafo belga, cuya experiencia y cuyo conocimiento de la danza fueron una ayuda preciada en la fase final de redacción de este artículo.

<sup>3</sup> Así es como se designa en general al poseído —o más bien a su cuerpo, la contraparte material de los orixás— en el momento de la posesión.

<sup>4</sup> Los otros tres pilares son la iniciación, el sacrificio animal y el oráculo.

un candidato para la posesión, esta no es ni una condición, ni una consecuencia obligatoria de la iniciación, aun si el “nacimiento” —entender con esto la primera posesión— del *orixá* no deja de ocurrir en durante ese evento. Sus ocurrencias de mayor frecuencia se encuentran durante las fiestas públicas organizadas en honor a los *orixás* (*toques*), durante las ceremonias privadas tales como los sacrificios (*obrigação*) o los baños de ‘hojas’ (*amasf*) con meta profiláctica, que forman el esqueleto ritual de la iniciación. Si se considera que cada templo cuenta entre algunas decenas y varios centenares de individuos, y que los iniciados tienen la costumbre de participar de las fiestas públicas tanto como de las ceremonias privadas de los templos (*terreiros*) afiliados, las oportunidades de observar la posesión y de, potencialmente, serlo, son muchas.

En todos los casos, el contexto de ocurrencia de la posesión tiene un papel determinante en la decisión de alentar o, al contrario, de reprimir la “manifestación” (*manifestação*) de la divinidad. Los tratamientos del cuerpo y la respuesta colectiva pueden diferir así fuertemente entre una situación y otra. En este apartado, voy a restringir el análisis a un episodio de posesión en un contexto ritual. Es durante tales episodios que los *orixás* se expresan a través de la danza, y que su performance se encuentra apreciada y evaluada por los miembros del culto.

### La dimensión simbólica de la danza de la posesión

La dimensión simbólica de la danza de los *orixás* corresponde al idioma de la posesión, es decir al conjunto de las referencias explícitas movilizadas a la hora de evaluar el comportamiento de los *orixás*. Este idioma es frecuentemente explicitado en toda una serie de comentarios por parte de los miembros con mucha experiencia y de los dignatarios religiosos, tras episodios de posesión. Esta exégesis espontánea se refiere la mayoría de las veces a la prestación de tal o cual *orixá*, apreciada en función de la distancia, positiva o negativa, que lo separa del comportamiento “arquetípico” “archétypal” (Segato 1995) esperado. En caso de brecha positiva, la distancia entre el comportamiento observado del *orixá* y su representación arquetípica se encuentra valorizada, llevando a una apreciación del tipo: “¡Estoy enamorada de su Oxum<sup>5</sup>!”, “¡Su Yansã<sup>6</sup> es un espectáculo!”, “¡Tiene un muy lindo Xangô<sup>7</sup>!” en es-

te caso, los criterios y las expectativas culturales no son explicitados, y la apreciación de la performance sólo moviliza un trabajo cognitivo mínimo: descansa ante todo sobre una *impresión*, un sentimiento<sup>8</sup> alimentado por el impacto emocional positivo de la prestación. En caso de brecha negativa, en cambio, el individuo no se contenta con una impresión general, sino que va a subrayar lo que estima inadecuado o inapropiado en el comportamiento observado. Así fue como una madre-de-santo comentó en torno a una Oxum a quien le gustaba reír: “No sé por qué esta Oxum se ríe tanto... ¿para mostrar sus dientes?”, o también, en torno de un Orixagã<sup>9</sup> particularmente fogoso que levantaba a las personas del suelo cuando las saludaba: “¿Es Oxalá o Hulk”. En todos los casos, la conducta apreciativa de los miembros del Xangô frente a la performance de los dioses, sea o no objeto de una explicitación, no corresponde a una evaluación racional que mediría el grado de conformidad con normas o predicados, sino que traduce ante todo la respuesta afectiva de la distancia que se percibe en relación con algunas expectativas<sup>10</sup>. Si tales comentarios —muchas veces ácidos e irónicos— son muy corrientes, quedan en general bastante elípticos, callando los criterios “por defecto” que componen la evaluación del comportamiento de los *orixás*. En situación de entrevista, sea con novatos o con especialistas religiosos, me enfrenté más de una vez con la misma dificultad de explicitación a la hora de describir la danza de los dioses. La mayor parte del tiempo, las personas entrevistadas preferían remitirme a mis propios recuerdos, sin explicitar por ello lo que les diferenciaba.

¿Será entonces que tenemos que concluir que la apreciación de la danza de los *orixás*, sea positiva o negativa, no se apoya sobre ningún criterio objetivable? La respuesta es, como ya fue sugerido, claramente negativa. El carácter elíptico de las descripciones y el énfasis de la dimensión afectiva de la apreciación no resultarían de la ausencia de criterios de evaluación, sino más bien del desafío que representa su explicitación en situación de entrevista. Existe efectivamente una fuerte tensión entre el trabajo cognitivo exigente que implica la explicitación de criterios de evaluación y la *inmediatez* y la *evidencia* de la *impresión* que deja la observación de todo *orixá*. Tal instantaneidad perceptual, contras-

<sup>5</sup> Deidad de las aguas dulces, también arquetipo femenino de la sensualidad y de la fertilidad.

<sup>6</sup> Deidad de las tormentas y guardiana de los cementerios.

<sup>7</sup> Deidad del trueno y marido mitológico de Oxum y Yansã.

<sup>8</sup> El término inglés “feeling” sería aquí más adecuado...

<sup>9</sup> Orixagã est un Oxalá jeune, Oxalá étant une divinité démiurge, considérée comme le père de tous les *orixás*.

<sup>10</sup> Para un desarrollo de este acercamiento del actitud apreciativo, ver Schaeffer (2000).

tando con la cognición consciente, remite a la dimensión “subterránea” del funcionamiento cerebral hoy en día evidenciado por las neurociencias cognitivas. Lo que sugiero aquí, es que la actitud apreciativa de la danza de los *orixás* se apoya sobre un *sentimiento* o *feeling* emanado de la percepción de una serie de indicios o eslabones perceptuales que no acceden necesariamente al pensamiento consciente y reflexivo. Tales indicios, en el caso de la danza de los *orixás*, serían principalmente de dos órdenes. Una primera serie de indicios informan de la “conducta motriz<sup>11</sup>” (Parlebas 1994) propia de cada *orixá*, y otra de estados emocionales inherentes a la performance de los dioses. Estas dos formas de percepción social<sup>12</sup> –senso-motora y emocional– tienen la particularidad de “resonar” en el observador a través de un sistema llamado “sistema espejo”, que consiste en imitar “interiormente” los movimientos y las emociones del otro<sup>13</sup>. Una vez más, estos procesos mentales operan de manera mayormente automática, más acá de la consciencia, y dan lugar a perceptos que se imponen al observador. Recientemente, Michael Graziano (2010) sugirió que este proceso de imitación interior de las acciones y emociones del otro tendría como principal función la de enriquecer la representación de otro con lo que la percepción es capaz de despertar en el observador. En consecuencia, la naturaleza misma de las informaciones –esencialmente *percepciones*– que componen la actitud apreciativa de la danza de los *orixás* no facilita la explicitación de los criterios o predicados “objetivos” que la sostienen/subtienden.

Una segunda dificultad para la explicación de los criterios de evaluación, tal como lo mencionaré de nuevo más tarde, puede provenir de la diversidad de eslabones perceptuales (gestos, posturas, actitudes, mirada, expresión facial, etc.) en la performance del *orixá*, así como de la abundancia y de la diversidad de las inferencias que pueden engendrar (mitológicas, autobiográficas, etc.). Evaluar la danza de los *orixás* corresponde por consecuencia a un verdadero peritaje que se apoya, por una parte, sobre el dominio del idioma de la posesión, y por otro, como lo volveré a detallar en la última parte de este estudio, sobre una verdadera “educación de la atención” (Gibson 1963, Ingold 2001). Para for-

mularlo muy brevemente, se puede decir que la inmediatez perceptual de la performance, asociada con la multiplicidad de las “tomas”<sup>14</sup> potenciales para su evaluación, engendran cierta forma de opacidad cognitiva relativa a los propios fundamentos del juicio, que siguen siendo ampliamente inaccesible para los actores mismos.

Finalmente, la dificultad de objetivación de la actitud apreciativa de los miembros del Xangô puede asimismo haberse encontrado acentuada por la situación de entrevista. Cuando interrogaba en particular a los expertos religiosos sobre lo que había guiado su apreciación de la danza de posesión, inducía un sesgo “abstraccionista” al invitarlos a producir un saber general y abstracto sobre la danza de los *orixás*. Y tal ejercicio de explicitación sistemática y de desapego de las interacciones reales resultó ser particularmente incómodo para la mayoría de las personas entrevistadas. Su competencia cognitiva es sin duda alguna una competencia *en situación*, que se apoya ante todo sobre los relieves perceptuales propios de la performance mientras está desenvolviéndose.

A pesar de estas dificultades, algunos especialistas religiosos se mostraron sin embargo capaces de explicitar una serie de criterios y expectativas en relación con la danza de los *orixás*. Estas expectativas y estos criterios participan directamente de la *identificación* de las deidades. Presento aquí, muy brevemente, los principales resultados.

La iconicidad gestual cuenta sin duda entre los principales apoyos perceptuales de la identificación de los *orixás* durante los episodios de posesión. Cada *orixá*<sup>15</sup> desarrolla en efecto una gestual evocando directamente tal o cual de sus rasgos mitológicos, como lo subraya este joven jefe de culto:

*Ogun* que baila cortando, *Oxóssi* disparando flechas, cazando, *Obaluayé* es un *orixá* más encogido, más viejo, así (Júnior se dobla casi en dos, la espalda encorvada), *Yansã* también baila cortando, pero en su ma-

<sup>11</sup> Parlebas define la “conducta motriz” como la “organización significante del comportamiento motor” (1994 : 27).

<sup>12</sup> Hablamos de percepción social en tanto se trata de una percepción orientada hacia la comprensión de otro, de sus intenciones y emociones.

<sup>13</sup> Para un síntesis sobre el “sistema espejo” y su función en la cognición social, ver entre otros Grèzes & de Gelder (2005) y Gallese & Keysers (2001).

<sup>14</sup> Una “toma” [prise], en el modelo de Bessy y Chateauraynaud, corresponde al “lugar de reunión” entre “las referencias [repères] pertinentes para los agentes humanos y los pliegues producidos por los cuerpos”. La *referencia* [repère], siempre según los mismos autores, son “huellas” inscriptas en el ambiente material mismo y remiten al “espacio de representaciones posibles”. En cuanto a los *pliegues*, designan más bien la dimensión sensible y perceptual de la relación con el ambiente acondicionado, es decir “el pasaje de los cuerpos a los dispositivos como cuando se habla de cosas que se pliegan o no se pliegan a formas de acción o de interpretación.” (1995 : 244-245)

<sup>15</sup> Vuelvo en detalle sobre una excepción a esta regla un poco más adelante.

nera de bailar tu ves la diferencia... *Oxum* ya es algo más indolente [*mimosa*], *Yemanjá* baila de manera más voraz... *Yansã* es una verdadera “tormenta “[*vendaval*]”. (Júnior)

Se observa aquí que la acción misma del *orixá* y/o su simple postura física pueden servir de fuente interpretativa e informar sobre la identificación y la personalidad de cada deidad. Gestos, posturas y actitudes del *orixá* constituyen así la vía privilegiada para una interpretación mitológica y simbólica de la danza de posesión. La evocación de elementos naturales con los cuales los *orixás* son asimilados es recurrente en varios de los individuos interrogados. Para *Yemanjá*, por ejemplo, el *orixá* de las aguas saladas, las ondulaciones que imprime a su pollera tanto como la alternancia entre movimientos suaves y otros más impetuosos, son interpretados en referencia con los “humores” del mar, que puede estar apaciguado o al contrario tumultuoso y agitado. Los gestos vivos y potentes de *Yansã* remitirían a la tormenta y la fuerza asociada con ese acontecimiento natural. La actividad mítica del *orixá*, tal como es el caso de *Ode* y *Ogun*, puede ser considerada como referente para interpretar su danza: *Ode*, el *orixá*-cazador, expresa efectivamente una caza cuando es “manifestado”, mientras *Ogun*, el *orixá*-herrero y dios de la guerra, pelea con una espada en la mano.

Estos rasgos icónicos inscriptos en el cuerpo de los poseídos pueden entrar en resonancia con las referencias mitológicas contenidas en ciertos cantos (*toadas*). No obstante, en la mayor parte de los casos, no existe ninguna correspondencia unívoca entre su contenido y la danza de los *orixás* que se asocian con estos cantos (de Carvalho 1993). En la mayoría de los casos, o bien la traducción proporcionada de los cantos en yoruba es ficcional<sup>16</sup>, e inferida de la performance bailada del *orixá*, o bien el canto es asociado con una secuencia gestual particular sin referencia a su contenido semántico.

Por otra parte, algunos accesorios de danzas vinculados con la identidad mítica de los *orixás*, tales como la espada de *Ogun* y *Yansã* pueden también ser mencionados para describir la danza de los *orixás* en función de sus rasgos mitológicos. Algunos objetos y algunas secuencias gestuales participan por otra parte de un discurso identitario en el

cual el uso –o no– de estos objetos, o la representación –o no– de estas secuencias gestuales durante la performance danzada marca la pertenencia del *orixá* a una “nación” de culto específico.

Tal como lo dejan entender los pocos ejemplos citados hasta ahora, la interpretación de la danza de los *orixás* se basa en una multitud de elementos (gestos, posturas, actitudes, cantos, accesorios) que, articulados entre sí, contribuyen a la identificación, pero también a la individualización de la performance de cada divinidad, fuertemente valorada en el culto Xangô. Es sobre este agenciamiento performático complejo que se apoya la apreciación de las distancias positivas o negativas de la performance de los dioses para con el comportamiento esperado.

Dicho esto, nuestra pregunta de partida queda entera: si la iconocidad gestual participa de la identificación y de la individualización del *orixá*, no nos enseña gran cosa sobre lo que sostiene la “presencia” de los dioses en el cuerpo de sus “hijos”. Ahora bien, como ya fue sugerido, tales principios están en el propio fundamento de lo que hace la singularidad de la danza de posesión. En la segunda parte de este apartado, mi objetivo consiste en identificar, a partir de un episodio de posesión, los principios senso-motores y emocionales de esta puesta-en-presencia de lo divino.

Para dar cuenta de esta dimensión “pre-simbólica”<sup>17</sup> de la danza de posesión, me basé en la danza del *Orixalogiã* de Júnior. La elección del *orixá* se impuso naturalmente para este análisis. Primero, Júnior es la persona con quien más tiempo pasé durante mis distintas estancias en Recife. Tuve entonces numerosas oportunidades de observar e interactuar con su *orixá*. Por ende, aprendí a conocerlo bien. Por otra parte, la danza de este *orixá* es particularmente apreciada entre la comunidad de culto aunque no presenta dimensión “figurativa” o simbólica evidente. Efectivamente, y al revés de la mayor parte de los otros *orixás*, ningún simbolismo mitológico parece ser directamente asociado con su performance danzada. Por consecuencia, la danza del *Orixalogiã* evidencia particularmente la importancia del nivel “pre-simbólico” en la aprecia-

<sup>16</sup> Los miembros actuales ya no habla el yoruba, el principal idioma litúrgico del Xangô. Sin embargo, no dejan de inferir un sentido a los diferentes cantos e invocaciones, en base a correspondencias fonéticas con el portugués brasileño o a partir de un repertorio de palabras yoruba, que carece no obstante de las sutilezas tonales del idioma de origen.

<sup>17</sup> Hubiera también podido calificar esta dimensión de “perceptual”, para contrastar con la idea de una evaluación fundada en el razonamiento consciente. Elegí sin embargo “pre-simbólico” para subrayar el hecho que los procesos descritos preceden o sub-yacen al simbolismo, entendido como un proceso evocatorio inducido por la opacidad cognitiva de los elementos ofrecidos a la observación (Sperber 1974).

ción de la danza de posesión de los *orixás* del Xangô de Recife.

El recurso al video resultó ser valioso, entre otras cosas para la observación precisa de las técnicas del cuerpo del *orixá*. La escena descripta ocurre al final del *obori*<sup>18</sup> que precede la fiesta anual del *Orixagô* de Júnior en enero 2003. Esta ceremonia, más íntima que la fiesta pública, cuenta con la presencia de unas veinte personas, entre las cuales varios hijos-de-santos y jefes de culto de la familia iniciática, y entre ellos Paulo, el tío biológico e iniciador de Júnior. Para visualizar mejor los diferentes elementos de descripción, invito al lector a remitirse a las secuencias fotográficas sacadas del video de este episodio de posesión. La cifra romana corresponde al número de la secuencia, la cifra árabe al número de la foto en la secuencia.

### La dimensión “pre-simbólica” de la danza de posesión: el *Orixagô* de Júnior

Después de que el *Orixagô* haya efectuado tres pequeños saltos característicos que marcan el final del ritual del *obori*, Paulo entabla un canto (*toada*) dedicado al *orixá*:

*Baba ép`Obá k`Obá kò lè sí  
òrìsà Ogìyán b`òsà Alákijà*<sup>19</sup>

Júnior se balancea levemente de atrás hacia adelante acompañando el canto (*I, 1*)<sup>20</sup>. Cuando Paulo pasa al canto siguiente, en el momento en el cual el coro retoma su segunda parte –indicada en negrita– “en bucle”, es decir sin que alternen el jefe de culto con el coro responsorial, Júnior detiene su canto y baja levemente la cabeza (*II, 2*):

*Òrìsà ògìyán o koko atata ta ngbo*<sup>21</sup>

Esta detención atrae instantáneamente la atención de la mayoría de las personas presentes, pues es el signo que anuncia una posesión inminente, que los miembros del Xangô llaman “acercamiento” (“*aproximação*”) o “irradiación” (“*irradiação*”). Este acercamiento de la divinidad de Júnior (*I, 2-3*) provoca un sobresalto de entusiasmo entre las personas presentes, puntuado por numerosas invocaciones de *Orixagô* y un mayor compromiso con el

canto y la danza, así como una leve aceleración del tempo de la música. Paulo se acerca a Júnior, y empieza a invocar su divinidad. La cara de Júnior está grave y su mirada, dirigida al piso, se pierde en el infinito. Parece por completo absorbido. Tras más o menos un minuto, un temblor continuo, primero imperceptible, que gana luego intensidad, se vislumbra a nivel de la cabeza y de la parte baja de la nuca. Sus ojos están ahora semi-cerrados (*I, 3*). De repente, da un grito profundo (*II, 1-2*), y le sigue un movimiento potente del tronco de adelante hacia atrás, provocando un balanceo de la cabeza que, como desarticulada, gira violentamente sobre sí misma durante algunos segundos (*II, 3-8*). Esta secuencia marca, literalmente, la incorporación (*incorporação*) de *Orixagô*. Los saludos al *rixá* están por todas partes.

Sin transición, el *orixá* se empieza a mover en ritmo con la música balanceando con fuerza el tronco de adelante hacia atrás. Lucinha se acerca entonces a la divinidad (que se inmoviliza un poco) para subirle los pantalones –como es la usanza para todas las posesiones cuando el iniciado viste un pantalón– y saca la sábana blanca que todavía tenía en los hombros. *Orixagô* puede empezar a bailar.

Los movimientos del *orixá* se concentran en la parte superior del cuerpo, las piernas quedan, la mayor parte del tiempo, paralelas contentándose de acompañar el impulso engendrado por el balanceo del cuerpo de adelante hacia atrás. Pasa lo mismo con la cabeza, que sigue el movimiento potente impuesto por el torso. El *orixá* baila con los ojos cerrados o cerrados a medias, y su performance está regularmente puntuada por un grito ronco y profundo. Dos secuencias gestuales componen la danza del *Orixagô* de Júnior.

La primera secuencia (*III*) se caracteriza por un movimiento de péndulo potente. El movimiento está engendrado por un lanzamiento de la pelvis hacia atrás y un movimiento opuesto de los hombros hacia adelante (*III, 4-6*). Los brazos, inicialmente relajados a lo largo del cuerpo, se encuentran de este modo proyectados hacia adelante, paralelamente al piso y doblado sobre sí mismos (*III, 1-8*). Este movimiento pone la columna vertebral en una extensión máxima, tensión acentuada por los hombros que suben en la fase final del movimiento de los brazos hacia adelante (*III, 5*). La pelvis se dobla luego hacia adelante, entrenando los brazos que se van plegando, siempre relajados, hacia atrás del cuerpo (*III, 9-13*). Durante el trayecto de los brazos de adelante hacia atrás, los hombros vuelven a ba-

<sup>18</sup> Ritual preparatorio que consiste en “alimentar la cabeza” del iniciado para que pueda “recibir” a sus *orixás*.

<sup>19</sup> Transcripción sacada de de Carvalho (1993: 142).

<sup>20</sup> Los números entre paréntesis corresponden a las secuencias (num. romanos) y los fotogramas (num. arábigos) que se reproducen en las páginas 38 y 39.

<sup>21</sup> Según de Carvalho, esta *toada* empieza con el nombre de la deidad, seguido de sonidos meramente musicales (ibid.: 143).

jar, pero cuando los brazos llegan a su posición extrema atrás (**III, 11**), los hombros vuelven a subir, creando una nueva extensión de la columna vertebral. Este movimiento de péndulo es vigoroso y moviliza el cuerpo entero. Durante la ejecución de esta secuencia de movimientos, el eje de la columna vertebral padece en desplazamiento lateral mas o menos acentuado, así como un desfase entre el eje de la pelvis y el de los hombros (**III, 14-20**), lo que provoca una torsión de la columna —muy visible en (**III, 18**)—, además del movimiento de péndulo del cuerpo de adelante hacia atrás.

La segunda secuencia de movimientos (**IV**) está marcada por un desequilibrio hacia atrás durante el cual el cuerpo del poseído se encuentra como “proyectado” (**IV, 1-3**) y se recupera gracias a una serie de saltos sucesivos (**IV, 4-8**). El movimiento parece tomar su fuente en el hueco de la espina dorsal, y ser engendrado por un leve impulso que dan las piernas, que intervienen ahora de manera más activa. Los hombros y los brazos están descontracturados, como desolidarizados del resto del cuerpo; tan es así que en el momento del impulso hacia atrás, se balancean a lo largo del cuerpo de manera desordenada. El antagonismo entre la dirección del movimiento de la pelvis y la de los hombros es máximo (**IV, 5-7**) y se mantiene permanentemente una leve torsión de la columna por el desfase entre el eje de los hombros y el de la pelvis.

La recuperación del equilibrio puede también desembocar en una postura más vertical, el torso hacia adelante, y una orientación de costado más controlada, donde el *orixá* da la sensación de desafiar o dominar la asamblea. El cuerpo parece más descontracturado, con los brazos pendiendo a lo largo del cuerpo (**IV, 9-11**).

El *orixá* marca también micro-pausas en el transcurso de su performance, observando una inmovilidad relativa durante algunos instantes. Esta micro-pausa puede llegar entre dos secuencias de acciones distintas, como por ejemplo antes de que el *orixá*, invitado por Paulo, se desplace en el lugar (*salão*). Puede también ser más larga, como cuando Lucinha le subió los bordes del pantalón. Pero la inmovilidad sigue siendo relativa, el movimiento del torso y de los hombros prosigue permanentemente, pero con una amplitud menor.

En la secuencia siguiente, se invita al *orixá* a desplazarse en el lugar. Asistimos entonces a una secuencia de aprendizaje durante el cual Paulo, el iniciador de Júnior, busca perfeccionar los movi-

mientos de la divinidad. Frente al *orixá*, como de costumbre, juega mucho con el torso y los hombros, que mueve de manera entrecortada, impronta de “ginga”<sup>22</sup> (**V, 1-7**). Esta interacción toma entonces la forma de una coreografía improvisada donde la divinidad, en un juego de espejo, va a regular sus propios movimientos sobre los del jefe de culto. El éxito de este ejercicio delicado se ve claramente en las tres últimas fotos de la secuencia V. En (**V, 5**), el *orixá* y su iniciador presentan, en espejo, un mismo desplazamiento lateral del eje de la columna, mientras en (**V, 6-7**) la sincronía, o ajuste kinestésico, aparece más bien en un mismo movimiento de los hombros y de los brazos.

La secuencia (**VI**) ilustra muy bien la manera que el *Orixáogiã* tiene de desplazarse. Sus desplazamientos consisten la mayor parte del tiempo en pequeños saltos de los dos pies paralelos provocados por el movimiento de péndulo de la pelvis y de los hombros (**VI, 1-4**). Tienen lugar o bien en el eje del cuerpo, o bien levemente oblicuos. El *orixá* también puede desplazarse lateralmente gracias a pequeños movimientos de los dos pies en paralelo, partiendo de los tobillos, o también gracias a pequeños pasos. En el episodio filmado, *Orixáogiã* también recurre al caminar en algunos momentos bisagra, entre otros cuando se posiciona frente a Paulo o cuando, después de haber bailado, se retira en el *peji* donde se lo invitará a dejar el cuerpo de su “hijo”. Tanto esta secuencia, como los momentos previos de la “manifestación”, está marcada por una renovación del entusiasmo (**VI, 5-6**). En (**VI, 6**), se vislumbra el brazo del padre-del-santo extendido hacia arriba y que pide de este modo que finalice el canto para así poder pedir al *orixá* retirarse.

¿Cuáles son las técnicas del cuerpo o, dicho de otro modo, cuáles son los principios sensoriales que participan de la puesta-en-presencia del *Orixáogiã* de Júnior a lo largo de su performance danzada? Para contestar a la pregunta, elegí basarme sobre lo que Eugenio Barba describe como los “principios-que-vuelven”. A través de su análisis transcultural de las técnicas teatrales, Barba pudo identificar una serie de principios que “permiten engendrar la presencia escénica, el cuerpo-en-vida capaz de volver perceptible lo que es visible: la intención” (1993: 18). En otros términos, la performance del *orixá* moviliza cierta forma de percepción

<sup>22</sup> El término “ginga” sugiere, para decirlo rápido, cierta manera de moverse de manera laxa y con malicia. Se puede comparar con la noción de “swing” como cuando se dice “tiene swing”, para designar cierta manera de bailar, moverse o tocar de un instrumento de música particularmente expresiva.

**Fotograma I: primeros signos**



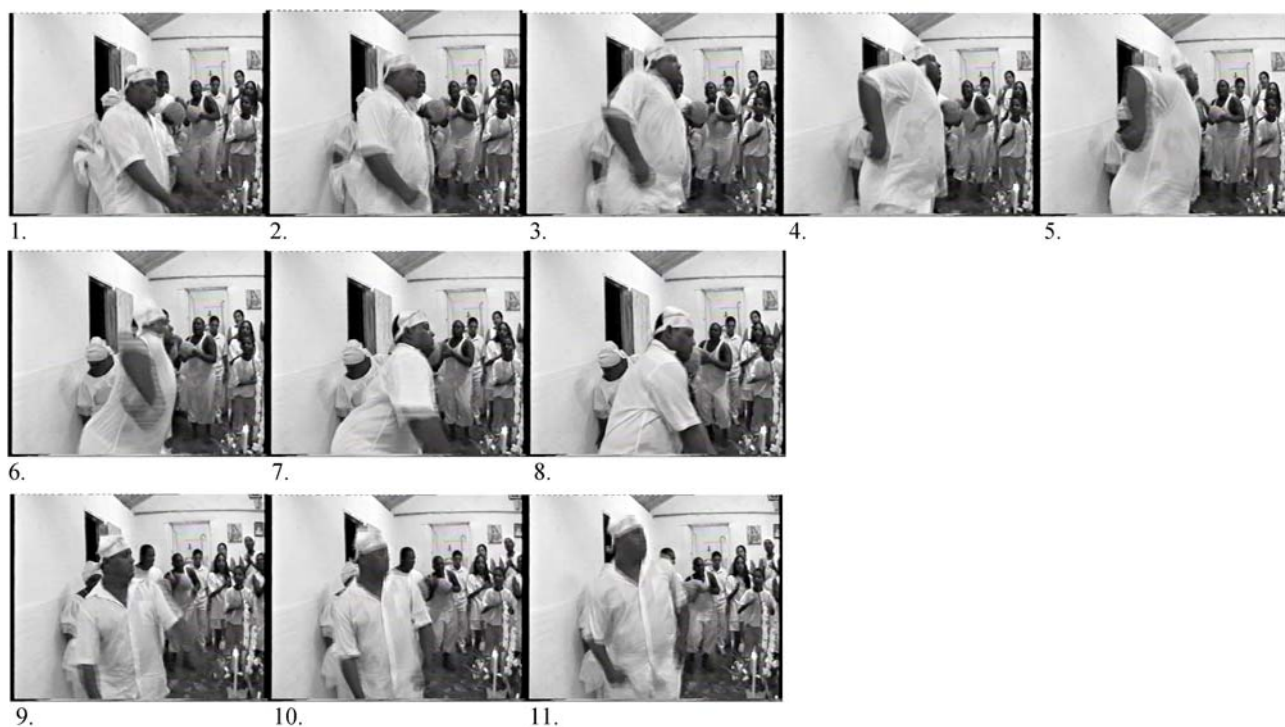
**Fotograma II: incorporación**



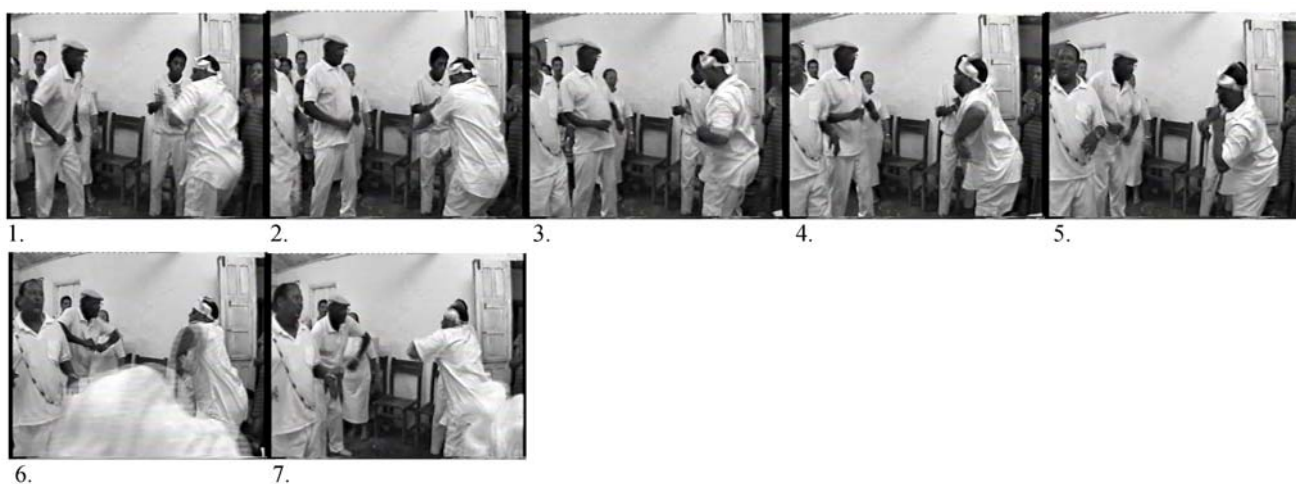
**Fotograma III: Danza de posesión (secuencia 1)**



#### Fotograma IV: Danza de posesión (secuencia 2)



#### Fotograma V: Aprendizaje



#### Fotograma VI: Desplazamiento



social, es decir una serie de indicios comportamentales que deja ver su “presencia” en el poseído. Estos principios corresponden a lo que llama un uso extra-cotidiano del cuerpo:

El primer paso para descubrir cuáles pueden ser los principios del bíos escénico del actor, su “vida”, consiste en entender que se oponen a las técnicas cotidianas, unas técnicas extra-cotidianas que no respetan los condicionamientos habituales del uso del cuerpo. Las técnicas cotidianas del cuerpo se caracterizan en general por el principio del menor esfuerzo, es decir el de un rendimiento máximo por el uso de un mínimo de energía. Las técnicas extra-cotidianas se basan al contrario sobre un derroche de la energía. Parecen incluso sugerir un principio inversa al que caracteriza las técnicas cotidianas: el principio de gasto máximo de energía por un resultado mínimo (Barba, 1993: 32).

Entre todos los “principios-que-vuelven” que rigen este uso extra-cotidiano del cuerpo, seis de ellos parecen particularmente apropiados para dar cuenta de la danza del *Orixagiã* de Júnior. Los resumo muy brevemente aquí abajo:

1) la *puesta en juego* o *alteración de las fuerzas*, que obran en el *equilibrio* y la *amplificación del desequilibrio* en la relación entre el peso del cuerpo y sus apoyos (Barba, 1993: 36, 55);

2) el *principio de oposición*: “El cuerpo del actor revela su vida al espectador en una mirada de *tensiones de fuerzas opuestas* (...). En las técnicas extra-cotidianas, las dos fuerzas antagonistas (tender y plegar) intervienen simultáneamente” (Barba, 1993: 42-43);

3) el *principio de simplificación* consiste en “omitir ciertos elementos [oposiciones] para poner de relieve a otros que aparecen, entonces, como esenciales” (Barba, 1993: 47). Se puede alcanzar este resultado por disimular<sup>23</sup>, o por “ponerlo-a-la-vista” directamente. Ilustraré estos dos medios en lo que sigue;

4) el *principio de concentración* o de *absorción energética* [*energy absorption*]: se trata de *restringir el espacio de la acción, intensificando las tensiones* que animan al actor en su cuerpo. Este principio se puede conseguir gracias al principio de simplificación;

5) la aplicación de una *incoherencia coherente*. Por “incoherencia”, Barba entiende “este rechazo inicial de adherir a la economía de la prácti-

ca cotidiana” (Barba, 1993: 44). Por incoherencia “coherente”, Barba subraya el resultado conseguido por el actor “a través de una larga práctica y de un entrenamiento continuo” que consiste en “fijar esta “incoherencia” por un proceso de inervación, en desarrollar nuevos reflejos neuromusculares que convergen hacia una cultura del cuerpo renovada, una “segunda naturaleza”, una nueva coherencia, artificial, pero marcada por el bíos” (Barba, 1993);

6) el *procedimiento de equivalencia*: “Algo fue arrancado a las reglas normales de su vida y estas reglas fueron reemplazadas y reconstruidas por un conjunto de reglas equivalentes.” (1993: 50) Barba insiste sobre la *ruptura de los automatismos cotidianos*, pero también sobre la importancia de la conservación de una *relación dialéctica con estas técnicas cotidianas*. Así, el virtuosismo no entraría en la categoría de las técnicas extra-cotidianas<sup>24</sup> pues estas marcan una distancia radical para con las técnicas cotidianas y dan a ver, no un cuerpo “creíble”, sino un cuerpo increíble e inaccesible (Barba, 1993: 33).

¿Qué hay de estos “principios-que-vuelven” en la danza de posesión descripta anteriormente?

### Los “principios-que-vuelven” en la danza del *Orixagiã*

La “*puesta en juego de fuerzas que obran en el equilibrio*” es evidente en la segunda secuencia de movimientos del *orixá* (IV), cuando el cuerpo del poseído deja la clara sensación de estar alzado y proyectado hacia atrás. Durante esta secuencia, la sensación de un cuerpo “actuado” [agi] mucho más que “actuando” es acentuada por dos “conductas motrices” del *orixá*: 1) el estado descontracturado de los miembros superiores y de la cabeza, que no hacen nada más que seguir el movimiento insuflado por la dinámica entre la pelvis y los hombros; 2) el alzamiento de todo el cuerpo y su “proyección” hacia atrás, que obliga al *orixá* a “recuperarse” por una serie de pequeños saltos. Tal sensación está acentuada por el contraste entre la fuerte corpulencia del padre-de-santo y la “liviandad” con la cual su cuerpo está alzado del piso. El juego con el equilibrio, siempre precario, también está omnipresente tanto en el potente movimiento de péndulo del torso durante el cual el cuerpo efectúa ligeros desplazamientos, los dos pies paralelos, como en el movi-

<sup>23</sup> Barba da el ejemplo del disimulo del peso y del esfuerzo en el ballet clásico.

<sup>24</sup> Barba y Savarese distinguen tres categorías de técnicas: las técnicas cotidianas, las extra-cotidianas y las técnicas del virtuosismo (1999: 10).

miento de péndulo lateral provocado por el leve desfase del eje del torso en relación con la pelvis.

El “*principio de oposiciones*” se evidencia particularmente en los movimientos opuestos entre los hombros y la pelvis, que lleva la columna a su extensión máxima. Rita Segato identificó muy bien este principio que constituye el trabajo corporal básico de la performance de todos los *orixás*, y que describe en estos términos:

Un impulso regular provocado por una contracción del centro de gravedad del cuerpo, en la parte inferior de la columna vertebral; estos movimientos rítmicos provocan un desplazamiento repetido de la cabeza hacia adelante y hacia atrás y, para mantener el equilibrio del cuerpo, los hombros se mueven en la dirección opuesta, rítmicamente hacia atrás y hacia adelante, como la contraparte necesaria. La extensión de los movimientos de los hombros varía entre un *orixá* y otro, pero está presente en todos, y caracteriza la posesión. (1995 :215)

La postura de base de los *orixás* estaría entonces determinada por el movimiento del torso y el juego entre los hombros y la pelvis, que se originaría en la base de la espina dorsal. La tensión de la columna vertebral que resulta de este juego es aun más importante en el caso del *Orixaoigiã* de Júnior cuanto el movimiento de péndulo padece un desplazamiento lateral más o menos acentuado por causa del desfase entre el eje de la pelvis y el eje de los hombros. El hecho de que sus dos piernas actúen la mayor parte del tiempo como una sola no hace más que reforzar esta tensión entre las partes anteriores y superiores del cuerpo.

El “*principio de simplificación*” opera también en el ejemplo descrito. La simplificación por disimulo aparece claramente en el momento en el cual el cuerpo de Júnior está alzado del piso y como proyectado hacia atrás. La sensación que deja este movimiento es la de un cuerpo literalmente “actuado” por una fuerza ajena, como si manos invisibles lo hubieren tirado de repente hacia atrás alzándolo por el torso y los hombros. La reducción del movimiento de base a su más simple expresión, acompañada por una “absorción de la acción en un espacio restringido” (Barba 1993: 47) se puede notar también en las micro-pausas que marca el *orixá* durante las cuales sólo subsiste el movimiento del torso y de los hombros, casi imperceptible, dejando la sensación de un cuerpo “habitado” por un exceso de fuerza que impide la inmovilidad total.

El “*procedimiento de equivalencia*” también aparece en la forma de los desplazamientos de la divinidad: los desplazamientos se hacen de golpe,

impulsados por el movimiento de péndulo del torso y el movimiento opuesto de los hombros y de la pelvis. Las piernas, repito, quedan la mayor parte del tiempo solidarias entre sí. Se trata entonces efectivamente aquí de una “caminata”, pero una caminata que implica una técnica extra-cotidiana que rompe con la lateralidad y la ley cinética del gasto mínimo de energía de la caminata habitual.

Finalmente, el “*principio de incoherencia coherente*” obra asimismo en la danza del *Orixaoigiã*. Es a la vez similar y divergente del que desarrolla el actor. Es similar en el sentido que la “segunda naturaleza” adquirida por el poseído luego de las “manifestaciones” repetidas es, tal como el trabajo del actor, el fruto de un proceso de aprendizaje que puede ser rápido para algunos (por ejemplo los muy jóvenes poseídos) o extenderse sobre varios años para otros. Se trata, en ambos casos, de adquirir cierta manera de estar parado y de moverse distinto de lo habitual. Esta motricidad diferenciada resulta de una postura y de unos movimientos caracterizados por un juego de tensiones, extensiones y relajos musculares. En el marco de la posesión, se trata de encontrar y mantener lo que Rita Segato llama un ánimo [entrain]<sup>25</sup> propio de cada *orixá*, pero también de dar a ver un desgaste energético importante y de probar cierta resistencia en el esfuerzo. No es, me podrán decir, nada muy extraordinario, pues un trabajo similar se puede encontrar en otros contextos implicando técnicas extra-cotidianas tales como el teatro o la danza. Una primera diferencia entre el poseído y el actor o el bailarín, estaría en el hecho de que para el primero, tal “cultura del cuerpo renovado” ocurre a espaldas del poseído, ya que es la divinidad –y no el iniciado mismo– quien tiene que saber<sup>26</sup>. Una segunda diferencia está en el hecho de que tal aprendizaje puede tener lugar en cuanto el iniciado muestra signos anunciadores de la posesión –lo que los miembros del Xangô llaman la fase de *aproximação* o *irradiação*. En otros términos, el candidato a la posesión tiene *necesariamente* que mostrar cambios somáticos asimilados a los signos

<sup>25</sup> Segato habla de “estados de ánimo” (1995: 168). Prefiero hablar de “tonalidad afectiva” del *orixá* (ver supra).

<sup>26</sup> Una doble lógica subyace a la concepción del aprendizaje de la posesión por los miembros del Xangô. Mientras reconocen la necesidad de un “adoctrinamiento corporal”, es decir un formateo senso-motor del cuerpo del poseído, defienden al mismo tiempo la idea de omnisciencia del *orixá*. Según esta doble lógica, es el cuerpo del poseído que está percibido como un freno a la plena expresión del *orixá* y que debe supuestamente, por ende, ajustarse a la motricidad del *orixá*; de ahí la necesidad de un adoctrinamiento corporal (Halloy 2010).

anunciadores de la posesión para desplegar la motricidad –técnicas senso-motoras extra-cotidianas– propias de su *orixá*<sup>27</sup>. Ahora bien, tal ejercicio resulta particularmente difícil para muchos novatos, a quienes, una vez “irradiados”, les cuesta coordinar armoniosamente las diferentes partes de su cuerpo, dejando ver lo que podría describirse como un “bambuceo corporal”<sup>28</sup>. La puesta en presencia de los dioses no dependería entonces únicamente de conductas motrices extra-cotidianas, sino también de intensidades afectivas que constituyen su materia prima. En caso contrario, se trata de una representación de la danza de los *orixás* –tan perfecta como puede ser– y no del “teatro vivido” de la posesión, para retomar la célebre formulación de Michel Leiris (1958). Aprender la posesión, tal como lo defendía en otro texto (Halloy 2012), consistiría por una parte esencial en un aprendizaje emocional caracterizado por el ajuste de un experimentar [un *ressenti*] singular –debido al “acercamiento” de la divinidad– con un modo arquetípico de expresión, en este caso el de cada divinidad. La última parte de este artículo busca mostrar el carácter constitutivo de las emociones en la puesta-en-presencia de los *orixás* a través de la danza de posesión.

### Las emociones en la danza de posesión

Se pueden distinguir por lo menos dos fases en la danza de posesión de los *orixás*<sup>29</sup>. La primera corresponde a la fase de engendramiento de la posesión (“*aproximação/irradiação*”), sus signos anunciadores; la segunda a la fase de plenitud durante la cual el *orixá* se expresa principalmente a través de la danza (“*manifestação*”). Cada una de estas fases se distingue por estados y formas de expresión emocional que le son propias, como lo voy a ilustrar brevemente. No obstante, la característica más inte-

resante de estas dos fases es el hecho de que vehiculizan y dan a ver emociones “extra-cotidianas”, de modo similar a los principios senso-motores identificados por Eugenio Barba. Veámoslo de más cerca.

La fase de “irradiación”, claramente discernible en la secuencia I del episodio del *Orixagô* de Júnior, se caracteriza por una serie de cambios somáticos que indican el “acercamiento” del *orixá*. Tales cambios se pueden asimilar con lo que Robert Levy llama *uncanny feelings*, es decir un tipo de experiencia [*ressenti*] específico del contexto de lo “desconocido”, de lo “extraño”, o por lo menos de lo inhabitual (1973: 151). Entre las descripciones más frecuentes, se encuentran los escalofríos (*arrepios*) particularmente intensos, casi estremecimientos, temblores incontrolables, que salen muchas veces de la base de la espina dorsal e irradian a lo largo de la columna, o también sensaciones corporales directamente relacionadas con los atributos mitológicos del *orixá*, tal como la “sangre hirviendo” para los iniciados del Xangô, o los dolores articulares para los iniciados del Oxalá, el viejo *orixá*.

Mientras el comportamiento de los individuos “irradiados” se caracteriza generalmente por la moderación y una actitud introspectiva, como lo ilustra la primera fase del episodio del *Orixagô* de Júnior, el comportamiento de los “manifestados” se caracteriza por la extroversión y la puesta en escena ostentadora de una tonalidad afectiva particular. Tal tonalidad afectiva refleja por lo general la personalidad mitológica del *orixá*, y se distingue de las emociones humanas por: 1) una gama más restringida de emociones y una valencia emocional con mayores contrastes (los *orixás* oscilan entre satisfacción y frustración, entre alegría y cólera, sin muchos matices); 2) un carácter ostentador y 3) una fuerte labilidad emocional (ciertos *orixás* pasan muy rápidamente de una emoción a otra opuesta, a veces por razones obvias, a veces sin razón aparente). La presencia de los *orixás* se deja experimentar no sólo a través de su motricidad singular, sino también gracias a las intensidades emocionales propias de la performance de los dioses. Como lo sugerimos antes, el “contagio motor y emocional” (Grèzes y de Gelder 2005) inducido por el sistema espejo permite no sólo entender mejor el carácter primordial del sentimiento en la apreciación de la performance de los dioses, sino también otra propiedad central en el régimen emocional de la posesión: su fuerza contagiosa.

En el culto Xangô, toda persona presente en una ceremonia donde se espera una posesión es

<sup>27</sup> Ciertos métodos del juego del actor –tal como el que desarrolló Stanislavsky– basada sobre la memoria emocional y sensorial del actor, se asemejan con el lugar primordial de los afectos que se observa en el aprendizaje de la posesión. Persiste sin embargo una diferencia de grado, o hasta de naturaleza, en las “intensidades emocionales” (Favret-Saada 1977) que caracterizan la posesión y las que resultan de la movilización consciente de episodios emocionales autobiográficos. Sobre la especificidad de los estados afectivos en la génesis de la posesión, ver Halloy 2012.

<sup>28</sup> Retomo esta expresión de Meltzoff y Moore (1997) que la usan para dar cuenta del aprendizaje motor de los bebés.

<sup>29</sup> Según Gibert Rouget (1990), todo episodio de posesión se compone de cuatro fases: la preparación, la disparadora, la plenitud y la resolución. Si elegí tratar aquí sólo las dos etapas intermediarias, es porque corresponden a las fases de desarrollo de la posesión donde la presencia de los dioses se da a ver y es objeto de apreciación.

efectivamente susceptible de ser “tomada”. Esto es aun más cierto en el culto Xangô donde, al contrario del caso de otras modalidades de culto afro-brasileñas, la función ritual de “mujer tranquila”<sup>30</sup> no está “institucionalizada”<sup>31</sup>. Se hacen cargo de ella iniciados experimentados que a su vez son candidatos potenciales a la posesión. Para justificar esta situación, algunos jefes de culto me describieron la posesión como un fenómeno “natural” del cual nadie es, a priori, irremediablemente excluido. Los *orixás* están efectivamente asociados con la naturaleza misma (los ríos, la selva, la tierra, el viento, el fuego...) y la llegada de la posesión no dependería de la persona sino de la sola voluntad de su *orixá*. No existe por ende ninguna posición de “puro” observador en el culto Xangô de Recife: salvo pocas excepciones<sup>32</sup>, todo observador es un poseído potencial. No es raro observar, de este modo, posesiones en serie durante las ceremonias públicas. La expresión vernácula habitualmente usada: “un *orixá* llama a otro” (*um orixá chama o outro*) parece designar el comportamiento de los *orixás* como una de las principales fuentes del “contagio posesional”. Mis propias observaciones tienden a darles la razón. Me parece sin embargo indispensable añadir otros elementos contextuales susceptibles de influir positivamente en el contagio emocional. Tomemos el ejemplo de las ceremonias públicas (*toques*) donde las posesiones son moneda corriente y los episodios de posesión en serie frecuentes.

Durante estas ceremonias, los iniciados y los jefes de culto forman en general dos rondas, una adentro de la otra, que, a medida que van avanzando la fiesta y los cantos dirigidos a cada una de las divinidades del panteón (*xirê*), se vuelve una sola con los *orixás* “manifestados” en su centro. Los participantes candidatos a la posesión bailan de este modo durante horas a la espera de su propia posesión. Esta configuración espacial parece propiciar fuertemente los estímulos emocionales proviniendo de los otros cuerpos en movimiento, entre ellos la danza de los *orixás* que se mueven en el medio de las personas presentes. La tonalidad emocional propia de la danza de los *orixás* se pone efectivamente

de manifiesto a través de una multitud de indicios inscriptos en la forma, la amplitud o la fuerza de ciertos movimientos, en ciertas posturas corporales, en la mirada de los *orixás* o también en ciertas reacciones fisiológicas tales como temblores o escalofríos particularmente intensos, claramente perceptibles en el episodio que describimos antes. Todos estos indicios comportamentales de un estado emocional singular pueden ser conscientemente percibidos o no, y dar lugar a un comportamiento y/o disparar un estado emocional similar, que se volverá asimismo fuente de estímulo para otros poseídos potenciales, formando así un potente dispositivo propicio a la “manifestación” de los dioses entre los Hombres... En el ejemplo de ceremonias públicas, la configuración y la ocupación espaciales pueden actuar así como *cajas de resonancia* para los mecanismos de contagio emocional observados en el culto Xangô.

Recordemos también que se busca y se valora particularmente la posesión, lo cual contribuye a conferirle una tonalidad afectiva positiva. Así es como los candidatos atizan su receptividad y adoptan una actitud mental que les vuelve particularmente “permeables” o sensibles a los disparadores emocionales susceptibles de provocar su propia posesión. En consecuencia, el contagio emocional y la valoración de la posesión contribuyen a inducir un régimen atencional dirigido hacia cualquier indicio comportamental que traduce la “actuación” [agissement] de la divinidad, pues tales indicios no solo van a servir de base para la apreciación de la posesión, sino que podrán también actuar como disparadores o facilitadores de la posesión de los propios observadores<sup>33</sup>.

## Conclusión

En su lección inaugural en el Collège de France en marzo de 1997, Jerzy Grotowski presenta una síntesis de lo que llama el linaje orgánico en el teatro y el ritual, que contrasta con el linaje artificial, dos grandes tendencias entre los métodos de trabajo del actor/bailarín. El linaje artificial, que ilustra a partir de la Opera de Pékin<sup>34</sup>, se caracterizaría por el *staccato*, es decir un trabajo que empieza por

<sup>30</sup> Las “mujeres tranquilas”, en la literatura antropológica, designan esta clase singular de individuos que no pueden supuestamente ser poseídos, y que están encargados de cuidar a las divinidades “manifestadas”.

<sup>31</sup> Sometidas a un proceso iniciático particular, estas personas integran la clase de los *ekedi* en el candomblé Ketu y sus derivados.

<sup>32</sup> Con la excepción tal vez de los adivinos especializados –los *babalaô*– cuyo estatus implica que no puedan ser “tomados” por sus divinidades.

<sup>33</sup> Notemos al respecto que ciertos candidatos a la posesión pueden buscar intensificar o disparar su propia posesión intensificando su compromiso corporal con la danza y el canto, o movilizand o imágenes mentales emocionalmente fuertemente cargadas (Halloy 2012).

<sup>34</sup> Más cerca de nosotros, este linaje correspondería, por ejemplo, al aprendizaje de la danza clásica.

la composición, por la estructura de la performance, y que nace en la “periferia” del cuerpo, o sea en las posiciones y los gestos (re)producidos por el actor. En oposición, el linaje orgánico se distingue por el “no-staccato”, la “continuidad”, la “fluidez” o “transparencia” y nace en lo que Grotowski llama los “impulsos” del actor o del bailarín, “un movimiento del adentro, de detrás de la piel que está tendiendo hacia, y se prolonga en, la periferia”.

La posesión sin duda pertenece al linaje orgánico descrito por Grotowski<sup>35</sup>. Sin embargo, como él mismo lo subraya, “impulsos” y “estructura” son indisociables en toda performance pública. Toda la dificultad analítica reside luego en la manera que tienen de articularse “el movimiento de adentro” y las expectativas relativas a la forma, lo que nos retrotrae a nuestra pregunta inicial: ¿cómo se despliega el “círculo virtuoso” entre imaginación, técnicas del cuerpo y estados emocionales para poner de manifiesto la presencia de la divinidad en el transcurso de la posesión?

Si, tal como espero haberlo mostrado, la aprensión/apreciación de la danza de posesión en el culto Xangô de Recife no puede ser reducida a la mera dimensión simbólica, la iconicidad gestual, tanto como ciertas posturas corporales o expresiones faciales, actúan como referencias necesarias para la identificación del *orixá*. La creciente familiaridad con el idioma de la posesión —la manera de hablar de ella, de entenderla, de representársela— permite enriquecer la interpretación. No obstante, este discurso experto no es muy locuaz en cuanto a los engranajes de la puesta-en-presencia de los dioses. Hay que buscarlos, como lo sugerimos en este apartado, en los basamentos senso-motores y emocionales de la performance de los *orixás*.

Al aplicar a la danza de posesión los “principios-que-vuelven” tales como fueron identificados por Eugenio Barba, quise evidenciar que el “cuerpo creíble” y “decidido” del poseído se basa en la elaboración de una segunda naturaleza corporal, “una incoherencia coherente” propia de cada *orixá*. Señalé sin embargo que este trabajo senso-motor extra-cotidiano no basta para dar cuenta de la posesión en tanto “teatro vivido”, y de lo que lo diferencia por ejemplo de una simple representa-

ción de la danza de los dioses<sup>36</sup>. El ingrediente a mi juicio indispensable para la alquimia de la posesión es la emoción que la caracteriza: por un lado, como ya lo señalaba Gilbert Rouget, el estado emocional está en el origen de todo transe de posesión “vivido por un individuo, y susceptible de ser vivido de nuevo por otros, sea espontáneamente, sea a través de un aprendizaje” (1990: 557); por otro lado, la tonalidad afectiva propia de cada divinidad y expresada durante su performance danzada. Es este cuerpo, disciplinado por una serie de principios senso-motores y emocionales extra-cotidianos, que deja ver, literalmente, y experimentar, la *presencia* del *orixá*, y no únicamente su identidad mitológica. Mientras que cada tradición religiosa cultiva una glosa más o menos compleja en torno a quienes son estas “criaturas rituales<sup>37</sup>” y al por qué y el cómo de su presencia entre los Hombres, las divinidades, espíritus o ancestros que la danza de posesión deja ver se imponen como evidencias para los sentidos y el espíritu que los percibe. En términos más generales, la presencia de los dioses está ante todo considerada como una *percepción* inducida por el refuerzo mutuo entre varias categorías de indicios perceptuales. Así, la identidad del *orixá*, su perfil psicológico o también ciertos de sus atributos mitológicos pueden inferirse directamente de indicios comportamentales, tales como la forma de un gesto, o una postura corporal. Por otra parte, el foco de atención sobre el uso extra-cotidiano del cuerpo, sean sus recursos motores o emocionales, no solo da información sobre el estado del poseído, sus “impulsos”, sino que facilita también la inducción de la posesión en el observador mismo. Esta sensibilidad a los indicios emocionales es por otra parte exacerbada por el dispositivo ritual que actúa como caja de resonancia susceptible de inducir o aumentar el contagio emocional que se puede observar en muchos episodios de posesión. Se hablará de “círculo virtuoso” en la puesta-en-presencia de los dioses cuando los potenciales evocatorio, senso-motor y emocional de la performance del *orixá* se intensifiquen y se especifican mutuamente para entrar en resonancia en el observador. Tal vez sea esta *integración perceptual*, que emerge “del adentro del cuerpo” del poseído y que ilustra perfectamente la danza del Orixagô de Júnior, lo que Grotowski lla-

<sup>36</sup> Tal como lo podemos observar en los ballets folklóricos o las manifestaciones de carnaval como los desfiles de samba o de maracatu...

<sup>37</sup> Retomo esta linda fórmula de François Berthomé, intervención en el seminario mensual del Laboratorio de Antropología y Sociología, “Mémoire, Identité et Cognition sociale”, el 9 marzo 2011.

<sup>35</sup> No es casualidad que Grotowski presente dos extractos de video filmados por Maya Deren sobre la posesión en el Vudú haitiano para ilustrar el linaje orgánico.

ma la “fluidez” o la “transparencia” propia del linaje orgánico, y que elegimos llamar “presencia” de la divinidad.

En este estudio, apenas rocé la complejidad de los engranajes cognitivos y performativos que obran en la percepción de la posesión. Este campo de investigación constituye un verdadero desafío intelectual, tanto para los investigadores en ciencias

sociales y cognitivas, como para los profesionales de las artes escénicas. A través de este estudio, a falta de haber sido convincente, espero por lo menos haber suscitado el interés y alentado al acercamiento entre el escenario y el culto, entre prácticos y teóricos de lo sagrado, bajo todas sus formas.

## . Bibliografía

- BARBA, E. (1993) *Le canoë de papier. Traité d'anthropologie théâtrale*. Montpellier: L'entretemps.
- BARBA, E. & SAVARESE, N. (1999) *A dictionary of theatre anthropology. The secret art of the performer*, London et New York: Routledge.
- BASTIDE, R. (2000) [1958] *Le candomblé de Bahia. Transe et possession du rite du Candomblé (Brésil)*, Paris: Plon.
- BESSY, C. & CHATEAURAYNAUD, F. (2005) *Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Paris: Métailié.
- DE CARVALHO, J.J. (1993) "Aesthetics of opacity and transparence: myth, music and ritual in the Xangô cult and in the western art tradition", in: *Latin American Music Review* 14(2): 202-229.
- CAVALCANTI, P. (1988) [1935] "As seitas africanas do Recife", in: *Estudos afro-brasileiros, trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro em 1934 em Recife*, vol. VI, Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangan, Recife, pp. 243-257.
- FAVRET-SAADA, J. (1999) [1977] *Le mots, la mort, les sorts*, Paris: Gallimard, coll. Folio Essais.
- FERNANDES, G. (1937) *Xangôs do Nordeste. Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Biblioteca de divulgação científica, Vol. XIII, Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- GALLESE V. & KEYSERS C. (2001) "Mirror neurons: a sensorimotor representation system", in: *Behavioural and Brain sciences* 24(5): 983-984.
- GIBSON, E.J. (1963) "Perceptual learning" in: *Annual Review of Psychology* 14: 29-56.
- GOLDMAN, M. (1987) "A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé", in: De Moura, C.E.M. (org.), *Candomblé. Desvendando identidades*, São Paulo: EMW, pp. 87-120.
- GRAZIANO, M.S.A. (2010) *God, Soul, Mind, Brain. A Neuroscientist's Reflections on the Spirit World*, New-York: Leapfrog Press.
- GRÈZES, J., & DE GELDER, B. (2005) "Contagion motrice et contagion émotionnelle", in: Andrès, C. Barthélémy, C., Berthoz, A., Massion J. & Rogé, B. (eds.), *Autisme, cerveau et développement : de la recherche à la pratique*, Paris: Odile Jacob, pp. 293-318.
- GROTOWSKI, J. (2008) *La Lignée organique au théâtre et dans le rituel: conférence et cours*, 2 CD MP3, Livre Qui Parle, Collection Collège de France.
- HALLOY A., (2010) "'Chez nous, le sang règne !' Transmettre la tradition dans le culte Xangô de Recife", in: *Terrain* 55: 10-27.
- \_\_\_\_\_ (2012) "Gods in the Flesh. Outline of an emotional learning process in the Xangô possession cult (Recife, Brazil)", in: *Ethnos: Journal of Anthropology* 77(2) : 177-202.
- HERSKOVITS, M.J. (1943) *Pesquisas etnológicas na Bahia*. Bahia: Museo d'Estado.
- INGOLD, T. (2001) "From the transmission of representation to the education of attention", in: Whitehouse, H., *The debated mind: evolutionary psychology vs ethnography*, Oxford: Berg, pp. 113-153.
- LEIRIS, M. (1958) *La possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondar*, Paris: Plon.
- LEVY, R.I. (1973) *Tahitians: mind and experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.
- LEWIS, I.M. (1971) *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin Books.
- MELTZOFF A.N. & MOORE M.K. (1977) "Imitation of Facial and manual gestures by human neonates", in: *Science* 198: 75-78.
- PARLEBAS, P. (1994) *Contribution à un lexique commenté en science de l'action motrice*, Paris: édition INSEP.
- QUERINO M. (1938) *Costumes africanos no Brasil*, Biblioteca de divulgação científica (vol.V), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RAMOS, A. (1988) [1934] *O negro brasileiro*, Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana.
- ROUGET, G. (1990) [1980] *La musique et la transe*, Paris: Gallimard.
- SCHAEFFER, J. M. (2000) *Adieu à l'esthétique*, Paris: PUF.
- SEGATO, R. (1995) *Santos e daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*, Brasília: editora UNB.
- SPERBER, D. (1974) *Le symbolisme en général*, coll. Paris: Savoir, Hermann.

**Citado.**

HALLOY, Arnaud (2012) "Percibir la presencia de los dioses. La danza de posesión en un culto afro-brasileño." en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 30-47. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/223>

**Plazos.**

Recibido: 16/10/2012. Aceptado: 10/11/2012.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.  
Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 48-68.

## Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación\*

*Emotions and Social Movements: Twenty Years  
of Theory and Research*

**James M. Jasper\*\***

Depto. de Sociología, Graduate Center of the City University of New York (CUNY), Estados Unidos.

[cferrante@unsam.edu.ar](mailto:cferrante@unsam.edu.ar)

### Resumen

Los últimos veinte años han asistido a un estallido en la investigación y la teoría sobre las emociones en la protesta y los movimientos sociales. Por un lado, algunas afirmaciones teóricas generales destacaron su importancia en diversos aspectos de la acción política; por el otro, se han reconocido los principios e influencia de ciertas emociones específicas como mecanismos causales. Este artículo ofrece algo intermedio: una tipología del proceso emocional orientada no solo mostrar que no todas las emociones funcionan de la misma forma, sino también a incentivar el estudio de cómo ellas interactúan entre sí. Esto debería también ayudar a superar una sospecha subyacente relacionada con que las emociones son irracionales, así como en el otro extremo evitar caer en una reacción exagerada, concretamente: que la manifestación de emociones siempre ayuda (y nunca perjudica) a la movilización y los objetivos de la protesta.

**Palabras clave:** solidaridad afectiva; energía emocional; liberación emocional; shock moral; orgullo; vergüenza

### Abstract

The past 20 years have seen an explosion of research and theory into the emotions of protest and social movements. At one extreme, general theoretical statements about emotions have established their importance in every aspect of political action. At the other, the origins and influence of many specific emotions have been isolated as causal mechanisms. This article offers something in between, a typology of emotional processes aimed not only at showing that not all emotions work the same way, but also at encouraging research into how different emotions interact with one another. This should also help us overcome a residual suspicion that emotions are irrational, as well as avoid the overreaction, namely demonstrations that emotions help (and never hurt) protest mobilization and goals.

**Keywords:** affective solidarity; emotional energy; emotional liberation; moral shocks; pride

\* Publicado originalmente en inglés bajo el título: "Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research" en: *Annual Review of Sociology*, volumen 37. 2011. pp. 285-304. Traducido con permiso de *Annual Review of Sociology*, © 2011 by Annual Reviews, <http://www.annualreviews.org>. Traducción del inglés: Lic. Gabriel Giannone. Colaboración: Dra. María Belén Espoz.

\*\* Desde 2007 enseña sociología en el "Graduate Center of the City University" de Nueva York. Estudió economía en Harvard y sociología en Berkeley, y también ha impartido clases en Berkeley, Princeton, Columbia, New School y la Universidad de Nueva York. Sus mayores desarrollos se han realizado en el campo de la investigación y teorías sobre la cultura y la política, en especial las dimensiones culturales y emocionales de los movimientos de protesta.

## Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación

### Introducción

Hace veinte años las emociones estaban casi completamente ausentes de las consideraciones académicas sobre política, protesta y movimientos sociales. Se podía buscar en vano cualquier mención o entrada de índice (Goodwin, 1997: 53). Desde entonces han reaparecido, en un creciente flujo de artículos y libros, toda clase de emociones en el estudio sobre los movimientos sociales. Este trabajo explora lo que se ha aprendido de esa investigación y esa teoría, identifica algunos de sus límites, y sugiere por dónde se podría continuar.

Las emociones están presentes en todas las fases y aspectos de la protesta (aquí los términos movimientos sociales y protesta se superponen lo suficiente como para usarlos de manera intercambiable); motivan a los individuos, se generan en la multitud, se expresan retóricamente y dan forma a los objetivos manifiestos y latentes de los movimientos. Las emociones pueden ser medios, también fines, y otras veces fusionan ambos; pueden favorecer o dificultar los esfuerzos de movilización, las estrategias y el éxito de los movimientos. La cooperación y la acción colectiva siempre han ofrecido la oportunidad de pensar la acción social de una forma más integral; el retorno de las emociones es la última fuente de inspiración para ello.

Durante las dos últimas décadas el péndulo intelectual ha oscilado desde las teorías estructurales hacia las teorías culturales sobre los movimientos sociales. Estas incluyen la motivación para la acción, el sentido de los acontecimientos para los participantes políticos, los dilemas estratégicos y procesos de toma de decisiones, y la necesidad de una teoría de la acción que complementa la teoría del contexto estructural desarrollada en los 70's y 80's (Jasper, 2010a). Prácticamente todos los modelos culturales y los conceptos usados hoy (por ejemplo: marcos, identidades, narrativas) estarían mal encuadrados si no admitieran explícitos mecanismos

causales de tipo emocional. Aunque, sin embargo pocos de ellos efectivamente lo hacen.

El naciente sub-campo de las emociones en los movimientos se ha visto restringido por varias confusiones conceptuales que se reflejan en las más amplias ciencias sociales de las emociones. El primer problema yace en que el tradicional –pero insostenible– contraste entre emociones y racionalidad aun persiste en la forma de otros dualismos, tales como: cuerpo y mente, individual y social, o *afección* [*affect*]<sup>1</sup> y emoción (Massumi, 2002). Es necesario reconocer que sentir y pensar son procesos paralelos de evaluación e interacción con nuestros mundos, formados por similares estructuras neurológicas. Tal vez como reacción a estos dualismos residuales, los estudiosos de este sub-campo a menudo sólo se concentran en las emociones que colaboran con los manifestantes en lugar de estudiar –desde una perspectiva más amplia– aquellas que ayudan, perjudican o no interfieren (de igual manera sucede con otros conceptos tales como los recursos u oportunidades, que se tiende a retratarlos sólo como aspectos positivos).

El segundo problema alude a que los términos usados para ciertas emociones con frecuencia se toman desde el lenguaje natural de una forma intacta –siendo la ira y el miedo los más comunes– aunque en realidad refieran a diferentes clases de sentimientos. La ira, por ejemplo, puede sugerir una visceral ola de pánico por algo oculto, o una elaborada indignación sobre la insensibilidad de nuestro gobierno. La vergüenza, a su vez, tiene al menos dos formas diferentes: una (que se observa también en los no-humanos) se basa en la humillación física,

<sup>1</sup> *Nota del Traductor:* Hemos incluido palabras o frases entre corchetes para hacer indicaciones de traducción. En ciertos casos se destaca la expresión usada en inglés por el autor, en otros se traducen los términos que se prefirió dejar en su idioma original.

una especie de intimidación; y la otra, en un código moral compartido que se ha visto transgredido. En tanto somos científicos sociales, necesitamos afirmarnos en estas etiquetas del lenguaje natural –que, después de todo, definen profundamente las maneras de pensar y actuar de las personas– pero también debemos realizar mejores distinciones analíticas entre ellas.

Un tercer problema es que los enunciados sobre este tema se realizan de una manera general, unificando diferentes clases de sentires. La palabra emoción, al igual que su equivalente en muchos idiomas, abarca numerosas expresiones, interacciones, sentimientos, y términos; y aunque los investigadores consideran que se desarrollan subcategorías adecuadas a cada cosa así definida (Griffiths, 1997; Gould, 2009; Lefranc & Sommier, 2009: 27), la mayoría sigue observando y teorizando sólo sobre un subtipo específico, mientras le aplica a éste el rótulo de emoción. Cuando sus modelos se aplican incorrectamente a otro subtipo se produce una confusión. Finalmente, se mantienen en pie sólo unas pocas aserciones genéricas respecto a la categoría emoción.

Para abordar los tres problemas, he presentado anteriormente (Goodwin *et al.*, 2004; Jasper, 2006a) una tipología básica de sentimientos basada en su duración y la forma como se sienten.

Las *pulsiones* [*urges*] son fuertes impulsos corporales difíciles de ignorar, tales como el deseo, la adicción a sustancias, o la necesidad de dormir o defecar (Elster, 1999b). Si bien rara vez se las considera emociones –aunque claramente son sentimientos– pueden incidir en el campo político al interferir con la prometida acción coordinada, razón por la cual los organizadores intentan controlarlas (al igual que lo hacen los torturadores para lograr que las personas se quiebren).

Las *emociones reflejas* son reacciones a nuestro entorno físico y social inmediato; por lo general se manifiestan y se aplacan rápidamente, y son acompañadas por un conjunto de expresiones faciales y cambios corporales (Ekman *et al.*, 1972). La mayoría de los autores las asume –ya sea miedo, ira, alegría, sorpresa, disgusto, conmoción, etc.– como el paradigma de todas las emociones, y por lo tanto exageran en cualquier emoción sus rasgos de intensidad, celeridad, y capacidad disruptiva.

Los *estados de ánimo* perduran en el tiempo –de allí que podamos trasladarlos de un entorno a otro–, y se diferencian de las emociones porque carecen de un objeto directo (Damasio, 2003: 43; mi

clasificación no está lejos de la suya). Estos condicionan nuestras emociones reflejas y al mismo tiempo son transformados por ellas.

Existen otros dos tipos relativamente estables y de largo plazo que a menudo constituyen el trasfondo de los estados de ánimo y las emociones reflejas (Traïni –2009b: 194– las llama “reflexivas”, a diferencia de “reflejas”). El primero, las *lealtades u orientaciones afectivas* son apegos o aversiones: amor, simpatía, respeto, confianza, admiración, y sus equivalentes negativos. Están menos ligadas a evaluaciones de corto plazo respecto a la forma como vivimos y más a valoraciones cognitivas elaboradas en relación a los otros (aunque sus objetos no necesariamente son humanos). Por otra parte, las *emociones morales* –el segundo tipo– se refieren a los sentimientos de aprobación o rechazo basados en intuiciones o principios morales; asimismo están relacionadas con la satisfacción de hacer lo correcto (o incorrecto), y también con la de sentir lo correcto (o incorrecto), como por ejemplo la compasión en torno a los desamparados o la indignación frente a una injusticia.

Muchos de los modelos generales sobre emoción se basan en alguna de estas categorías y consideran escasamente a las otras. La clasificación presentada aborda el primer problema descrito más arriba, ya que un excesivo énfasis en las emociones reflejas insinuaría que en general las emociones tienden a llevarnos a cometer errores, tal vez incluso al extremo de la irracionalidad. Por otra parte también colabora con el segundo problema, diferenciando –por ejemplo– entre la vergüenza como un sentimiento permanente de inadecuación moral (como en el sistema de castas) y la vergüenza refleja como una reacción a una intimidación física.

## Fuentes

Hasta los años sesenta los observadores utilizaban las más evidentes emociones de la protesta para desestimar a los manifestantes como irracionales o inmaduros; desde ese entonces hasta los noventa, se rechazó cualquier emoción en un esfuerzo por demostrar la racionalidad de estos manifestantes (Goodwin *et al.*, 2000). Incluso los investigadores con alguna orientación cultural estaban más concentrados en los códigos cognitivos que en las experiencias sentidas. En la década del noventa, el péndulo intelectual comenzó a oscilar en dirección contraria con el “retorno de lo reprimido”. Los estudiosos de la protesta recurrieron eclécticamente a diversas teorías sobre las emociones.

Una sociología de las emociones específica ya había madurado en los ochenta. *The Managed Heart* (Hochschild, 1983) describía la gestión de las expresiones emocionales en función de ciertas “reglas del sentir” culturalmente fundadas, especialmente aquellas que eran impuestas por los empleadores en forma de explotación. Este libro eclipsó las demás líneas centrales de esta emergente sociología: el vínculo sistemático de Kemper (1978) entre las reacciones emocionales y la posición de un individuo en una jerarquía de estatus y poder; y la teoría del control afectivo de Heise (1979), sobre cómo reaccionamos frente a expectativas impedidas. Ninguno de estos influyentes trabajos estuvo directamente interesado por la política, a pesar de que una de las tempranas discusiones de Hochschild (1975) sobre la emoción –que se relacionaba con las mujeres y la ira– fue publicada en un volumen feminista. Aún en nuestros días estas tradiciones no se han aplicado a la acción política de una forma exhaustiva y sistemática (Cf. Britt & Heise, 2000; Kemper, 2001).

Otra influencia fue la discusión de Collins (1975) sobre la energía emocional que se genera en los rituales colectivos –llamada por Durkheim “efervescencia colectiva”–. En el marco de su teoría del conflicto, las emociones y la atención son valores por los cuales las personas compiten, y el entusiasmo y la solidaridad los conducen hacia la acción colectiva. Una vez que las emociones habían regresado al estudio de los movimientos sociales, tanto Collins (2001 y 2004) como Kemper (2001) trabajaron sobre algunas consecuencias de sus teorías para la acción política (como se señala más adelante).

En los noventa diversos investigadores, desde diferentes perspectivas teóricas, comenzaron a analizar las emociones de la protesta. Los modelos de elección racional fueron una de sus principales fuentes de crítica, puesto que la restringida definición de esta tradición sobre la racionalidad –como maximización deliberada– sugería que los individuos tienden a ser racionales, pero al mismo tiempo, dejaba la impresión de que existen pocos ámbitos racionales para participar a diferencia del *free riding* [oportunismo, especulación] (Olson, 1965). Flam (1990) propuso un modelo de “hombre emocional” para complementar tanto los paradigmas egoístas de la economía como los arquetipos morales del altruismo, que frecuentemente se presentaban como opuestos. Ferree (1992: 32) también criticó la tradición de la elección racional por hacer de “la ambivalencia, el altruismo y la experiencia emocional” algo “invisible e irrelevante”. Aunque estos cuestionamientos a la teoría de la acción racional significaron

un útil acicalado, tuvieron de entrada algunos límites para el análisis de las emociones. Los analistas debieron aceptar gran parte del lenguaje e individualismo de esta teoría con el fin de llevar a cabo un diálogo, y pronto algunas teorizaciones interesantes sobre las emociones surgieron desde la propia tradición de la elección racional, especialmente en el trabajo de Elster (1999a; 1999b). El feminismo inspiró una crítica de alcance más amplio, no sólo respecto a los modelos académicos sino en general al pensamiento occidental, por ignorar, rechazar y menospreciar el rol de las emociones en la vida social y política. Jaggar (1989) y otros pusieron en cuestión varias de las dicotomías usadas para denigrar a las mujeres: mente y cuerpo, pensar y sentir, público y privado, etc. (Calhoun, 2001). La asociación entre las mujeres y las emociones era injusta y perjudicial en tanto norma pero quizás (por esa misma razón) certera en tanto descripción; Hochschild hizo hincapié en el hecho de que se las explota al requerírseles mayor trabajo emocional que a los hombres. “Por falta de otros recursos”, según Hochschild (1983: 163), “las mujeres crean un recurso a partir de los sentimientos”, en parte gracias a las capacidades de gestión de las emociones que se les exige desarrollar durante su socialización infantil de género (las dicotomías que las feministas atacaban fueron a veces un blanco de tiro porque las mujeres se veían disuadidas a sentir ciertas emociones, especialmente la ira). Taylor (1996) y Hercus (1999) aportaron un análisis feminista de la supresión de la ira para el estudio de los movimientos sociales (así como de otros procesos emocionales; Taylor, 1995; Taylor y Rupp, 2002).

El análisis emocional iniciado por el feminismo fue profundizado por el giro *queer* en los estudios sobre acción colectiva. En una situación normal en la cual determinados movimientos sociales son los que inspiran la investigación y la teoría, las controversias feministas sobre el sexo y la sexualidad, y luego la ACT UP (*AIDS Coalition to Unleash Power* [Coalición del SIDA para Desatar el Poder]) y otros grupos relacionados con el VIH/SIDA, encendieron el trabajo sobre la identidad colectiva (Taylor & Whittier, 1992; Stein & Plummer, 1994) y sobre la cultura –finalmente la cultura emocional– de los grupos en protesta (Gamson, 1995; Gould, 2001; 2003; 2009).

Por décadas el psicoanálisis había brindado la única caja de herramientas seria para hablar sobre las emociones en la política (ej. Lasswell, 1948; Smelser, 1968). Su promesa perdió intensidad en los 70’s y 80’s, mientras la psicología cognitiva se des-

arrollaba como una alternativa (Jasper, 2004b). El imaginario hidráulico de Freud sobre los flujos libidinales (primero a través del individuo –ya sea sublimado o liberado sexualmente–, luego en el sistema social) se basaba en un radical conflicto mente-cuerpo que era cada vez menos sostenible. Goodwin (1997), no obstante, lo aplicó provechosamente a las tensiones diádicas en la rebelión Huk en Filipinas, ya que ciertos documentos internos Huk mostraban la manera en que los líderes luchaban para evitar el abandono de sus miembros para estar con sus esposas e hijos –al extremo de permitirles tomar “esposas del bosque” en los campos de armas–. Las disyuntivas entre diferentes objetos de afecto pueden tener una base social (tiempo y cuidado restringidos) en lugar de estar fundadas en impulsos corporales.

El construccionismo cultural ofreció otras herramientas útiles para comprender las emociones en la política, especialmente al proponer que las emociones forman parte de la cultura junto con la cognición y la moralidad (Jasper, 1997). Los mecanismos emocionales pudieron detectarse como subyacentes a numerosos procesos que de otra manera hubieran sido asumidos como cognitivos –tales como el alineamiento de marcos o la identidad colectiva– o como estructurales –como las oportunidades políticas y el sistema social (Jasper, 1998). El enfoque cultural tiende a resaltar el trabajo retórico y performativo que realizan los organizadores para erigir sensibilidades y generar shocks morales que conducen a las personas a la participación (Alexander *et al.*, 2006; Tilly, 2008; Broqua & Fillieule, 2009).

Sin dudas, las emociones no estaban por completo fuera de los vocabularios académicos en los años setenta: Lofland (1982) se maravillaba por la alegría de las masas; Gamson *et al.* (1982: 123) describían el recelo, la hostilidad e ira que contribuyen a un marco de injusticia. La situación de falta proveyó una manera de incorporar estas ideas en una teoría de la acción más amplia. Incluso Gamson (1992), al reclamar por un enfoque sociopsicológico, no incluyó su propio trabajo sobre las emociones. La perspectiva cultural prometió una visión de la acción política que reconociera a las emociones en diversas formas y entornos (Jasper, 1997), pero muchos investigadores orientados culturalmente no fueron más allá de sólo dar cuenta de ellas (Krinsky & Barker, 2009).

En la última década emergió un panorama más fundamentado sobre las emociones, que los

científicos sociales pueden poner en funcionamiento en su investigación empírica. De acuerdo a Nussbaum (2001: 23), “las emociones siempre implican la idea de un objeto junto con la idea de su prominencia o importancia; en este sentido, siempre involucran apreciación o evaluación”; son además prominentes o importantes “para el florecimiento de la persona misma” (2001: 30). La autora conduce entre las insidiosas imágenes de la emoción como una alteración corporal automática o como una conciencia reflexiva excesivamente deliberada. Las emociones representan una forma de tratamiento de la información, a veces más veloz que nuestra mente consciente (Leventhal & Tomarken, 1986); pasan por diversas partes del cerebro, al igual que lo que llamamos cognición; pueden ser observadas en un estudio por resonancia magnética, tal como ocurre con los pensamientos más formales; y ayudan a los seres humanos a negociar con el mundo que los rodea. Aunque considero que esta visión tiene sus límites –tiene problemas con los estados de ánimo no referidos directamente a objetos y con las lealtades afectivas que perduran en el tiempo– es un cierto punto de partida (y compatible con otros teóricos, tales como Ben-Ze'v, 2000; Marcus, 2002; Damasio, 2003). Ante todo, sugiere que cada emoción se corresponde con las distintas cosas que nos preocupan, con las diferentes metas que podamos tener.

### Objetivos de la acción política

Muchos científicos sociales ignoran los diversos propósitos que persiguen los seres humanos o, en contraste, asumen conocer los más importantes. La postulación de un único fin facilita el cálculo matemático pero elimina nuestra habilidad para observar a las personas lidiando con un conflicto de intereses. Las emociones nos fuerzan a ser claros respecto al tema de los objetivos, debido a que ambos están estrechamente entrelazados. En un trabajo sobre el compromiso estratégico clasifiqué –en líneas generales– los objetivos humanos como *reputación, vínculo, sensualidad, impacto sobre el mundo, y curiosidad* (Jasper, 2006b). Es posible verlos a todos actuar en los movimientos sociales, algunas veces estimulándolos y otras fragmentándolos (aunque, por ejemplo, la curiosidad es más importante para los movimientos artísticos e intelectuales que para los políticos). De manera paralela, también pueden observarse distintas emociones asociadas a la forma como llevamos adelante nuestra lucha por estos diversos objetivos.

## Reputación

La reputación es uno de los móviles humanos más comunes: la inquietud por el debido honor, el orgullo y el reconocimiento de la propia humanidad (Honneth, 1995). Muchos de los movimientos que parecen interesados instrumentalmente por el poder o sus beneficios materiales, están de igual forma motivados por la preocupación respecto a la dignidad humana que suponen los derechos políticos (Wood, 2003; Jasper, 2010b). El orgullo en la identidad propia no es una meta exclusiva de los mal llamados nuevos movimientos sociales del mundo industrial avanzado.

Durante años Scheff (e.g., 1990) ha mostrado el impacto del orgullo (y su opuesto, la vergüenza) en diferentes escenarios institucionales; “el orgullo genera y señala un vínculo seguro, al mismo tiempo que la vergüenza genera y señala un vínculo amenazado” (Scheff, 1994: 3). La vergüenza no reconocida, en particular, “conduce directamente a la ira, la ofensa y la agresión”, tal como lo demuestra el autor en su explicación de los orígenes de la primera y segunda guerras mundiales (Scheff, 1994: 5). Él observa la interpelación de Hitler a los alemanes de los años treinta a partir del rastreo de las manifestaciones de vergüenza de éste, y nos otorga una provechosa lista de claves verbales y visuales que nos permiten comprender esas emociones. Como consecuencia, cuando las partes de una interacción albergan vergüenza no reconocida, se hace más probable una escalada de violencia y una polarización. Siguiendo a Scheff, Stein (2001) encontró signos de esa vergüenza –en especial vergüenza derivada– en sus entrevistas con los cruzados cristianos anti-homosexuales.

Muchos movimientos de protesta giran en torno a los intentos de transformar la vergüenza en orgullo. En un ensayo sobre la liberación gay, Britt y Heise (2000) rastrean la emergencia del orgullo desde su contrario a través de los procesos de control afectivo que involucran al miedo, y luego, a la ira. Gould (2001; 2003; 2009) trabaja sobre la vergüenza no reconocida y la irrupción del orgullo en la radicalización del activismo gay y lésbico a fines de los años ochenta. Los movimientos por grupos estigmatizados enfrentan un dilema estratégico: intentan suprimir los estereotipos sobre el grupo –o incluso las propias categorías que los avergüenzan– pero de todas maneras usan esas mismas identidades para movilizar a sus seguidores; en algún punto están luchando para socavar sus propias fuentes (Gamson, 1995; Jasper, 2010b).

Si el orgullo por el grupo propio es un objetivo central, otro es la deshonor a sus propios enemigos. Especialmente luego de sufrir humillaciones, la venganza se puede convertir en un fin primordial, como ocurre en el caso de los hombres-bomba palestinos (Brym, 2007: 42). Lebow (2008) ha defendido la centralidad del honor como motivación en la política internacional y en la política en general.

Si el castigo a los enemigos ha sido históricamente una obsesión masculina –impulsada por la vergüenza no reconocida–, la acción colectiva de las mujeres y sus sucesores muestran un objetivo inverso: la reparación emocional de la imagen propia. Ante la premisa de que ellas han sido maltratadas y oprimidas, muchos movimientos femeninos de autoayuda han intentado deshacer el daño mediante la reparación de su experiencia emocional. Al afrontar el *dilema de Jano* (Mansbridge, 1986; Jasper, 2006b: 125) estos movimientos con frecuencia se han concentrado en orientarse [*reaching in*] a asistir las necesidades de sus propios miembros en lugar de orientarse [*reaching out*] a arreglar el mundo –o al menos así lo han manifestado muchos críticos (Echols, 1990; Brown, 1995). Una perspectiva que privilegie un excesivo enfoque interno, afirman, crea una mentalidad de víctima y una política de resentimiento.

Otros han defendido la reparación emocional lograda a partir de los movimientos de autoayuda y otros semejantes. Analizando la depresión postparto, Taylor (1996) mostró cómo las mujeres que no tuvieron la sensación “adecuada” combatían las cándidas normas de la sociedad norteamericana sobre la maternidad. Su estudiante, Whittier (2009), ha rastreado varias décadas de disputa sobre el abuso sexual infantil; lejos de centrarse exclusivamente en una reparación interna, ella encontró esfuerzos para equilibrar la disyuntiva de Jano: “la vergüenza que sintieron las víctimas tras haber sido objeto de abuso no era un simple artilugio psicológico, sino también un producto de fuerzas sociales; por lo tanto, desafiar esa vergüenza mediante el trabajo emocional en grupos de autoayuda y hablar públicamente sobre las experiencias propias no era un simple cambio emocional, sino un cambio social” (Whittier, 2009: 68). Si la vergüenza es la emoción central que necesita ser reducida, parece ser necesario un poco de esfuerzo público en tanto esta implica imaginarse a uno mismo en los ojos de los demás. Las luchas por la identidad deben desplegarse en dos frentes, al mismo tiempo internos y externos a un grupo.

## Vínculo

Si las cuestiones referidas a la reputación con frecuencia motivan la participación, un sentimiento de pertenencia al grupo logra a menudo que las personas permanezcan dentro. El sentido de pertenencia es una necesidad humana básica que involucra emociones de amor (Berezin, 2001), orgullo (Scheff, 1994), y entusiasmo (Collins, 2004). Esta identificación va más allá que las alegrías reflejas de masa de Lofland (1982), proveyendo compromisos afectivos que tienden a persistir. La identidad colectiva ha sido un tema de moda en los últimos años, ejerciendo su impacto causal a través de las lealtades afectivas que produce (Jasper, 1998; Polleta y Jasper, 2001; Flesher Fominaya, 2010). Las lealtades grupales amplían la lista de metas de un individuo al incluir beneficios para el grupo, más allá de los que recibe ese individuo como miembro. Esas metas no son del todo egoístas, ni tampoco plenamente altruistas (Flam, 1990).

Otros vínculos pueden alejar a las personas de los esfuerzos colectivos. Goodwin (1997), como se discutió antes, muestra cómo el afecto por la familia y los compañeros sexuales puede interferir con la lealtad y el cumplimiento de los deberes con el colectivo (también en Klatch, 2004). Estas tensiones entre el afecto a la familia y a la rebeldía están cerca de lo que denomino el Dilema de *Band of Brothers* en la interacción estratégica: un grupo intenta atraer la lealtad afectiva de un individuo, pero esa lealtad está con frecuencia centrada en una subunidad del mismo; tal como los soldados son a menudo más leales a los miembros de su propia unidad de combate (Jasper, 2004a: 13). La misma amistad o atracción sexual que podría llevar a los individuos hacia un movimiento puede también evitar que amplíen su lealtad al grupo completo.

## Sensualidad

Las satisfacciones sensuales de corto plazo también dirigen la acción humana: el deseo que no alcanza al amor; la eliminación del dolor; el apetito por las drogas, el alcohol o la comida. Este tipo de pulsiones no son normalmente una motivación para la acción política (mucho menos las pulsiones negativas, tales como la necesidad de dormir o defecar); pero pueden afectar la acción coordinada, por lo que los organizadores deben intentar suprimirlas o facilitar su alivio. Con mayor frecuencia, las pulsiones entran en la política como una forma de represión, a veces incluso como tortura. Pueden ser manipuladas de forma tal que no podamos hacer nada

hasta satisfacerlas, especialmente el dolor intenso que elimina cualquier otro interés (aunque también es posible girar el control de nuestros cuerpos contra nuestros captores, como ocurre en las huelgas de hambre –Siméant, 2009). Los móviles sensuales tales como las pulsiones privilegian lo inmediato por sobre los proyectos de largo plazo, a veces afectando a estos últimos, aunque eso no significa que ellas sean irracionales.

## Impacto

El deseo de producir un efecto sobre el mundo es otra gran familia de motivaciones, junto con las emociones que conlleva. En los movimientos sociales, este deseo proviene a menudo de una perspectiva moral –o una ideología– que sugiere que el mundo debería ser diferente a como es. En sus intentos de obtener apoyo, los activistas deben balancear los placeres de conseguir un impacto con una continua sensación de miedo, ira, y amenaza que demanda la acción constante. Las ideologías, a su vez, deben describir al movimiento como teniendo la historia de su lado –pero solo en el final, algún día (Voss, 1994)–. Las emociones que mantienen la energía y la confianza se verán socavadas por una excesiva sensación de éxito. La confiada expectativa de un impacto es tal vez el mayor incentivo a la acción (Gupta, 2009). La esperanza es a menudo el polo positivo de lo que llamo batería moral: la combinación de emociones positivas y negativas que, a través de su contraste, proveen energía a la acción.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> **Baterías morales:** La combinación e interacción de emociones son cruciales para la acción, aunque se las ha estudiado relativamente poco aún. Una categoría que llamo batería moral consiste en una emoción positiva junto a otra negativa; su tensión o contraste motiva la acción o demanda atención. Una emoción puede fortalecerse cuando implícita o explícitamente la enfrentamos con su opuesta, tal como funciona una batería a través de la tensión entre sus polos positivo y negativo.

El orgullo y la vergüenza son la batería más estudiada, en especial por los movimientos de lesbianas y gays, en los que los activistas intentan explícitamente movilizar a los participantes con la promesa de transformar la vergüenza en orgullo. Debido a que la primera es des-energizante, se deben avivar ciertas dosis de orgullo, a veces a través de pequeñas victorias políticas pero más a menudo a través de un lento trabajo identitario. La satisfactoria auto-aceptación que significa el orgullo es más movilizadora aún si en el momento actual se desapueba en uno mismo una emoción moral dolorosa.

La pena y la alegría forman otro conjunto, que noté por primera vez en un estudio sobre el movimiento por los derechos del animal: las revistas y los folletos muchas veces alternaban entre artículos sobre animales maltratados y familias de animales felices que habían sido rescatados o que habían vivido en la calle. Tal como el lector se puede imaginar, con el cambio desde

La frustración por no generar impacto, o a veces por no ser escuchado, muestra por qué a menudo los manifestantes asumen como meta los procedimientos gubernamentales que no han logrado protegerlos o ayudarlos (sobre retórica procedimental, ver Gordon y Jasper, 1996). La indignación frente al propio gobierno puede ser especialmente movilizadora, ya que involucra un sentimiento de traición. En un extremo, la represión violenta de una protesta pacífica es una fuente habitual de shock moral, llamado “reacción” por Hess y Martin (2006), quienes también describen las técnicas usadas por las autoridades y los manifestantes en la lucha por la comprensión emocional de esta reacción (Martin, 2006). La furia contra la represión estatal, lejos de restringir la protesta, muchas veces puede incitarla (Brockett, 2005). Una de las más profundas satisfacciones de la acción colectiva es una sensación de confianza y capacidad de agencia [*agency*], un fin que a su vez se convierte en un medio para la acción futura (Wood, 2003). Ya comenzamos a ver una compleja interacción emocional entre medios y fines (que se detalla a continuación): la consecución de los fines primordiales puede desmovilizar la propia parcialidad a través de la autocomplacencia y movilizar a los oponentes a través del miedo y el sentimiento de amenaza (Jasper y Poulsen, 1993).

### Medios de acción

En nuestra experiencia cotidiana generamos y expresamos nuestras emociones y las de los otros como una manera de conducir nuestra vida. Al usar “aparatos sensibilizadores”, tales como ciertas propiedades físicas y acciones rituales (Traïni, 2009b), los organizadores intentan despertar emociones para atraer nuevos miembros, mantener el compromiso y la disciplina de quienes ya están en el movimiento, y persuadir a quienes se encuentran fuera. La primera tarea que enfrentan es animar a una persona a transformarse de espectador en participante. Si las emociones implican un monitoreo y una evaluación del mundo que nos rodea, entonces deberían ayudarnos a comprender esos momentos

---

un estado deplorable a otro saludable y de satisfacción, el acto implícito estaba claro: se debía rescatar a los animales en pena y torturados.

Una forma más genérica de batería moral mezcla la esperanza por el cambio futuro con el miedo, la ansiedad, y otros sufrimientos del presente. Los organizadores más exitosos exageran la promesa del futuro tanto como el sufrimiento del presente. El terrible contraste entre la manera como son las cosas ahora y la forma en que podrían ser ayuda a motivar la protesta y la acción política.

extraños –pero importantes– en que los sujetos ponen en cuestión o abandonan la rutina en favor de nuevas formas de actuar y pensar. Estos compromisos estratégicos, aunque alejados de la acción habitual, son muy influyentes (Jasper, 2006b).

### Centrar la atención

Las emociones ayudan a centrar la atención de un actor sobre una parte su mundo. Los politólogos formulan la idea de ansiedad: “al generarse cuando se violan las normas, mientras más se transgreden esas normas, y mientras más centrales son estratégicamente para las personas, mayor es la ansiedad” (Marcus et al, 2000: 138; también en Neuman et al, 2007). Ante nuevas contingencias los sujetos prestan mayor atención, moviéndose desde rutinas preconscientes hacia una recolección más reflexiva de información. En otras palabras, además de un “sistema de disposición” que nos permite desarrollar hábitos útiles a los que no prestamos mayor atención, estamos también dotados de un “sistema de supervisión” que “actúa para analizar en el entorno la novedad y la irrupción súbita de un peligro” (Marcus et al, 2000: 10). Cuando los votantes se sienten amenazados, sus emociones reflejas los llevan a buscar información adicional y a procesarla de forma más minuciosa. (Las emociones, especialmente las lealtades afectivas, también operan en el sistema de disposición, por supuesto).

Esta ansiedad también ayuda a incorporar gente para nuevas formas de acción, incluida la protesta. Una manera en que los activistas intentan el reclutamiento es a través de la creación o el aprovechamiento de shocks morales: informaciones o eventos que (al igual que los experimentos de ruptura de la etnometodología –Benski, 2005– o las desviaciones de la teoría del control afectivo) les sugieran a las personas que el mundo no es lo que pensaban. Su malestar visceral los conduce a veces a la acción política en busca de una reparación (Jasper, 1997). Los shocks morales han favorecido la incorporación de individuos al movimiento por los derechos del animal (Jasper y Poulsen, 1995), el movimiento por la paz en América Central (Nepstad y Smith, 2001; Nepstad, 2004), el abolicionismo (Young, 2001), los movimientos antirracistas (Warren, 2010), y el famoso *Madres* en Argentina (Risley, 2011).

Tal como señala Mika (2006), la retórica y las imágenes fuertes que logran conducir a algunos hacia el activismo, pueden también disuadir o incluso molestar a la mayoría –otro caso del Dilema de

Jano entre orientarse hacia el adentro y el afuera de un movimiento—. Las publicidades mostradas por Personas a favor de un Tratamiento Ético a los Animales (PETA, *por sus siglas en inglés*) ante grupos focales que representaban la opinión pública, a menudo discrepaban con las perspectivas básicas de los participantes respecto a la nación o la religión, en especial porque PETA se refería a esos otros valores de una forma superficial. Por su parte, Wettergren (2005) muestra la forma en que los activistas anti-corporaciones han intentado administrar shocks morales por medio de anuncios para el público en general, aunque no tiene evidencia respecto a su efectividad.

Scheff (2006), al analizar un memorial contra la invasión a Irak, sostiene que los shocks morales se fundamentan en la sorpresa, la “sintonía” emocional con otros (orgullo, en Scheff), y el reconocimiento de un emoción previamente oculta (dolor, en su ejemplo); aunque algunos de quienes observaron el memorial experimentaron una negación de la sintonía, es decir, una oposición a cualquier vínculo humano con el enemigo. Según el autor, la conversación con los que cuidan el memorial, en especial con él mismo, ayuda a quienes están en estado de negación a reconocer su dolor, lo cual es el propósito del memorial (¿este alude a los muertos o a la guerra?) Los shocks morales son con mayor frecuencia parte de un flujo de acción hacia el activismo político, no un simple gran salto (Gamson, 1992: 73); no cambian los valores subyacentes de las personas; solo los aclaran o los activan.

### Radicalización

Gould (2009) propone otra función para los shocks morales: a veces llegan a quienes se encuentran ya participando en un movimiento social con un efecto de radicalización o refuerzo de su compromiso. En 1986, el caso *Bowers contra Hardwick* tuvo dicho efecto en los movimientos por los derechos de gays y lesbianas en Estados Unidos (Gould, 2009, capítulo 2). El caso *Roe contra Wade* tuvo un impacto similar sobre una atenta —y a esa altura, antiabortista— porción de la población en 1973 (Luker, 1984). Los shocks morales pueden redirigir o revivificar los esfuerzos existentes. *Roe* le informó a una alerta opinión pública sobre cuán común era efectivamente el aborto; *Hardwick* le mostró a la comunidad gay y lesbiana cómo su propio gobierno apoyaba su opresión. Lowe (2006, capítulo 5) plantea que los shocks morales son especialmente factibles cuando

alguien adhiere a la ideología de un amplio movimiento que se presenta como “cuasi-religión”.

### Manifestación retórica

Los shocks morales no son precisamente la única forma de retórica que usan los activistas. Además de reclutar nuevos miembros deben apelar a otros jugadores y al público espectador. Algunas de estas interpelaciones hacen uso de una manifestación de emociones; otras las intentan minimizar. Si las feministas suelen cuestionar una atribución emocional por género, en los movimientos por los derechos del animal en Carolina del Norte, Groves (1995; 1997; 2001) halló grupos que sacaban rédito de esas mismas normas emocionales como parte de su componente retórico. Activistas que, intentando restarle importancia a las emociones del movimiento con el fin de enfatizar sus fundamentos racionales, profesionales, e incluso científicos, se valían de portavoces masculinos a pesar de que el colectivo era en gran medida femenino: “ser sensible se convierte en legítimo cuando lo hacen los hombres; las mujeres pueden apuntar a la participación masculina en el movimiento para justificar la legitimidad de sus propios sentimientos sobre la crueldad animal” (Groves, 2001: 226). En los grupos de auto-ayuda y de protección animal, vemos la dinámica emocional del Dilema de la Innovación Cultural: en torno a si deben desafiarse o aprovecharse las perspectivas y sensibilidades existentes (Jasper, 2004a: 13). Las mismas mujeres pueden cuestionar las normas de sentir de género en tanto feministas y aprovecharlas en tanto protectoras de los animales.

Las manifestaciones emocionales envían señales tanto amenazantes como tranquilizadoras hacia las audiencias, dependiendo de lo que los grupos esperan de ellas. A veces las emociones deben manejarse con un estilo *cool* (Stearns, 1994). Un grupo de individuos rezando o cantando parece bajo control; no así uno gritando o corriendo (en términos de control afectivo, su nivel de actividad es mayor); ambos tipos de manifestaciones son útiles para diferentes propósitos, como parte del Dilema entre ser Malo o Bueno: los adversarios y las autoridades pueden rendirse ante una amenaza, o pueden redoblar sus esfuerzos frente a la contienda y la represión (Jasper, 2004a; 2006b: 106). Las emociones reflejas y morales generadas en estas interacciones influyen en que la represión tenga éxito o fracase.

Además de hacernos centrar la atención, sacarnos de nuestras rutinas, y persuadir a otros, las emociones ayudan a explicar nuestra continua in-

tervención en la acción colectiva. Para ser sostenible, la participación debe proveer algunas satisfacciones a lo largo del camino. Varios mecanismos emocionales colaboran con este propósito, incluyendo las solidaridades colectivas, los rituales de interacción, y otras dinámicas grupales.

### **Solidaridades colectivas**

Como se discutió anteriormente, se han escrito bibliotecas enteras sobre las identidades colectivas y la política, abarcando desde el nacionalismo (e.g. Calhoun, 1997), las políticas de identidad norteamericana a partir de los años sesenta (Gitlin, 1995), hasta la emergencia los movimientos LGBTQ desde los noventa (Gamson, 1995). Alguna vez vistos como un ejercicio de construcción de memoria colectiva (Anderson, 1983) o el trazado de límites cognitivos (Taylor y Whittier, 1992), los trabajos recientes sobre identidades colectivas han examinado las lealtades afectivas involucradas, en especial el amor al grupo (Berezin, 2001) y el odio a los de afuera (Scheff, 1994; Le Cour Grandmaison, 2002; Mann, 2004). Estas logran que se conserve el entusiasmo de los miembros.

Los grupos parecen fortalecerse cuando comparten emociones reflejas en respuesta a ciertos eventos, y cuando comparten lealtades afectivas entre sí (lo que llamo, respectivamente, emociones compartidas y recíprocas –Jasper, 1998), con cada una contribuyendo a la otra. Como forma profundamente satisfactoria de reputación y vínculo, la identidad colectiva es un fin al mismo tiempo que un medio –un “logro emocional” en palabras de Yang (2000)–. Incluso las emociones compartidas de carácter negativo pueden fortalecer emociones recíprocas positivas: “Aun las experiencias de miedo o ansiedad, comunes en plena protesta, consiguen ser una fuerza importante para la creación de un sentido de colectividad y una potencia atractiva en la acción colectiva” (Eyerman, 2005: 43).

### **Rituales de interacción**

En una síntesis de Durkheim y Goffman, Collins (2001; 2004; también Summers Effler, 2006) ofrece una teoría de la energía emocional que, generada en situaciones cara a cara, le provee a las personas conciencia sobre los grupos y una motivación para participar en empresas colectivas. Su modelo de ritual de interacción “explica las intensidades relativas de los compromisos del movimiento” y puede a su vez ayudar a dar cuenta de “la manera

en que los movimientos sociales se reúnen periódicamente, en ocasiones colectivas más o menos amplias, a veces para recrear la efervescencia que los puso en marcha, y otras veces para inculcar nuevas emociones, siendo una de las más efectivas la confrontación con los objetivos del enemigo” (Collins, 2001: 31). Si cualquier interacción puede producir energía emocional, y si esa energía se traduce en confianza que favorece el compromiso estratégico (Jasper, 2006b: 108), entonces esto constituye una teoría general e importante sobre las emociones en la política; señala emociones reflejas a medida que evolucionan en estados de ánimo, y en última instancia en lealtades afectivas, y ocasionalmente en emociones morales.

Los estados de ánimo se encuentran en el centro del modelo de Collins: la “energía emocional”. Basándose en Kemper (1978; 2001) distingue unas jerárquicas posiciones en curso que generan distintos niveles de energía emocional a largo plazo, de las interacciones que cambian esos niveles en el corto plazo; vinculando ambas partes al postular que quienes se encuentran en la cima de la jerarquía organizan las interacciones rituales para reforzar sus posiciones. Quienes poseen niveles descendientes de energía emocional se desaniman, no obstante aquellos con algún valor sobrante (y por lo tanto alguna capacidad para la resistencia y la agencia) pueden también sentirse afectados (Collins, 2004: 129). Si los rituales no logran incitar emociones, tal vez por ser demasiado habituales o confusos, fracasan; los rituales fallidos desalientan la participación (Summers Effler, 2010: 42). Los estados de ánimo se relacionan con los hechos para producir emociones reflejas de corto plazo.

El uso que Collins hace de Durkheim también sugiere alguno de los mecanismos que producen la alegría refleja de las masas. La locomoción colectiva y la música tienen una capacidad inusual para lograr que las personas se fundan en un sentimiento de satisfacción, tal vez debido a que tantas partes del cerebro y el cuerpo se involucran al mismo tiempo. La contribución de la música a los movimientos sociales ha sido a menudo analizada como si solo supusiera los mensajes cognitivos contenidos en sus letras, llenas de consignas ideológicas pegadizas y fáciles de recordar (Eyerman y Jamison, 1998; Roscigno y Danaher, 2004); pero la música tiene un fuerte impacto emocional en quienes cantan, bailan y se mueven juntos (McNeill, 1995). De la lista que realiza Traïni (2008: 60) sobre doce contribuciones que la música hace a la protesta, las primeras dos son explícitamente emocionales

(crear sentimientos favorables a la participación y posturas emocionales útiles), y dos más (refuerzo de la identidad grupal y demonización de los adversarios) se enraízan en compromisos afectivos.

### **Disciplina**

En cualquier acción colectiva se debe controlar a los individuos para que hagan lo que se espera de ellos. Los organizadores deben prever, impedir o consentir pulsiones tales como la sed o la necesidad de orinar. El miedo es uno de los trastornos reflejos, ya que puede paralizar o infundir pánico a los sujetos –este era la emoción paradigmática de una buena parte de la teoría de masas. Goodwin y Pfaff (2001) identifican ciertos “mecanismos de estímulo” que emplean los organizadores para mitigar o controlar el miedo en los movimientos por los derechos civiles tanto en Estados Unidos como en Alemania Oriental: los íntimos lazos y el apoyo sociales, las emotivas reuniones de masas, la identificación con el movimiento, la fe en la victoria final, el escándalo, el adiestramiento en la desobediencia civil, y la cobertura mediática. Dos mecanismos adicionales de Estados Unidos eran la posesión de armas de fuego y la fe en la protección divina. Desde una perspectiva más amplia, Broqua y Fillieule (2009: 164) indican que los activistas trabajan tanto para suprimir como para expresar las emociones, mencionando como ejemplo los doscientos años que llevó domesticar e institucionalizar las manifestaciones callejeras (parte del “proceso de civilización” clasista de Elias –1978). Tal como lo hizo el movimiento de mujeres, la clase trabajadora debió demostrar que era lo suficientemente racional como para participar en política.

### **Dinámica grupal**

La dinámica interna del grupo, crucial para mantener cualquier movimiento, es aún poco comprendida. Los líderes intentan minimizar las lealtades afectivas hacia cualquiera fuera del grupo y maximizarlas hacia el grupo o sus líderes (Goodwin, 1997). Owens (2009) muestra de qué manera las intensas emociones en torno al Dilema de Jano ayudaron a destruir el movimiento de okupas de Amsterdam. Lulich (2004) comparó al grupo *Heaven's Gate* [Puerta del Cielo] –que confiaba en ser llevado al cometa Halley para comenzar una nueva existencia incorpórea– con el Partido Democrático de los Trabajadores –una célula marxista-leninista en el área de la bahía de San Francisco de los años setenta y

ochenta–; ambos exigían a sus miembros adoptar nuevos nombres, cortar sus lazos externos, guardar silencio respecto a los compromisos afectivos previos (De modo interesante, los dos grupos desaconsejaban cualquier conversación sobre los sentimientos, incluso a pesar de que los líderes manipulaban las lealtades afectivas). Las emociones que son medios útiles para los líderes pueden ser perjudiciales para las bases en tanto individuos.

La dinámica emocional de los líderes y sus seguidores es ignorada con frecuencia, como parte de una amplia desatención de la sociología respecto a los primeros (Cf. Barker et al, 2001). Incluso un analista cultural como Melucci (1996) comprende al liderazgo como una serie de intercambios entre líderes y seguidores. Scheff (1994), en su análisis sobre Hitler, se refiere al rol de estos como un símbolo de sentires, pero provee escasa explicación de la estructura interna de los grupos y su dinámica. En su modelo, incluso una nación es relativamente indiferenciada: al describirlo como un análisis de parte/todo él salta entre la nación y el individuo en lugar de mostrar el trabajo organizacional y estratégico que los enlaza –la materia de la movilización de recursos, alianzas políticas, alineamiento de marcos, y otros trabajos organizativos–. Las emociones son cimientos potenciales claves para pasar del nivel micro al macro, aunque no los únicos.

El enfoque estructural de Kemper (1978; 2001; 2006) debería ayudar a explicar las emociones en los vínculos grupales, a pesar de no ser esta la completa teoría de las emociones que a él le gustaría. Las jerarquías de poder y estatus vigentes establecen expectativas para las interacciones, por lo que se producen emociones previsibles si estas expectativas se cumplen o no; por ejemplo, el miedo y la ansiedad son producto de una insuficiencia o reducción en el poder de uno, por otra parte la culpa es resultado de un exceso o aumento del mismo. Su modelo es complejo y funciona mejor para las emociones reflejas en sistemas sociales determinados. Debido a que la jerarquía interna, formal o no, también se desarrolla en los colectivos de protesta, la teoría debería funcionar aquí; es menos probable que lo haga en espacios políticos más amplios que carecen de jerarquías bien definidas. Emirbayer y Goldberg (2005) se basan en el pragmatismo para desarrollar un similar enfoque “relacional” de las emociones.

## La fusión de fines y medios

A pesar de las múltiples maneras en que las emociones se vinculan íntimamente con los medios y los fines, con frecuencia también desdibujan la misma distinción entre ellos. Cualquier flujo de acción arroja un raudal constante de emociones, mientras más positivas sean –o más energía y entusiasmo generen– será más probable que los participantes persistan; las satisfacciones de la acción, desde una alegría por la unión a una afirmación de la dignidad, se vuelven una motivación tan importante como los objetivos declarados del movimiento. Muchos autores han estudiado los placeres y dolores de la protesta sin reconocer explícitamente las emociones que los comprenden. Los medios se convierten en metas, y estas –una vez alcanzadas– resultan medios para la acción posterior. Los medios y fines con frecuencia se fusionan. (Debido a que en su perspectiva los medios son los fines de la acción afectiva, Weber la situó en una categoría propia, en especial, a diferencia de la acción orientada a medios y la acción orientada a fines).

Como ejemplo, muchos movimientos intentan transformar las reglas del sentir. En el caso mejor documentado, antes discutido, las feministas pretendían hacer aceptable para las mujeres el hecho de expresar emociones negativas, en especial la ira. Hochschild (1975) mencionó la conclusión de Paul Ekman respecto a que ellas son más propensas a reprimir la ira, mientras que los hombres son más proclives a disimular el miedo; la ira se dirige hacia abajo en la jerarquía (Kemper, 1978); la razón es que ésta, como insistía Aristóteles, es un útil medio para reivindicar los derechos y el estatus propios. Al llamar auto-ayuda a “la raíz principal del feminismo”, Taylor (1996: 175) sostuvo que “la auto-ayuda de las mujeres juega un rol importante en el desafío de las normas emocionales alrededor del amor y la ira, y que está contribuyendo a un cambio histórico en la sociedad norteamericana hacia la libre expresión, el individualismo, y el desarrollo personal”. La habilidad para sentir y expresar las emociones asociadas a la agencia política –ira, indignación, orgullo, etc.– implica una suerte de “liberación emocional” (Flam, 2005) tan necesaria como la “liberación cognitiva” (McAdam, 1982).

Estos cambios en la manifestación emocional, dejándola menos anclada en el género, han sido un propósito central del movimiento de mujeres; pero la habilidad para expresar la ira es también un medio para desafiar las injusticias, una parte normal de la mayoría de los movimientos de protesta. (De

acuerdo a Salomon –1971–, Mao enfrentó un desafío similar para superar la reticencia de los campesinos a expresar su ira). En tanto se relajan las restricciones de género, las mujeres adquieren nuevas formas de actuar en su propio interés. Una vez más, este patrón es común a los movimientos sociales (y todo compromiso estratégico): alcanzar un objetivo colabora en la conquista de los futuros. Por esta razón ha habido cierta confusión respecto a los propósitos de los colectivos: ¿la movilización misma es un fin o simplemente un medio? Es ambos, una satisfacción en sí misma pero también una contribución a la acción futura.

Los estados de ánimo son centrales en la interpretación de los medios y fines. Cada victoria, por pequeña que sea, produce confianza, interés, y energía emocional; todas las cuales son ventajas para la posterior acción (Jasper, 2006b: 108). Collins (2004) observa que la energía emocional generada en una interacción ofrece a las personas confiados estados de ánimo de los que pueden servirse para sus relaciones futuras, especialmente cuando han creado símbolos evocables. Estos mecanismos pueden ayudarnos a comprender muchas de las oportunidades de la teoría del proceso político, por ejemplo. Un suceso tal como *Brown contra el Consejo de Educación* en 1954 fue menos una señal de fragilidad del gobierno racista que la fuente de esperanza sobre que las victorias eran posibles (Jasper, 1997: 118). A la par de la consiguiente ira refleja de la supremacía blanca, esta esperanza operó como el polo positivo de una batería moral.

La ira, la cólera y otras emociones agresivas no siempre representan un abordaje cautivante; ellas comprometen a los manifestantes en el Dilema Malo/Bueno (Jasper, 2006b: 106). Sin duda los manifestantes se sienten mejor evitando este dilema que teniendo sus opciones restringidas porque las expresiones emocionales insumisas se vean excluidas desde el principio, haciéndolos más predecibles para sus adversarios. (Holmes –2004: 211– critica los enfoques que “asumen que el resultado político de la ira puede ser determinado de antemano”, pero en lugar de reconocer los dilemas estratégicos y la contingencia de la interacción estratégica simplemente la califica como “ambivalente”).

La ira se vuelve moral tanto como forma refleja. El tipo de ira alimentada por el movimiento de mujeres no es la misma que se siente cuando un gato sube arañando las piernas de alguien. Lo último es un reflejo rápido, que desaparece cuando se descubre que a su vez ese gato fue asustado por un pe-

ro. En cambio, la ira de las mujeres es una forma de justa indignación, una sensibilidad moral basada en un análisis de la injusticia tanto como en un visceral sentimiento de opresión. Las mujeres debieron aprender a dirigir su culpa hacia afuera, a verse a sí mismas como víctimas, pero también como lo suficientemente fuertes como para resistir. No se hace semejante trabajo cognitivo cuando pateamos al gato.

Si un ánimo de energía y agencia alimenta los esfuerzos conjuntos, así también lo hace el sentido de lealtad al colectivo propio. Hemos visto que la identificación colectiva es al mismo tiempo un fin en sí mismo, una satisfacción humana básica, y también un medio. El orgullo en el grupo propio, especialmente en su Valor, Unanimidad, Tamaño, y Compromiso morales [*Worth, Unanimity, Number and Commitment*] (El “despliegue WUNC” de Tilly –2004–, al cual ante todo entendió como orientado hacia las audiencias externas pero que tiene también audiencias internas) realza la responsabilidad con la acción colectiva. En la medida en que me identifico con un grupo, sus objetivos pasan a ser los míos; pero esa misma coincidencia también colabora con la acción colectiva al otorgarme la atención y energía para participar; además, mis fines son los medios de un organizador. Esta fusión de fines y medios en la identidad colectiva explica la razón por la que los participantes pueden sentirse desanimados o amargados cuando un movimiento concluye, a pesar incluso de haber alcanzado sus objetivos declarados (Adams, 2003).

Por último podemos regresar sobre las sensibilidades morales: así como ellas forman las condiciones de fondo para las emociones reflejas (“emociones de fondo”, las llama Nussbaum –2001), son también uno de los logros más duraderos de los movimientos sociales. De la misma manera en que un movimiento puede dejar para los colectivos futuros ventajas tales como un saber-hacer, redes sociales, marcos, y otros soportes de significado, también puede dejar una forma de sentir el mundo sobre la cual puedan constituirse los movimientos posteriores (Jenkins, 1992; Nepstad y Smith, 2001). En Gran Bretaña y Estados Unidos del siglo XIX, la compasión por los animales fue tomada prestada para ayudar a crear movimientos de socorro a los niños pobres o maltratados; en el siglo siguiente el mismo estilo de compasión permitió aplicarse a lejanos sufrimientos alrededor del mundo.

En resumen, las rutinas de la protesta deben ofrecer satisfacciones sobre la marcha, especial-

mente considerando cuan distantes son los objetivos de muchos movimientos. Los placeres de la conversación, el entusiasmo de la interacción, la habilidad para articular instituciones morales, la sensación de estar haciendo la historia, etc.: son satisfacciones que mantienen a los participantes en carrera, independientemente de la probabilidad de alcanzar las metas establecidas. A la inversa, el logro de objetivos intermedios es uno de los más vigorizantes placeres de la participación. Las emociones son parte de un flujo de acción e interacción, no la simple motivación previa para involucrarse o el resultado final; debido a que ellas (especialmente las emociones reflejas y los estados de ánimo) son a veces satisfacciones de corto plazo; a menudo entran en conflicto con metas de mayor alcance, lo que lleva a afligirse, pero este arrepentimiento no es igual a la irracionalidad.

### Investigación futura

Las emociones interactúan constantemente entre sí, lo que plantea desafíos a la investigación por fuera de los experimentos cuidadosamente controlados (e incluso los plantea a muchos de ellos). Quizás la interacción más interesante se produzca entre los compromisos afectivos de larga data o emociones morales y las emociones reflejas de corto plazo que los aprovechan como trasfondo. Esta interacción es la clave del shock moral (Young, 2001). Pero los estados de ánimo también filtran nuestras reacciones frente a la información o los acontecimientos. Las lealtades afectivas y las emociones morales también interactúan entre sí, tal como las identidades colectivas con frecuencia son definidas por las morales compartidas, por lo que nuestras emociones morales difieren para los distintos grupos (quizás vemos más rápidamente el fracaso moral en nuestros adversarios que en nuestro propio equipo). También tenemos emociones morales respecto a nuestras emociones reflejas como cuando nos avergonzamos de haber reaccionado de forma inapropiada (Elster, 1999a).

A veces las emociones también aparecen mezcladas (Flam, 2005). La ira matizada con vergüenza moral se diferencia de la ira teñida de indignación, con diferente alcance para actuar. Una combinación de emoción negativa y positiva funciona como batería moral que proyecta la actividad hacia adelante. Necesitamos comprender la retórica y las prácticas que utilizan los organizadores alterando esas combinaciones para promover la acción.

Por otra parte, las emociones se encuentran también secuenciadas (Barker, 2001). Williamson (2011) habla de "cadenas de emoción", proporcionando una dimensión temporal al par encontrado en las baterías morales. Al examinar si las personas regresaban al siguiente año a un campamento *Reclaiming* (un movimiento religioso feminista new-age), Williamson descubrió que una ampliación de la esperanza durante las actividades incrementaba la posibilidad de que alguien regresara, mientras que un crecimiento del miedo la hacía disminuir; un aumento inicial del desconcierto también hacía crecer las probabilidades, lo que refleja una común técnica religiosa de reclutamiento. Por el contrario, los cambios en el coraje no tuvieron ningún efecto. Summers Effler (2010) también relaciona las emociones con las trayectorias de grupos de protesta a largo plazo.

Otra dificultad refiere a que podemos "sentir" de formas diferentes; puedo tener sensaciones corporales de las que no soy consciente o sobre las que no sitúo un término verbal (Gould, 2009: 18); puedo también manifestar emociones que no siento (el "actuar superficial" de Hochschild). En este artículo, he considerado a las emociones como si fueran cosas con rótulos claros que reconocemos en su mayoría. A pesar de sus límites, no veo otro punto de partida debido a que como analistas debemos emplear términos lingüísticos; y de hecho, cuando los seres humanos ponen etiquetas a sus propios sentires, estas comienzan a proveerle forma y dirección a sus sentimientos (Barret, 2006). Esto es lo que hacen la cultura y el lenguaje por y en nosotros.

Las emociones pueden ser complejas, pero algo que no debería dificultar nuestro estudio sobre ellas es la escasez de técnicas de investigación. Casi cualquier técnica utilizada para explicar significados cognitivos puede adaptarse al estudio de las emociones. Interpretamos textos, edificios, jardines, rituales, y otros artefactos humanos para apreciar las emociones manifestadas o generadas en público; observamos a la gente interactuando, y a su vez hacemos un registro de audio y video; los entrevistamos y los encuestamos; nosotros mismos participamos para que a través de la introspección podamos observar y reconstruir nuestras propias complejas emociones; les pedimos a los sujetos que lleven un diario de sus sentimientos, o les alenta-

mos a expresar sus emociones actuales; los ponemos en laboratorios o grupos focales para observarlos interactuar con otras personas o computadoras. Uno de los desafíos, al igual que con los significados cognitivos, es alinear los sentires que se muestran con aquellos que son sentidos, y los métodos múltiples son por lo general mejores para ello.

Las emociones son una parte medular de la acción y las decisiones que los analistas ignoramos por nuestra propia cuenta y riesgo. Las acciones, ya se hagan conscientes o no como opciones, se nos presentan junto con una larga lista de riesgos, costos y beneficios potenciales. Debemos incluir estos riesgos, costos y beneficios emocionales porque ayudan a darle forma a las acciones y las decisiones. Estos se excluyeron de las tradiciones racionalistas como demasiado arduos para ser tenidos en cuenta, pero con toda seguridad orientan las decisiones. Si hemos de comprender las acciones emprendidas, necesitamos entender las emociones que las conducen, acompañan y son resultado de ellas. Si los actores políticos se interesan por ellas, los analistas también deberían hacerlo.

Las emociones, libradas del peyorativo dualismo mente-cuerpo del pasado, prometen hacer avanzar nuestra comprensión de los agentes y sus motivaciones. Las perspectivas recientes sobre los movimientos sociales, en Estados Unidos y el exterior, han señalado a las emociones como ingredientes claves en cualquier avance teórico (e.g., Cefai, 2007; Jasper, 2007; 2010z). Ellas prometen una teoría de la acción que equilibre las teorías de la estructura que dominaron la reflexión e investigación sobre movimientos sociales hasta hace poco tiempo. Incluso las así llamadas estructuras –tales como los sistemas de votación, la policía fuertemente armada, o las divergencias entre los adversarios en la elite– operan al menos parcialmente a través de las emociones que despiertan. Así como el giro interpretativo de las ciencias sociales nos ha permitido reconsiderar los mecanismos causales por detrás de conceptos anteriores (Jasper, 2007), una visión emocional nos está ayudando a encontrar mecanismos ocultos por debajo de muchos de los conceptos que hemos dado por sentado durante tanto tiempo.

## ANEXO

### Algunas definiciones:

*Pulsiones:* necesidades corporales urgentes que desencadenan otros sentires y otra atención hasta que son satisfechas: el deseo, el hambre, las adicciones a sustancias, la necesidad de orinar o defecar, el cansancio o el dolor.

*Emociones reflejas:* respuestas algo rápidas y automáticas a sucesos e información, con frecuencia son tomadas como paradigma para todas las emociones, tales como la ira, el miedo, la alegría, la sorpresa, la conmoción, y el asco.

*Estados de ánimo:* sentimientos energizantes o des-energizantes que perduran a través de diferentes entornos y normalmente se refieren a objetos directos; pueden cambiarse por emociones reflejas, como ocurre durante las interacciones.

*Compromisos o lealtades afectivas:* sentimientos relativamente estables, positivos o negativos, en relación a otros o sobre objetos, tales como el amor y el odio, el agrado y el desagrado, la confianza o desconfianza, el respeto o el desprecio.

*Emociones morales:* sentimientos de aprobación o desaprobación (incluidos aquellos relativos a nosotros y nuestras acciones) basados en instituciones o principios morales, tales como la vergüenza, la culpa, el orgullo, la indignación, la furia y la compasión.

*Energía emocional:* un estado de entusiasmo y agitación generado en interacciones, rituales y exitosos compromisos estratégicos que estimulan la acción posterior.

*Shock moral:* el vertiginoso sentimiento que se produce cuando un suceso o información muestra que el mundo no es lo que se esperaba, el cual a veces puede llevar a la articulación o el replanteo de los principios morales.

*Orgullo y vergüenza:* emociones morales de auto-aprobación o auto-desaprobación que suponen un sentimiento de conexión o desconexión con aquellos a nuestro alrededor.

*Emociones compartidas y recíprocas:* en un grupo formal o informal, las emociones recíprocas son aquellas que los miembros sienten por el otro (como el amor), y las emociones compartidas son aquellas que ellos tienen en común hacia otros objetos (como la ira sobre los adversarios)

*Liberación emocional:* un conjunto de emociones que destituyen los bloqueos a la protesta, incluyendo un paso desde lealtades afectivas ligadas a identidades e instituciones dominantes hacia otras orientadas a la protesta, emociones reflejas de ira en lugar de miedo, estados de esperanza y entusiasmo en lugar de desesperación y resignación, y emociones morales de indignación.

### TEMAS FUTUROS

1. ¿De qué forma las emociones reflejas interactúan o dependen de las emociones de fondo tales como las lealtades afectivas y las emociones morales?
2. ¿Qué emociones se asocian frecuentemente en la acción política?
3. ¿Qué secuencia de emociones encontramos en los compromisos políticos? ¿Cuáles se generan internamente y se controlan por los organizadores, y cuáles reflejan las interacciones de los manifestantes con sus adversarios y otros actores?
4. ¿Qué dinámica emocional nos ayuda a explicar la manera en que los manifestantes lidian con disyuntivas y dilemas estratégicos?

5. ¿De qué manera las emociones de los actores que no son manifestantes –funcionarios electos, policías, adversarios, periodistas, etc– ayudan a explicar cómo se desarrollan los compromisos?
6. ¿Cuáles son las restricciones emocionales sobre los movimientos sociales, incluyendo aquellas generadas por las así llamadas estructuras políticas?
7. ¿Podemos repensar los conceptos centrales de la investigación pasada, tales como recursos materiales, oportunidades políticas, marcos, identidad colectiva, y relatos, con el fin de encontrar el proceso emocional escondido en ellos?

---

## RECONOCIMIENTO

Por sus extensos comentarios sobre una versión anterior agradezco al taller semanal Política y Protesta del Centro de Graduados de la CUNY, especialmente a Agatha Beins, Vince Boudreau, Louis Esparza, Olivier Fillieule, Jeff Goodwin, John Krinsky, Guobin Yang, y Elke Zuern. Kevin Moran proporcionó la necesaria investigación y asistencia editorial.

---

## . Bibliografía

- ADAMS, J. (2003) "The bitter end: emotions at a movement's conclusion", in: *Sociol. Inq.* 73: 84–113.
- ALEXANDER, JC.; GIESEN, B. and MAST, JL. eds. (2006) *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. New York: Cambridge Univ. Press.
- ANDERSON, B. (1983) *Imagined Communities*. London: Verso.
- BARKER, C. (2001) "Fear, laughter, and collective power: the making of Solidarity at the Lenin shipyard in Gdansk", Poland, August 1980. See Goodwin et al. 2001, pp. 175–94.
- BARKER, C.; JOHNSON, A.; LAVALETTE, M. (2001) *Leadership and Social Movements*. Manchester, UK: Manchester Univ. Press.
- BARRETT, LF. (2006) "Are emotions natural kinds?" in: *Perspect. Psychol. Sci.* 1:28–58.
- BENSKI, T. (2005) "Breaching events and the emotional reactions of the public". See Flam & King, 2005, pp. 57–78.
- BEN-ZE'EV, A. (2000) *The Subtlety of Emotions*. Cambridge, MA: MIT Press.
- BEREZIN, M. (2001) "Emotions and political identity: mobilizing affection for the polity". See Goodwin et al. 2001, pp. 83–98.
- BRITT, L. and HEISE, DR. (2000) "From shame to pride in identity politics. In *Self, Identity, and Social Movements*", in: Stryker, S; Owens, TJ; White, RW (eds.) Minneapolis: Univ. Minn. Press. pp. 252–68.
- BROCKETT, CD. (2005) *Political Movements and Violence in Central America*. New York: Cambridge Univ. Press.
- BROQUA, C. and FILLIEULE, O. (2009) "ACT UP ou les Raisons de la Colère". See Traïni, 2009a, pp. 141–68.
- BROWN, W. (1995) *States of Injury*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- BRYM, RJ. (2007) "Six lessons of suicide bombers", in: *Contexts* 6:40–45.
- CALHOUN, C. (1997) *Nationalism*. Minneapolis: Univ. Minn. Press.
- \_\_\_\_\_ (2001) "Putting emotions in their place". See Goodwin, et al. 2001, pp. 45–57.
- CEFAÏ, D. (2007) *Pourquoi se mobilise-t-on?* Paris: La Découverte.
- COLLINS, R. (1975) *Conflict Sociology*. New York: Academic.
- \_\_\_\_\_ (2001) "Social movements and the focus of emotional attention". See Goodwin et al. 2001, pp. 27–44.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Interaction Ritual Chains*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- DAMASIO, A. (2003) *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, FL: Harcourt.
- ECHOLS, A. (1990) *Daring to Be Bad*. Minneapolis: Univ. Minn. Press.
- EKMAN, P; FRISSEN, WV and ELLSWORTH, P. (1972) *Emotion in the Human Face*. New York: Pergamon.
- ELIAS, N. (1978) [1939] *The History of Manners: The Civilizing Process*. New York: Pantheon.
- ELSTER, J. (1999a) *Alchemies of the Mind*. New York: Cambridge Univ. Press.
- \_\_\_\_\_ (1999b) *Strong Feelings*. Cambridge, MA: MIT Press.
- EMIRBAYER, E & GOLDBERG, CA. (2005) "Pragmatism, Bourdieu, and collective emotions in contentious politics", in: *Theory Soc.* 34:469–518.
- EYERMAN, R. (2005) "How social movements move: emotions and social movements". See Flam & King, 2005, pp. 41–56.
- EYERMAN, R and JAMISON, A. (1998) *Music and Social Movements*. New York: Cambridge Univ. Press.
- FERREE, MM. (1992) "The political context of rationality: Rational choice theory and resource mobilization". See Morris & Mueller, 1992, pp. 29–52.
- FLAM, H. (1990) "Emotional man", in: *Int. Sociol.* 5(Part 1):39–56; (Part 2):225–34.
- \_\_\_\_\_ (2005) "Emotions' map: a research agenda". See Flam & King, 2005, pp. 19–40.
- FLAM, H and KING, D. eds. (2005) *Emotions and Social Movements*. London: Routledge.
- FLESHER FOMINAYA, C. (2010) "Creating cohesion from diversity: the challenge of collective identity formation in the global justice movement", in: *Sociol. Inq.* 80:377–404.
- GAMSON, J. (1995) "Must identity movements self-destruct? A queer dilemma", in: *Soc. Probl.* 42:390–407.

- GAMSON, WA. (1992) "The social psychology of collective action". See Morris & Mueller, 1992, pp. 53–76.
- GAMSON, WA; FIREMAN, B. and RYTINA, S. (1982) *Encounters with Unjust Authority*. Homewood, IL: Dorsey.
- GITLIN, T. (1995) *The Twilight of Common Dreams*. New York: Holt.
- GOODWIN, J. (1997) "The libidinal constitution of a high-risk social movement", in: *Am. Sociol. Rev.* 62:53–69.
- GOODWIN, J; JASPER, JM and POLLETTA, F. (2000) "The return of the repressed: the fall and rise of emotions in social movement theory", in: *Mobilization* 5:65–84.
- \_\_\_\_\_ (eds.) (2001) *Passionate Politics*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ (2004) "Emotional dimensions of social movements", in: Snow, DA; Soule, SA; Kriesi, H. (eds.) *The Blackwell Companion to Social Movements*, pp. 413–32. Malden: Blackwell.
- GOODWIN, J. and PFAFF, S. (2001) "Emotion work in high-risk social movements: managing fear in the U.S. and East German civil rights movements". See Goodwin *et al.*, 2001, pp. 282–302.
- GORDON, C. and JASPER, JM. (1996) "Overcoming the 'NIMBY' label: rhetorical and organizational links for local protestors", in: *Res. Soc. Mov. Confl. Change* 19:153–75.
- GOULD, DB. (2001) "Rock the boat, don't rock the boat, baby: ambivalence and the emergence of militant AIDS activism." See Goodwin *et al.* 2001, pp. 135–57.
- \_\_\_\_\_ (2003) "Passionate political processes: bringing emotions back into the study of social movements", in: Goodwin, J. and Jasper, JM. (eds.) *Rethinking Social Movements*. Lanham, MD: Rowman&Littlefield, pp. 282–302.
- \_\_\_\_\_ (2009) *Moving Politics*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- GRIFFITHS, PE. (1997) *What Emotions Really Are*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- GROVES JM. (1995) "Learning to feel: the neglected sociology of social movements", in: *Sociol. Rev.* 43:435–61.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Hearts and Minds: The Controversy over Laboratory Animals*. Philadelphia, PA: Temple Univ. Press
- \_\_\_\_\_ (2001) "Animal rights and the politics of emotion: folk constructs of emotions in the animal rights movement." See Goodwin *et al.* 2001, pp. 212–29.
- GUPTA, D. (2009) "The power of incremental outcomes: how small victories and defeats affect social movement organizations", in: *Mobilization* 14:417–32.
- HEISE, DR. (1979) *Understanding Events: Affect and the Construction of Social Action*. New York: Cambridge Univ. Press
- HERCUS, C. (1999) "Identity, emotion, and feminist collective action" in: *Gend. Soc.* 13:34–55.
- HESS, D. and MARTIN, B. (2006) "Repression, backfire, and the theory of transformative events" in: *Mobilization* 11:249–67.
- HOCHSCHILD, AR. (1975) "The sociology of feeling and emotion: selected possibilities", in: Millman, M. and Moss Kanter, M. (eds.) *Another Voice: Feminist Perspectives on Social Life and Social Science*. Garden City, NY: Anchor/Doubleday, pp. 280–307.
- \_\_\_\_\_ (1983) *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
- HOLMES, M. (2004) "Feeling beyond rules: politicizing the sociology of emotion and anger in feminist politics" in: *Eur. J. Soc. Theory* 7:209–27.
- HONNETH, A. (1995) *The Struggle for Recognition*. Cambridge, MA: MIT Press.
- JAGGAR, AM. (1989) "Love and knowledge: emotion in feminist epistemology", in: Jaggar, AM. and Bordo, SR. (eds.) *Gender/Body/Knowledge*. New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press, pp. 145–71.
- JASPER, JM. (1997) *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ (1998) "The emotions of protest: affective and reactive emotions in and around social movements", in: *Soc. Forum* 13:397–424.
- \_\_\_\_\_ (2004a) "A strategic approach to collective action: looking for agency in social movement choices", in: *Mobilization* 9:1–16.
- \_\_\_\_\_ (2004b) "Intellectual cycles of social-movement research: from psychoanalysis to culture?" in: Alexander, JC; Marx, GT. and Williams, CL. (eds.) *Self, Social Structure, and Beliefs: Explorations in Sociology*. Berkeley: Univ. Calif. Press, pp. 234–53.
- \_\_\_\_\_ (2006a) "Emotion and motivation", in: Goodin, R. and Tilly, C. (eds.) *Oxford Handbook of Contextual Political Studies*. Oxford: Oxford Univ. Press, pp. 157–71.

- \_\_\_\_\_ (2006b) *Getting Your Way*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ (2007) "Cultural approaches in the sociology of social movements", in: Klandermans, B. and Roggeband, C. (eds.) *Handbook of Social Movements Across Disciplines*. New York: Springer, pp. 59–109.
- \_\_\_\_\_ (2010a) "Social movement theory today: toward a theory of action?", in: *Sociol. Compass* 10:1–12.
- \_\_\_\_\_ (2010b) "Strategic marginalizations and emotional marginalities: the dilemma of stigmatized identities", in: Singha Roy, DK. *Surviving Against Odds*. New Delhi: Manohar, pp. 29–37.
- JASPER, JM and POULSEN, J. (1993) "Fighting back: vulnerabilities, blunders, and countermobilization by the targets of three animal rights campaigns", in: *Sociol. Forum* 8:639–57.
- \_\_\_\_\_ (1995) "Recruiting strangers and friends: moral shocks and social networks in animal rights and antinuclear protest", in: *Soc. Probl.* 42:401–20.
- JENKINS, P. (1992) *Intimate Enemies: Moral Panics in Contemporary Great Britain*. New York: Aldine de Gruyter.
- KEMPER, TD. (1978) *A Social Interactional Theory of Emotions*. New York: Wiley.
- \_\_\_\_\_ (2001) "A structural approach to social movement emotions." See Goodwin *et al.* 2001, pp. 58–73.
- \_\_\_\_\_ (2006) "Power and status and the power-status theory of emotions", in: Stets, JE and Turner, JH. (eds.) *Handbook of the Sociology of Emotions*. New York: Springer, pp. 87–113.
- KLATCH, RE. (2004) "The underside of social movements: the effects of destructive affective ties", in: *Qual. Sociol.* 27:487–509.
- KRINSKY, J. and BARKER, C. (2009) "Movement strategizing as developmental learning: perspectives from cultural historical activity theory" in: Johnston, H. (ed.) *Culture, Social Movements, and Protest*. Farnham: Ashgate, pp. 209–28.
- LALICH, J. (2004) *Bounded Choice: True Believers and Charismatic Cults*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
- LASSWELL, HD. (1948) *Power and Personality*. New York: Norton.
- LEBOW RN. (2008) *A Cultural Theory of International Relations*. New York: Cambridge Univ. Press.
- LE COUR GRANDMAISON, O. (2002) *Haine(s): Philosophie et Politique*. Paris: Presses Univ. Fr.
- LEFRANC, S. and SOMMIER, I. (2009) "Les 'emotions et la sociologie des mouvements sociaux." See Traïni, 2009a, pp. 273–93.
- LEVENTHAL, H. and TOMARKEN, AJ. (1986) "Emotion: today's problems", in: *Annu. Rev. Psychol.* 37:565–610.
- LOFLAND, J. (1982) "Crowd joys", in: *Urban Life* 10:355–81.
- LOWE, BM. (2006) *Emerging Moral Vocabularies*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- LUKER, K. (1984) *Abortion and the Politics of Motherhood*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
- MANN, M. (2004) *Fascists*. New York: Cambridge Univ. Press.
- MANSBRIDGE, J. (1986) *Why We Lost the ERA*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- MARCUS, GE. (2002) *The Sentimental Citizen*. University Park: Pa. State Univ. Press.
- MARCUS, GE; NEUMAN, WR. and MACKUEN, M. (2000) *Affective Intelligence and Political Judgment*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- MARTIN, B. (2006) *Justice Ignited: The Dynamics of Backfire*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- MASSUMI, B. (2002) *Parables for the Virtual*. Durham, NC: Duke Univ. Press.
- Mc ADAM, D. (1982) *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930–1970*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- Mc NEILL, WH. (1995) *Keeping Together in Time*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- MELUCCI, A. (1996) *Challenging Codes*. New York: Cambridge Univ. Press.
- MIKA, M. (2006) "Framing the issue: religion, secular ethics and the case of animal rights", in: *Mobilization. Soc. Forces* 85:915–41.
- MORRIS, AD. and MUELLER, CM. eds. (1992) *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, CT: Yale Univ. Press.
- NEPSTAD, SE. (2004) *Convictions of the Soul*. New York: Oxford Univ. Press.

- NEPSTAD, SE. and SMITH, C. (2001) *The social structure of moral outrage in recruitment to the U.S. Central America peace movement*. See Goodwin et al. 2001, pp. 158–74.
- NEUMAN, WR; MARCUS, GE; CRIGLER, AN. and MACKUEN, M, eds. (2007) *The Affect Effect: Dynamics of Emotion in Political Thinking and Behavior*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- NUSSBAUM, MC. (2001) *Upheavals of Thought*. New York: Cambridge Univ. Press.
- OLSON, M. (1965) *The Logic of Collective Action*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- OWENS, L. (2009) *Cracking Under Pressure*. University Park: Pa. State Univ. Press.
- POLLETTA, F. and JASPER, JM. (2001) "Collective identity and social movements", in: *Annu. Rev. Sociol.* 27:283–305.
- RISLEY, A. (2011) "Rejoinder", in: Goodwin, J. and Jasper, JM. (eds.) *Contention in Context: Political Opportunities and the Emergence of Protest*, Stanford, CA: Stanford Univ. Press. In press.
- ROSCIGNO, VJ and DANAHER, WF. (2004) *The Voice of Southern Labor*. Minneapolis: Univ. Minn. Press
- SCHEFF, TJ. (1990) *Microsociology: Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago: Univ. Chicago Press
- \_\_\_\_\_ (1994) *Bloody Revenge: Emotions, Nationalism, and War*. Boulder, CO: Westview.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Mobilization and silence: emotional/relational dynamics*. Work. Pap., Univ. Calif. Santa Barbara. Sept. 26. <http://www.soc.ucsb.edu/faculty/scheff/main.php?id=44.html>
- SIM'EANT, J. (2009) *La Grève de la Faim*. Paris: Presses Sciences Po.
- SMELSER, NJ. (1968) "Social and psychological dimensions of collective behavior", in: *Essays in Sociological Explanation*, pp. 92–121. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- SOLOMON, RH. (1971) *Mao's Revolution and Chinese Political Culture*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
- STEARNS, PN. (1994) *American Cool: Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*. New York: NY Univ. Press.
- STEIN, A. (2001) "Revenge of the shamed: the Christian right's emotional culture war". See Goodwin et al. 2001, pp. 115–31.
- STEIN, A. and PLUMMER, K. (1994) "'I can't even think straight': 'queer' theory and the missing sexual revolution in sociology", in: *Soc. Theory* 12:178–87.
- SUMMERS EFFLER, E. (2006) "Ritual theory", in: Stets, JE and Turner, JH. (eds.) *Handbook of the Sociology of Emotions*. New York: Springer, pp. 135–54.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Laughing Saints and Righteous Heroes: Emotional Rhythms in Social Movement Groups*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- TAYLOR, V. (1995) "Watching for vibes: bringing emotions into the study of feminist organizations", in: Ferree, MM. and Martin, PY (eds.) *Feminist Organizations*. Philadelphia: Temple Univ. Press, pp. 223–33.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Rock-a-by Baby: Feminism, Self-Help, and Postpartum Depression*. New York: Routledge.
- TAYLOR, V. and RUPP, LJ. (2002) "Loving internationalism: the emotion culture of transnational women's organizations, 1888–1945", in: *Mobilization* 7:125–44.
- TAYLOR V. and WHITTIER, NE. (1992) "Collective identity in social movement communities". See Morris & Mueller, 1992, pp. 104–29.
- TILLY, C. (2004) *Social Movements, 1768–2004*. Boulder, CO: Paradigm.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Contentious Performances*. New York: Cambridge Univ. Press.
- TRA'INI, C. (2008) *La Musique en Col'ère*. Paris: Presses Sciences Po.
- \_\_\_\_\_ ed. (2009a) *Emotions. . . Mobilisation!* Paris: Presses Sciences Po.
- \_\_\_\_\_ (2009b) "L'Opposition `a la tauromachie". See Tra'ini, 2009a, pp. 193–213.
- VOSS, K. (1994) *The Making of American Exceptionalism*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press.
- WARREN, MR. (2010) *Fire in the Heart: How White Activists Embrace Racial Justice*. New York: Oxford Univ. Press.
- WETTERGREN, A. (2005) "Mobilization and the moral shock". See Flam & King, 2005, pp. 99–118.
- WHITTIER, N. (2009) *The Politics of Child Sexual Abuse*. New York: Oxford Univ. Press

WILLIAMSON, E. (2011) "The magic of multiple emotions: an examination of shifts in emotional intensity during the reclaiming movement's recruiting/training events and event reattendance", in: *Social. Forum* 26:45–70.

WOOD, E.J. (2003) *Insurgent Collective Action and Civil War in El Salvador*. New York: Cambridge Univ. Press.

YANG, G. (2000) "Achieving emotions in collective action: emotional processes and movement mobilization in the 1989 Chinese student movement", in: *Sociol. Q.* 41:593–614.

YOUNG, MP. (2001) "A revolution of the soul: transformative experiences and immediate abolition". See Goodwin et al. 2001, pp. 99–114.

## Recursos relacionados

HOGGETT P. (2009) *Politics, Identity, and Emotions*. Boulder: Paradigm.

JAOU N, BLOM A, eds. (2008) "Outrage Communities: Comparative Perspectives on the Politicization of Emotions in South Asia", special issue of *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*. <http://samaj.revues.org/index234.html>

NORGAARD KM. (2011) *Living in Denial: Climate Change, Emotions, and Everyday Life*. Cambridge, MA: MIT Press.

SHAYNE J. (2009) *They Used to Call Us Witches: Chilean Exiles, Culture, and Feminism*. Lanham: Lexington.

SOMMIER I. (2010) "Les ´etats affectifs ou la dimension affectuelle des mouvements sociaux", in: Fillieule, O; Agrikoliansky, E. and Sommier, I. (eds.) *Penser les Mouvements Sociaux*. Paris: La D´ecouverte, pp. 185–201.

### Citado.

JASPER, James (2012) "Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 48-68. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/222>

### Plazos.

Recibido: 27/07/2012. Aceptado: 10/08/2012.

## Por una antropología de las emociones<sup>\*</sup>

*For an anthropology of emotions*

**David Le Breton<sup>\*\*</sup>**

Universidad Marc Bloch de Strasbourg, Francia.

[dav.le.breton@orange.fr](mailto:dav.le.breton@orange.fr)

### Resumen

En este texto, se analiza el carácter social de las emociones y la importancia de los contextos culturales en las encarnaciones y formas de experimentar el sentir afectivamente. Primero se discute la perspectiva naturalista del estudio de las emociones. Como se sostiene, los sentimientos y las emociones no son sustancias transferibles ni de un individuo ni de un grupo a otro, y no son sólo procesos fisiológicos. Son relaciones, y por tanto son el producto de una construcción social y cultural, y se expresan en un conjunto de signos que el hombre siempre tiene la posibilidad de desplegar, incluso si no las sienten. La emoción es a la vez interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio; se modifica de acuerdo con el público, el contexto, se diferencia en su intensidad, e incluso en sus manifestaciones, de acuerdo a la singularidad de cada persona. Como se argumenta, el individuo añade su nota en un patrón colectivo susceptible de ser reconocido por los pares (de acuerdo con su historia personal, psicología, estatus social, sexo, edad, etc.) La afectividad es el impacto de un valor personal que se enfrenta a un contexto tal y como es experimentado por el individuo..

**Palabras clave:** antropología; emociones; cuerpo; cultura; afectividad

### Abstract

In this paper, we analyze the social nature of emotions and the importance of cultural contexts in incarnations and ways to experience and feel emotionally. First we discuss the naturalistic perspective of the study of emotions. As we shall see, feelings and emotions are not substances transferable of an individual or group to group, and not are physiological processes only. They are relations, and therefore, are the product of a social and cultural construction, and expressed as a set of signs that man always has the ability to deploy, even if do not feel. The emotion is both interpretation, expression, meaning, relationship, an exchange regulation, is modified according to the audience, context, differs in its intensity, and even in its manifestations, according to the uniqueness of each person. As argued, the individual adds his note in a collective pattern can be recognized by peers (according to his personal history, psychology, social status, gender, age, etc.). Affectivity is the impact of a personal value faces a context as it is experienced by the individual.

**Keywords:** anthropology; emotions; body; culture; emotions

<sup>\*</sup> Traducción del francés: Cécile Vermot con colaboración de Zoe Romero. Revisión técnica: Ma. Eugenia Boito.

<sup>\*\*</sup> David Le Breton es Profesor de Sociología en la Universidad de Estrasburgo. Miembro del Instituto Universitario de Francia. Miembro del Laboratorio URA-CNRS "Cultures et sociétés en Europe".

## Por una antropología de las emociones

*«Hay personas que nunca se habrían enamorado  
si nunca hubieran oído hablar del amor»*

La Rochefoucauld

### Antropología de las emociones

El hombre está conectado con el mundo por una red continua de emociones. Es impactado, afectado por los acontecimientos. La afectividad moviliza los cambios musculares y viscerales, que impregna el tono de la relación con el mundo. Ésta encarna para el sentido común un refugio de la individualidad, un jardín secreto, donde se afirmaría una interioridad nacida de una espontaneidad sin defectos. Sin embargo, si se ofrece en los matices de la particularidad individual, es siempre el producto de un entorno humano dado y de un universo social caracterizado de sentido y de valores. Si bien su infinita diversidad pertenece al patrimonio de la especie, su renovación en el sentir y su economía sutil de las expresiones faciales, gestos, posturas, sucesión de secuencias, es inconcebible fuera de un aprendizaje, fuera de la formación de la sensibilidad que suscite la relación con los demás dentro de una cultura en un contexto particular.

Cargada de un tono afectivo, la emoción no tiene realidad en sí misma, no tiene su raíz en la fisiología indiferente a las circunstancias culturales o sociales, no es la naturaleza del hombre lo que habla en ella, sino sus condiciones sociales de existencia que se traducen en los cambios fisiológicos y psicológicos. Refleja lo que el individuo hace de la cultura afectiva que impregna su relación con el mundo. Se registra, más bien, en primera persona en un tejido de significados y actitudes que impregna al mismo tiempo las maneras de decirla y de ponerla físicamente en juego. Es por lo tanto, una emanación social relacionada con circunstancias morales precisas y con la sensibilidad particular de lo individual, no es espontánea, sino ritualmente organizada en sí misma y con significado para los demás; moviliza un vocabulario, un discurso, gestos, expresiones faciales... Está en relación con la comunicación social. El individuo añade su nota en un patrón colectivo susceptible de ser reconocido por sus pares, de acuerdo con su historia personal, psi-

cología, estatus social, sexo, edad, etc. La afectividad es el impacto de un valor personal que se enfrenta a un contexto tal como es experimentado por el individuo.

La deriva antropológica recuerda el carácter socialmente construido de los estados afectivos, hasta de los más ardientes y de sus manifestaciones, sobre una base biológica que nunca es un fin pero siempre es la materia prima sobre la que se traman sin descanso las sociedades (Le Breton, 2005).

### Enfoque naturalista

La antropología ofrece un enfoque simbólico del cuerpo y del rostro, haciendo hincapié en la relatividad de las emociones dependiendo de las situaciones sociales y culturales; y según los protagonistas presentes. A diferencia de los enfoques naturalistas que consideran la emoción como una sustancia nacida del cuerpo, a la vez íntima y orgánica. Evocan por ejemplo programas genéticos que se despliegan en el tiempo de forma totalmente independiente de los signos sociales y culturales. Mecanismos desencadenados innatamente, por impregnación o maduración, liberan en su momento, un programa de comportamiento que se manifiesta sin que la educación ejerza una influencia significativa. La expresión de las emociones es por lo tanto, fisiológica y no simbólica. Determinada en la evolución por reacciones biológicas y de transmisión de señales, teniendo una utilidad particular para la supervivencia de la especie, se describe como invariante, respondiendo a patrones utilizados por determinadas situaciones (muerte, pérdida de estatus, aumento de poder etc.) (Kemper, 1978).

Lo humano por lo tanto, abandona su condición social y se encuentra reducido a especie. Estos enfoques están a menudo divididos y se contradicen, pero no lo vamos a discutir aquí, ya que lo

hemos hecho extensamente en otros estudios (Le Breton, 2005). El naturalismo difícilmente puede integrar el simbolismo social, sino como una forma residual. Busca un lenguaje natural de las emociones anatómicamente y fisiológicamente identificable. Se basa en un dualismo que enfrenta a las emociones construidas en substancia psicológica (la alegría, la ira, etc.) por un lado, y por otro al individuo en quien éstas transitan temporalmente y se “expresan” de manera indiferente a quien se trate. Esto último se descarta, afecta a la teoría de la emoción a través de una serie de movimientos musculares. No da lugar a la ambivalencia, ni a los cambios personales, sociales o culturales. Ekman y Friesen (1984), por ejemplo, nunca ven un rostro, sino una madeja de músculos. Sus trabajos se basan únicamente en un estudio minucioso del rostro. La piel también se elimina. El individuo valorado, se parece a la cara un desollado sin rencor dispuesto a “expresar” alegría, interés, sorpresa o disgusto, con las fibras musculares restantes (Le Breton, 2010).

Estas perspectivas biológicas pasan alegremente desde el control relativo operado por el sujeto sobre sí mismo hasta lo que quiere dejar percibir de sus sentimientos jugando sobre la manera de presentarse a su público en la escena social. Por ejemplo, ignoran magníficamente el teatro donde el actor sugiere con signos culturales emociones que no siente o las mesas de poker alrededor de las cuales cada jugador controla sus afectos y desarrolla una estrategia mímica para proteger su juego y garantizar su mejor oportunidad. Separados de la vida real, estos enfoques excluyen la ambivalencia, el juego, las variaciones individuales (la timidez, la modestia, la discreción, el autocontrol, la ocultación, etc.), los matices dados por las arrugas de la cara, es decir la piel desnuda, la textura donde se leen los sentimientos que un actor experimenta o simula en la interacción. Expurgan también las diferencias sociales y culturales, que se vuelven más sensibles cuando la emoción está en un estado buscando no sólo la cara, sino el hombre en su conjunto, con todos los movimientos de su cuerpo, de su palabra, de sus desplazamientos en el espacio, etc.

Estos trabajos perciben también de forma separada la cara con relación al resto del cuerpo, ignoran la abundancia de signos que convergen en la sensación experimentada. Como si la alegría, por ejemplo, no viniera acompañada de una mirada, de una palabra, de una entonación especial, ni implicara movimiento de manos, de brazos, de pecho, etc. Sino que simplemente produjera un conjunto de unidades musculares sacudiendo la cara. Su alegría

parece singularmente impregnada de autismo, o por lo menos de una abstracción singular. Queriendo solucionarlas con un esquema simple, con una especie de retrato robot que depura al extremo todas las posibles objeciones, las emociones ya no se encuentran en ninguna parte, abstractas, despojadas del rostro que los dibuja, no son más que el ridículo esbozo que quiere imponerse al paisaje (Le Breton, 2010).

### La emoción no es una sustancia

Los partidarios de un enfoque estrictamente biológico identifican las emociones de odio, amor, celos, alegría, miedo, dolor, etc. como objetos reconocibles que se localizan como si buscáramos miles de formas para nombrar el agua o el perro. De esta forma las naturalizan bajo el prisma de un vocabulario que diluye cualquier diferencia, ocultando de entrada el mosaico afectivo de las sociedades humanas en el espacio y el tiempo. La emoción no es una sustancia, un estado fijo e inmutable que se encuentra de la misma manera y bajo las mismas circunstancias en la unidad de la especie humana, sino un matiz afectivo que se extiende por todo el comportamiento, y que no cesa de cambiar en todo instante, cada vez que la relación con el mundo se transforma, que los interlocutores cambian o que el individuo modifica su análisis de la situación. La emoción no es un objeto poseído, o que se posee, en el sentido del trance de la posesión. La experiencia afectiva común nunca tiene un solo tono, a menudo es mixta, oscilando de un matiz al otro, marcada por la ambivalencia. Podemos reírnos de una situación cualquiera o de una situación graciosa, sin apartarnos por completo de la ansiedad que nos genera la espera de un chequeo médico; sentirnos heridos y culpables al mismo tiempo tras perder un pariente que sufrió durante semanas en un hospital; pasar vergüenza por una situación diciéndonos a nosotros mismos que es hora de dejar atrás una educación demasiado pudorosa, etc. La emoción no tiene la claridad de una fuente de agua, con frecuencia es una mezcla difícil de comprender, cuya intensidad no deja de cambiar y de traducirse más o menos fielmente en la actitud de la persona. El enojo o la alegría son intensidades afectivas, que no vienen de ninguna esencia susceptible de trasladarse de un individuo a otro. Cambian constantemente dependiendo de la actitud del individuo frente una situación. “Como mucho”, escribe P. Dumouchel, “cada individuo, es decir cada evento, se presenta como un género aparte” (2002: 21).

Haciendo de la emoción una sustancia biológica, los naturalistas trabajan sobre un artefacto, hacen de las nociones del sentido común (alegría, tristeza, etc.), realidades materiales que encuentran en los mecanismos neuronales u hormonales. Confunden las palabras y los hechos, y se imaginan traducir un idioma a otro sin pérdidas, con total transparencia. Sabemos que el término *saudade* abarca diferentes significados en Portugal, Brasil o Cabo Verde. El enfado de Yoruba o de Sara sería el mismo que el de Yanomami. Ahora bien, no sólo las palabras no abarcan los mismos significados de un idioma a otro (en los límites del mismo idioma varían según las condiciones sociales, género...), sino que las emociones no encuentran equivalente lingüístico fuera de su propio contexto social y cultural. Sobre todo, no hay un hombre que “expresa” la “alegría”, sino un hombre alegre en determinadas circunstancias, con su propio estilo, sus ambivalencias, su singularidad. La alegría no está en él como una materialidad, sino como una intensidad afectiva que sólo él sabe si no la utiliza en ciertos casos como un artificio para hacer cambiar al público.

Los enfoques biológicos lindan en el dualismo (el hombre por un lado, la emoción por otro, como un estado independiente), la ambigüedad de la noción de la expresión (¿quién? ¿expresa qué?), y los excesivos patrones de análisis de rostros que supuestamente “expresan” la emoción. En ambos sentidos de la palabra, la emoción es naturalizada. Se parece a un insecto clavado a la pared, y se ve como una forma puramente biológica. Y busca las expresiones faciales que corresponden, como si se tratara de un recurso finito y sin ambigüedades, desprendido del actor social.

### La emoción nace de la evaluación de un evento

La vida afectiva se impone sin ninguna intención, no se maneja y a veces va en contra de toda voluntad, a pesar de que siempre responde a una actividad cognitiva ligada a una interpretación del individuo de la situación en la que está inmerso. Es un pensamiento en movimiento que no agota el *co-gito* de Descartes. Participan también en su aparición procesos inconscientes. Permite a veces cierto control, al menos un posible juego con su expresión para adaptarse mejor a las circunstancias. Las emociones no son turbulencias morales golpeando conductas razonables, siguen lógicas personales y sociales, tienen su razón de ser. Están impregnadas de significado. Un hombre que piensa es un hombre afectado, que revive el hilo de su memoria, impreg-

nado de una cierta visión del mundo y de los otros. Movimientos afectivos que parecen en contradicción con las formas habituales de un actor, o le empujan a actuar que de una forma perjudicial, le devuelven a lógicas del inconsciente arraigadas en las formas de relaciones forjadas durante la infancia y cuyo significado se puede encontrar durante la anamnesis. No hay proceso cognitivo sin que se ponga en marcha un juego emocional y viceversa.

El individuo interpreta las situaciones a través de su sistema de conocimiento y de valores. La afectividad desplegada es su resultado. Aristóteles fue probablemente el primero en subrayar el papel activo del individuo ante las emociones que lo atraviesan. “Debemos, con respecto a cada pasión, distinguir tres puntos de vista, escribe. Así, por ejemplo, acerca del enfado, ver en qué estado de ánimo están las personas que se enojan contra aquellas que lo están habitualmente, y por qué razón” (Aristóteles, 1991: 183). El significado conferido al evento establece la emoción experimentada, esto es lo que las propuestas naturalistas no alcanzan a comprender. En el pánico que se apodera de una multitud, en el odio racial o en las manifestaciones de ira, ya sean individuales o colectivas, no existe el triunfo de la “irracionalidad” o de la “naturalidad”, sino la puesta en marcha de un razonamiento, de una lógica mental, de un ambiente social. Las emociones, escribe Averill (1980: 67), “resultan de procesos cognitivos tan complejos como la religión, el arte o la ciencia.” No estamos conmovidos por la liberación accidental de un proceso biológico, sino ante un compromiso específico en una determinada situación que implica por consecuencia una respuesta fisiológica reconocible. Dos sujetos entran en conflicto por cualquier razón: su enfado aumenta o disminuye en función de las reacciones mutuas, incluso desaparece por completo si uno de ellos de repente reconoce sus errores. Pero uno de ellos también se podría haber quedado indiferente frente a la provocación del otro, conociendo su propensión a discutir por tonterías. Un hombre es asustado por un ruido extraño en su casa, avanza con miedo, pero se tranquiliza al ver una ventana abierta por el viento. Pero el miedo vuelve cuando se acuerda de haber cerrado la ventana anteriormente y descubre que el picaporte está forzado. De un razonamiento al otro, la emoción cambia radicalmente de forma. Como lo ilustra comúnmente la escena social, la interpretación errónea de una situación puede inducir a una profunda angustia creada desde cero. Podemos crearnos el propio miedo, o incluso dejarnos morir interiorizando la creencia cultural por ejem-

plo, de ser víctimas de un acto de brujería. La emoción es una modalidad del sentido.

### La expresión social de las emociones

Dentro de una misma comunidad social las manifestaciones corporales de un actor son virtualmente significativas a los ojos de sus pares, se reflejan unas a otras a través de un juego infinito de espejos. Su experiencia contiene en estado latente a la de los miembros de su sociedad. Para que una emoción sea sentida, percibida y expresada por el individuo, debe pertenecer a una u otra forma del repertorio cultural del grupo al que pertenece. Un conocimiento afectivo difuso circula dentro de las relaciones sociales y enseña a los actores, según su sensibilidad personal, las impresiones y las actitudes que se imponen a través de las diferentes circunstancias de su existencia particular. Las emociones son modos de afiliación a una comunidad social, una forma de reconocerse y de poder comunicar juntos, bajo un fondo emocional próximo. A través de los signos que traducen a los demás, las emociones informarán mutuamente a los actores en presencia sobre sus sentimientos mutuos (o lo que dan a ver) y son así vectores esenciales de la interacción.

Mauss muestra cómo las sociedades inducen a una “expresión obligatoria de los sentimientos” que impregnan al individuo sin su conocimiento y hace que esté conforme con las expectativas y la comprensión de su grupo. Identifica la rigurosa progresión social de un ritual funerario australiano cuya afectividad se rige por las reglas que los actores reproducen de acuerdo a un propósito común. El agudo dolor expresado por los gritos, las lamentaciones, el canto, el llanto no son menos sinceros. Las manifestaciones de pena varían en función de la posición de los actores en el sistema de parentesco, no son unívocas, una dosis permitida de sufrimiento se pone en acto dependiendo de la proximidad al difunto, dependiendo de si la persona en duelo es hombre o mujer. La conclusión de Mauss tiene un valor programático, abre un amplio campo de análisis: “Todas estas expresiones colectivas y simultáneas con valor moral y con la fuerza obligada de los sentimientos del individuo y del grupo, son mucho más que simples expresiones, son signos de expresiones asimiladas, en resumidas cuentas, un lenguaje. Sus gritos son como frases y palabras. Hay que decirlas, y si hay que decirlas es porque todo el grupo las entiende. Por lo tanto, no sólo se manifiestan los propios sentimientos, se manifiestan a los demás porque hay que manifestarlos. Se los manifiestan a

sí mismos expresándolos a los demás y para los demás. Es esencialmente un simbolismo” (Mauss, 1968-1969: 88)<sup>1</sup>.

La afectividad de los miembros de una misma sociedad se inscribe en un sistema abierto de significados, valores, ritualidades, vocabulario, etc. La emoción busca en el interior de esa trama ofreciendo a los actores un marco de interpretación de lo que experimentan y perciben de las actitudes de los demás. Bateson (1986) designa por *ethos* “el sistema culturalmente organizado de las emociones.” Con Margaret Mead, se retoma este concepto en *Balinese character* (Bateson y Mead, 1942). Dentro de un mismo grupo, un repertorio de sentimientos y de comportamientos se adecúa a una situación en función del estatus social, la edad, el sexo de los que son afectivamente tocados y de su público. Una cultura afectiva está socialmente en marcha. Incluso aunque se trata de una forma única según la trayectoria de vida del individuo, de su estilo propio, y sobre todo de su análisis de la situación. El individuo no es su cultura, sino lo que hace de ella. Cada uno impone su toque personal al rol que juega, ya sea con sinceridad o con distancia, pero un esbozo se mantiene y hace las actitudes reconocibles.

La emoción por sí misma difiere a veces de la observada por otros o de la que los individuos desean mostrar. Nunca es transparente sino que siempre queda inscrita en una relación. La persona afectada tiene siempre la capacidad de controlar sus sentimientos y de disfrazarlos con señales que da a ver a los demás, por razones estratégicas específicas a la naturaleza de la interacción. La dramaturgia de lo social implica un juego de identidad variable según el público. La sinceridad, en este sentido es siempre una presunción, porque sólo la persona afectada sabe lo que siente. La imposibilidad de transparencia de las conciencias, y la necesidad de deducir siempre los comportamientos de los otros según los signos que deja ver, es por otro lado uno de los principios del análisis del interaccionismo simbólico (Le Breton, 2012). El control, por supuesto, no siempre es fácil de lograr, y las manifestaciones físicas de lo que el individuo siente, a veces van más allá de lo que éste quiere mostrar, sobre todo si

<sup>1</sup> Durkheim ha dibujado este análisis: “El dolor no es un movimiento de la sensibilidad privada, ofendido por una pérdida cruel; es una obligación impuesta por el grupo. Uno se lamenta, no sólo porque uno está triste, sino porque tenemos que lamentarnos. Es una actitud ritual que se ve obligada a adoptar respecto al uso, pero que es en gran medida independiente del estado emocional de la persona” (Durkheim, 1968: 568).

se lo toma por sorpresa. Por sentido común, las emociones a veces nos traicionan.

### Culturas afectivas

Las diferencias de las culturas afectivas se caracterizan por la existencia de emociones o sentimientos que no son fácilmente traducibles a otros idiomas sin que conlleven graves errores de interpretación. La fidelidad a los significados afectivos locales consiste en mantener el término vernáculo o de recurrir al uso de paráfrasis para describir con matices y precisión. Las trampas de la traducción denotan diferencias de sentimientos y de expresiones de una sociedad y de una época a otra. Cada estado afectivo es parte de un conjunto de significados y de valores de los que depende, y de los que no puede desprenderse sin perder su sentido. Una cultura afectiva forma un tejido apretado en el que cada emoción está colocada en perspectiva dentro de un conjunto. Hablar de las emociones en términos absolutos, como el enfado, el amor, la vergüenza, etc., implica cometer una forma más o menos sensible de etnocentrismo postulando implícitamente un significado común a culturas diferentes. Se debería poner entre comillas cada uso de un término emocional para traducir el hecho que se entiende únicamente dentro de un *ethos* específico y que permanece para el antropólogo como una pregunta abierta. Se trata de evitar la confusión entre las palabras y las cosas, y de naturalizar las emociones traspasándolas sin precaución de una cultura a otra a través de un sistema de traducción ciego con respecto a las condiciones sociales de la existencia que rodean la afectividad. No se podría comprender el complejo movimiento de la emoción sin ponerla en contacto directo con una situación específica, con la forma con la cual una cultura afectiva propia de un grupo se mezcla directamente con el tejido social (Myers, 1979; Papataxiarchis, 1994; Vale de Almeida, 1994; Herzfeld, 1980; Rozaldo, 1980). “El camino de la conceptualización...” escribe P. Dumouchel “...es parte de la emoción” (2002: 60).

Las particularidades sociales y culturales relativizan la existencia de un repertorio afectivo de nuestras sociedades, repertorio en el que se basan los naturalistas para sostener su creencia en la universalidad de la emoción. J. Leff (1977: 322) informó con relación al estado de los trabajos sobre la depresión que éstos encuentran con facilidad equivalentes semánticos en la familia indoeuropea, pero que fallan ante el chino, al yoruba y otras lenguas de sociedades no occidentales. El uso de la paráfrasis

se hace necesario para forjar categorías más o menos cercanas, pero se aleja de la forma y de la duración de este tipo de afecto (la depresión) en nuestras sociedades. “En muchas lenguas africanas una sola palabra significa estar triste o estar enojado” (Leff, 1973: 301). El concepto de *amae*, es considerado por Doi como una clave para entender la mentalidad japonesa ya que no tiene equivalente en otros idiomas y se refiere a una cultura afectiva propia, aunque el sentimiento se encuentre en todas partes fuera de Japón (Doi, 1988). Los japoneses mismos se sorprenden por la falta de un término similar en las lenguas occidentales, donde este sentimiento es sustituido con explicaciones o artificios del lenguaje. La definición de Doi sugiere las paráfrasis siguientes: “depender del amor del otro”, “calentarse” o “entregarse a la dulzura del otro”. *Amae* subraya una dependencia agradable, la búsqueda de la gratificación o el abandono pasivo a la afección de otra persona. El comportamiento del niño hacia su madre da el arquetipo de un sentimiento que continúa posteriormente, en otro registro.

*Amae* también se deriva del verbo *amaeru* que indica dependencia, la expectativa de un trato favorable. La raíz es común con *amai* que significa “dulce”. *Amae* se encuentra en las relaciones entre marido y mujer, el maestro y el discípulo, etc. Sobre el fondo de relaciones asimétricas fuertemente presentes en la cultura japonesa, *amae* introduce un calor reconfortante, una dulce intimidad que valora y hace que sea menos nítida una dependencia personal. *Amanzuru* designa el hecho de contentarse, de someterse a una situación, de convencerse de algo, etc. El tono afectivo predilecto en las relaciones dispares se encuentra en *amae*, pero si las circunstancias hacen imposible ese sentimiento, entonces uno se contenta con *amanzuru*. “Los japoneses, escribe Doi, piensan que el uso de las palabras pueden enfriar la atmósfera, mientras que los estadounidenses al contrario se sienten alentados y tranquilizados por este tipo de comunicación. Esto está relacionado con la psicología de la *amae* puesto que en Japón las personas cercanas —o más bien las que tienen el privilegio de estar muy próximas— no necesitan palabras para expresar sus sentimientos. No necesitan sentirse comprometidos con el otro (falta de *amae*) para comprobar la necesidad de la verbalización” (Doi, 1988, 51 y ss.)

Entre los Kainkang, una sociedad amerindia de Brasil, *To nu* podría ser asimilado a primera vista como “enojo”, según un observador occidental independiente e indiferente al contexto social.

*To* indica una dirección y *nu* expresa enojo... además de significar 'peligroso'. Una frase con la expresión *To un* '(él es) peligroso'. *To nu* incorpora una dimensión de peligro inmediato, y *nu* algo de enfado indirecto. Así, la frase 'estoy enojado con usted' en realidad significa 'soy un peligro para usted'. Los conspiradores no dirían '¡Mátenlos!', sino más bien '¡Estemos enojados con ellos!'. Cuando Thuli pide a su padrastro que se enoje, le pide que cometa un asesinato (Henry, 1936: 255).

Es preferible evitar enfrentarse con un Kainkang, una atmósfera peligrosa girará en torno al enojo (p. 256). Asimismo, entre los Ilongots, una emoción particular traduce el hecho de estar en la imperiosa necesidad de matar a un hombre de una tribu opuesta en caso de muerte de alguien en la comunidad (Rozaldo, 1980).

En Samoa *musu* se traduce como la negativa injustificada para hacer algo. Una mujer rechaza su amante, un bebé no quiere ir a dormir, un líder no está dispuesto a prestar su taza de *kava*, etc. Si se le pregunta a la persona por su oposición, ésta confiesa su impotencia: "Me lo pregunto", "No sé, eso es todo". Esta actitud está permitida, está justificada e incluso provoca "una especie de veneración supersticiosa" (Mead, 1963: 381). En Bali, M. Mead identifica una relación entre el miedo y el sueño que ilustra una vez más la particularidad de la cultura afectiva. Cuando los balineses están asustados se van a dormir. Esta conducta es llamada *takoet poeles* (asustado dormido). Un día M. Mead envía a sus asistentes a llevar utensilios de cocina en autobús a una casa donde tiene que ir. Más tarde, cuando llega, les descubre dormidos. Se habían olvidado de su paquete en el autobús y estaban asustados de la reacción que tendría la antropóloga, así que se habían quedado dormidos. El miedo es un sentimiento controlado por el sueño (Bateson y Mead, 1942: 191).

### De la comedia social al teatro

La cultura afectiva sin embargo, no es un muro de plomo que pesa sobre el actor, es un manual a su disposición, una sugerencia de responder específica en circunstancias particulares, pero no se impone como una fatalidad mecánica, deja espacio a las estrategias favorables para las simulaciones. El actor es capaz de "jugar" con la expresión de sus estados emocionales sintiéndose muy alejado de aquellos que serían socialmente adecuados. Por ejemplo un amigo se siente decepcionado por sus comentarios, se mantiene en apariencia calmado y tranquilo; no siente ningún dolor por la muerte de

un ser querido, pero trata de mostrar un aire de aflicción; quiere atraer la atención sobre su estado y adopta una actitud llorosa; trata de seducir y asume los símbolos de la pasión; se da cuenta de un error vergonzoso sobre algo en lo que él apostaba fervientemente, se lo anuncian, y para salvar la situación, finge indiferencia e incluso sonríe para mostrar que este evento no lo afecta, etc.

Las situaciones sociales abundan en pequeñas o grandes discrepancias, entre lo que el individuo siente y lo que quiere dar a entender a los otros. Las habilidades sociológicas del individuo incluyen claro está, el control relativo de la cultura emocional, de lo que quiere mostrar de sí mismo. Si transgrede las expectativas y quiere darle importancia, se permite engañar a los otros por una expresión personal de sus emociones. Mediante el control de la imagen de sí mismo que tiene la intención de dar, cuida a los demás, los manipula y trata de preservar así su autoestima, etc. A menos que su duplicidad se conozca desde hace tiempo o se revele de forma inesperada. Al mostrar los signos visibles de una emoción que no siente, u ocultando hábilmente sus sentimientos, una persona construye de sí misma un personaje, responde a las expectativas de su público o muestra la identidad que desea obtener. La expresión del sentimiento es entonces una puesta en escena que varía en función de las audiencias y de los temas (Hochschild, 1979; Le Breton, 2008)<sup>2</sup>.

En lo que parecen mostrar signos sinceridad, el cuerpo y la cara se prestan a la duplicidad. Todo hombre dispone de la facultad de jugar un papel, desplegando señales que anuncian a los demás una significación que él controla cuidadosamente. El juego en la escena se piensa, porque la teatralidad está en la vida social. La paradoja del actor es la paradoja del cuerpo simbólico (Le Breton, 2005), es la extensión de la latitud propia del hombre que testimonia a los demás los significados que únicamente tiene la intención de darles. La sinceridad es difícilmente accesible a la penetración psicológica, la confianza es una creencia sin la cual el vínculo social es casi inconcebible. La apariencia es la escena sugerida

<sup>2</sup> Muchos estudios ponen en relieve la especificidad de las culturas afectivas (Le Breton, 2005; Rosaldo, 1980; Wierzbicka, 1988) utilizando situaciones concretas que ilustran la dificultad de la traducción a otras lenguas de los términos clave de los Ifaluk tal como lo describe Catherine Lutz (1988). El antropólogo indio Owen M. Lynch explica en la introducción de un libro colectivo sobre la construcción social de la emoción en la India que "éstas pruebas plantean el problema de la comprensión occidental de las emociones, especialmente cuando se universaliza en el pensamiento y se proyecta en otro" (Lynch, 1990: 3).

da por el hombre común a la lectura de sus pares. El arte del actor explota este depósito de signos, realiza un juego de lectura que muestra el estado moral de su personaje. La inteligibilidad de lo mostrado implica el significado de la puesta en escena del cuerpo del actor. Simultáneamente a la palabra enunciada, o en ruptura con ella según la dramaturgia elegida, el cuerpo se hace relato, porta el significado junto con la palabra de la entrega realizada.

La escena teatral es un laboratorio cultural donde las pasiones ordinarias revelan su contingencia social y se dan a ver bajo la forma de una partición de señales físicas que el público reconoce inmediatamente con sentido (Le Breton, 2005). El actor disipa su persona en el personaje, aunque los críticos no se cansan de comparar el uno con el otro, y evalúan las diferentes performances que ellos conocen en torno al mismo rol. Pero no se confunde con su personaje, interpreta y prodiga las señales que establecen la inteligibilidad de su papel. Él juega, es decir, que introduce una distancia entre las pasiones solicitadas por su rol y las suyas, trabaja como un artesano sobre su cuerpo para rechazar su afectividad de persona y da oportunidades a las emociones de su personaje. Ilustra a los ojos del público una creencia en su rol resultado del trabajo realizado con la ayuda del director. La transmutación es posible sólo porque las pasiones no son erigidas en naturaleza, pero son el producto de una construcción social y cultural, y se expresan en un conjunto de signos que el hombre siempre tiene la posibilidad de desplegar, incluso si no las sienten.

El actor elabora una emoción cómo un músico pone a tono con el diapason a la orquesta. Se ajusta como un instrumentalista para entrar en la musicalidad afectiva de su personaje. “Observaba un día un gran actor en uno de sus mejores papeles, escribe así Stanislavski. Comenzó un largo monólogo. No cayó inmediatamente en el sentimiento adecuado, como un cantante, busca el ‘la’. Ya está. No, demasiado bajo, demasiado alto. Por fin, reconoció el bueno, ha entendido, ha sentido, lo ha arreglado; esta listo; ahora puede disfrutar de su arte. Habla libremente, de una forma sencilla, con un tono lleno e inspirado. Él cree en lo que hace” (Stanislavski, 1950: 188). La composición del trabajo del actor es un trabajo sobre sí mismo, una cincelada de la afectividad, de los gestos, de los movimientos y de la voz que deben dar lugar al rigor físico y moral del papel actuado. La sensación del teatro no es la de la vida real. Stanislavski asigna al actor la tarea de despojarse de su afectividad personal para asumir la de todos en cualquier contexto: “Es por esta razón que

nuestro arte requiere que un actor experimente la angustia de su papel, que saque todas las lágrimas de su cuerpo en su casa o durante los ensayos, para luego llegar a la calma, de esta forma se deshace de todos los sentimientos ajenos a su función o que puedan hacerle daño. A continuación, puede aparecer en escena para comunicar al público la angustia que ha atravesado, pero en términos claros, conmovido, profundamente sentido, comprensible y elocuente. En este momento el público se verá más afectado que el actor, y éste conservará toda su fuerza para dirigirles donde más les necesite para reproducir la vida interior del personaje que representa” (Stanislavski, 1966: 75).

El actor es el “jugador” profesional de un teclado de emociones del que es un gran observador. Es un maestro de la duplicidad. Esta capacidad de desprenderse de sus propios sentimientos y de cambiar a través del uso adecuado de los signos, hacen su trabajo y su talento. Se desdobra y se ve en la angustia o en la rebelión, en la alegría o en la violencia, en la risa o en las lágrimas. A veces de una escena a otra, tiene que cambiar radicalmente la psicología de su personaje. Por lo tanto la fórmula de Antonin Artaud, hace de él un “atleta afectivo” (Artaud, 1964: 195), un hombre capaz de asumir sin transición ni relación con sus propios sentimientos, las apariencias externas de la emoción o de los sentimientos necesarios para su papel tras haber probado diferentes versiones. La estructura antropológica del teatro consiste en este privilegio que tiene el hombre de jugar con las señales para hacerlas actuar, aunque las crea a medias.

Como en la vida real, la sinceridad es solamente un artificio de puesta en escena, un arte de presentarse creíble al juicio del otro, dejándole ver lo que él está dispuesto a dar crédito. Si quiere mostrar la celosía ardiente, Orson Welles no es Otelio. El actor satisface cada noche las exigencias de su papel, y siempre llega el momento en el que el personaje se despide de la persona. Simbólicamente toca el instrumento de su trabajo que es su cuerpo. Hace brotar las formas imaginarias extrayendo del terreno común de los signos y compartiéndolos con su público. Su talento consiste en el suplemento que suscita su propia personalidad, su habilidad para ganar el apoyo de la sala. No se trata de reproducir un texto, sino de encarnarlo, de llevarlo a la vida delante de la audiencia. Ser un Otelio creíble, con esta adición sutil al juego que corrobora que el actor es un artista. Su profesionalidad es en gran medida la habilidad de moverse dentro de los códigos de expresión propios de su público.

La paradoja del actor consiste en el arte dar forma a los signos, de hacer de su cuerpo una escritura inteligible, con el fin de desplegar en un momento preciso, una hilaridad de la garganta oída mil veces o los horrores del dolor o de los celos. Juega ya sea con la alegría, el dolor, la melancolía, simplemente extrayéndolo del repertorio social y cultural. Puede estar en duelo y consumido por la pena, pero cuando entra en escena se funde con las convenciones de comportamiento de su personaje, y lo hace psicológicamente creíble llegando a ser un sociólogo atento a su expresión corporal y oral (Le Breton, 2005). En el escenario declara su amor a un compañero odiado, ya que para él es ser un orfebre en el arte de representar los sentimientos que no siente y que fabrica de manera provisional dadas las necesidades de su papel. Alimenta su juego de matices afectivos disponibles en el registro simbólico de su grupo. “Es la cabeza del actor que a veces lleva un trastorno pasajero en sus entrañas; llora como un sacerdote incrédulo que predica la Pasión, como un seductor de rodillas ante una mujer que no le atrae pero que quiere engañar; como un mendigo en la calle o en la puerta de una iglesia que es insultado cuando desespera por tocar a la gente, o como una cortesana que no siente nada pero se desmaya en sus brazos.” (Diderot, 1967: 133-134) Diderot conecta a su manera la escena social y la escena del teatro sobre la misma ficción activa de los signos.

La duplicidad es la condición misma del arte del actor, que profesionaliza el rostro de su personaje todas las noches durante meses sin tener en cuenta sus propios sentimientos. La calidad de su juego implica la distancia y la escritura simbólica sobre el cuerpo. Diderot tiene razón al denunciar la artificialidad de la sensibilidad como un principio de la performance. El actor es un inventor de emociones que no existen en estado bruto, pero que modela con su propio talento jugando con signos expresivos socialmente reconocibles. Desarrolla un cono-

conocimiento preciso de puesta en escena del juego ritual de la palabra y del cuerpo en las diferentes circunstancias de la vida social. La sociología del cuerpo no es un secreto para él. “Necesito en este hombre, dice además Diderot, un espectador frío y tranquilo, exijo por lo tanto, impregnación y una sensibilidad nula, el arte de imitar todo, o lo que viene a ser lo mismo, una misma aptitud hacia todo tipo de personajes y roles” (1967: 127-128). De manera sorpresiva, el actor nos recuerda, en contra de los enfoques naturalistas de la emoción, que ésta es convencional y que su expresión es un conjunto de signos, incluso cuando se trata de sinceridad ardiente (Le Breton, 2005).

### La emoción es una relación

Los sentimientos y las emociones no son sustancias transferibles ni de un individuo ni de un grupo a otro, no lo son, o no son sólo procesos fisiológicos en los que el cuerpo mantendría el secreto. Son relaciones. Todos los hombres del planeta tienen el mismo aparato vocal, pero no hablan el mismo idioma, incluso si la estructura muscular y nerviosa es idéntica, no presagia de ninguna manera los usos culturales a los que esta estructura da lugar. De una sociedad humana a otra, los hombres sienten afectivamente los acontecimientos a través de los repertorios culturales diferenciados que son a veces similares, pero no idénticos. La emoción es a la vez interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio; se modifica de acuerdo con el público, el contexto, se diferencia en su intensidad, e incluso en sus manifestaciones, de acuerdo a la singularidad de cada persona. Se cuela en el simbolismo social y los rituales vigentes. No es una naturaleza descriptible sin contexto ni independiente del actor.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES (1991) *Rhétorique*, Paris: Livre de poche.
- ARTAUD A. (1964) *Le théâtre et son double*, Paris: Gallimard.
- AVERILL JR. (1980) "Emotion and anxiety: sociocultural, biological, and psychological determinants", in: Rorty A. O. (ed.), *Explaining emotions*, Berkeley: University of California Press.
- BATESON G. (1986) *La cérémonie du Naven*, Paris: Biblio-Essais.
- BATESON G. & MEAD M. (1942) *Balinese character: a photographic analysis*, New York: New York Academy of Science.
- COSNIER J., BROSSARD A. (éd.) (1984) *La communication non verbale*, Delachaux et Niestlé.
- CRAPANZANO V. (1994) Réflexions sur une anthropologie des émotions, in: *Terrain*, N°22.
- DIDEROT D. (1967) *Le paradoxe du comédien*, Paris: Garnier-Flammarion.
- DOÏ T. (1988) *Le jeu de l'indulgence*, Paris: L'Asiathèque.
- DURKHEIM E. (1968) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.
- DUMOUCHEL P. (2002) *Emotions. Essai sur le corps et le social*, Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- DUVIGNAUD J. (1993) *L'acteur*, Paris: Ecriture.
- \_\_\_\_\_ (1977) *Le don de rien*, Paris: Stock.
- EKMAN P. & FRIESEN W. (1984) "La mesure des mouvements faciaux", in: Cosnier J., Brossard A. (éd.) *La communication non verbale*, Delachaux et Niestlé.
- HENRY J. (1936) "The linguistic expression of emotion", *American Anthropologist*, N°38.
- HERZFELD M. (1980) "Honor and shame: problems in the comparative analysis of moral system", in: *Man*, N°19.
- HOCHSCHILD A. R. (1979) "Emotion work, feeling rules, and social structures", in: *American Journal of Sociology*, 85-3.
- KEMPER TD. (1978) *A Social Interactional Theory of Emotions*, New York: Wiley.
- LE BRETON D. (2012) *L'interactionnisme symbolique*, Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Rostros. Ensayo de antropología*, Buenos Aires: Letra Viva.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires: Nueva Vision.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires: Nueva Vision.
- LEFF J. (1977) "The crosscultural study of emotion", in: *Culture, medicine and psychiatry*, N°4.
- \_\_\_\_\_ (1973) "Culture and the differentiation of emotion states", in: *British Journal of Psychiatry*, N°123.
- LUTZ C. (1988) *Unnatural Emotions*, Chicago: The University of Chicago Press.
- LYNCH O. (ed.) (1990) *Divine passions. The social construction of emotion in India*, Berkeley: University of California Press.
- MAUSS M. (1968-9) "L'expression obligatoire des sentiments", *Essais de sociologie*, Paris: Minuit.
- MYERS FR. (1979) "Emotions and the self: a theory of personhood and political order among Pintupi Aborigines", in: *Ethos*, N°7.
- PAPATAXIARCHIS E. (1994) "Emotions et stratégies d'autonomie en Grèce égéenne", in: *Terrain*, N°22.
- ROZALDO M. (1980) *Knowledge and passion. Ilongot notions of self and social life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- STANISLAVSKI C. (1966) *La construction du personnage*, Paris: Perrin.
- \_\_\_\_\_ (1950) *Ma vie dans l'art*, Paris: Librairie Théâtrale.
- VALE DE ALMEIDA M. (1994) "Emotions rimées. Poétique et politique des émotions dans un village du sud du Portugal", in: *Terrain*, N°22.

**Citado.**

LE BRETON, David (2012) "Por una antropología de las emociones" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 69-79. Disponible en:  
<http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/208>

**Plazos.**

Recibido: 18/07/2012. Aceptado: 22/09/2012.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.  
Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 80-92.

## Presentación social del cuerpo, postcolonialidad y discursos sobre la modernidad

*Social presentation of the body, postcoloniality  
and discourses on modernity*

**Josep Martí Perez\***

Consejo Español de Investigaciones Científicas (CSIC), Institución Milà i Fontanals (IMF), España.

[jmarti@imf.csic.es](mailto:jmarti@imf.csic.es)

### Resumen

El cuerpo constituye un privilegiado ámbito de trabajo para indagar sobre cómo se conceptualiza y manifiesta la modernidad en cualquier sociedad. El objetivo de este artículo es contribuir a una mejor comprensión de los procesos de modernización en el contexto de las sociedades africanas a partir precisamente de la problemática de la presentación social del cuerpo. Tras una breve discusión sobre la tan controvertida dicotomía "tradición-modernidad", en el artículo se elabora un marco teórico centrado en la relación que podemos establecer entre presentación social del cuerpo y discursos sobre la modernidad. Si esta problemática posee un indudable interés para el ámbito académico, resulta innegable que también posee relevancia social y constituye, además, un tema claramente político. La subalternización, ya se trate a nivel de clase, de género, de etnia o de edad se sirve de la presentación social del cuerpo para marcar, justificar o mantener relaciones jerárquicas de orden social.

**Palabras clave:** Cuerpo; presentación social del cuerpo; visibilidad; modernidad; postcolonialidad; África

### Abstract

The study of the body is an excellent field from which to investigate how modernity is conceptualized and expressed in any society. The aim of this article is to contribute to a better understanding of modernization processes in the context of African societies through the issue of the social presentation of the body. After a brief discussion on the controversial "tradition-modernity" dichotomy, the article develops a theoretical framework focusing on the relationship that we can establish between social presentation of the body and discourses about modernity. If this issue has an undoubtable interest in the academic milieu, it is undeniable that it also has social relevance and constitutes a clearly political topic as well. Subalternization -whether at the level of class, gender, ethnicity or age- makes use of the social presentation of the body to mark, justify or maintain hierarchical relationships of social order.

**Keywords:** Body; Social presentation of the body; visibility; modernity; postcoloniality; Africa

---

\* Desde 1989 es investigador en la "Institución Milà i Fontanals" (CSIC), donde ha dirigido algunos programas de investigación interdisciplinarios. Es Doctor en Antropología Cultural por la Universidad de Marburg (Alemania) y Licenciado en Antropología Cultural por la Universidad de Göttingen (Alemania). Ha realizado trabajo de campo en Alemania, Italia (Cerdeña), Japón, Guinea Ecuatorial y España. Fue miembro fundador y primer presidente de la Sociedad Ibérica de Etnomusicología SIBE (1992-1995), miembro de los comités científicos de la Organización Internacional del Arte Popular (IOV-UNESCO) (1999 -2005) y la Fundación Alfred Toepfer FVS (Europa Preis für Volkskunst, 1996-2005). Pertenecer a la Junta Científica de algunas publicaciones periódicas (The World of Music, Oráfrica, Revista d'Etnologia de Catalunya, Música oral del Sur) y es miembro del consejo del Instituto Catalán de Antropología (ICA) y la ONG Ceiba. Se especializa en cultura expresiva, pertenencia étnica, multiculturalismo, antropología del cuerpo y antropología de las creencias.

## Presentación social del cuerpo, postcolonialidad y discursos sobre la modernidad

El africanista Peter Geschiere, aludiendo a la necesidad de conocer mejor los procesos de modernización en África, afirmaba que una de las maneras de aproximarse a estos procesos que hoy debería reclamar más la atención de los investigadores es la de hacerlo mediante el estudio de las prácticas culturales de la vida cotidiana (Geschiere, 1997; Geschiere, Meyer y Pels, 2008). Y en relación con esta problemática, todo lo relativo al cuerpo constituye sin duda alguna un interesante campo de estudio. El objetivo de este artículo es el de discutir algunos de los presupuestos teóricos de un proyecto de investigación sobre esta temática que fue iniciado en 2012<sup>1</sup>.

El punto de partida del proyecto es la idea de centralidad que el cuerpo ocupa en la relación individuo/sociedad, especialmente por lo que se refiere a aspectos identitarios –individuales y colectivos– pero también de agencia humana sobre las estructuras sociales. Si ello es cierto, el estudio de la presentación social del cuerpo en una sociedad determinada resultará altamente significativa para la comprensión de la conceptualización y manifestación de la modernidad en esta sociedad.

Si la dicotomía tradición-modernidad, tan celebrada por unos como aborrecida por otros, constituye una problemática digna de ser tenida en cuenta en el estudio de cualquier sociedad, ello será asimismo aplicable para las sociedades africanas. De hecho, y al menos desde determinadas perspectivas, podemos pensar que esta dicotomía continúa siendo un aspecto clave para comprender tanto a nivel cultural como político la realidad del continente africano.

Sin lugar a dudas, el concepto “modernidad” continúa hoy siendo controvertido y en cierto sentido confuso. Y si ello es así, cuando lo aplicamos al caso africano –especialmente dentro de la dicotomía tradición-modernidad– resulta todavía más problemático, sobre todo a causa de la experiencia colonial. Habiendo fungido esta dicotomía en un principio como un poderoso marco ideológico a favor de la colonización (Brodnicka, 2003), empezó a ser vista a finales de los años sesenta de manera crítica (Gusfield, 1967) llegándosele a negar incluso valor heurístico. Pero además del hecho de que hay que saber diferenciar “modernidad” de “colonialismo” por lo que al África se refiere (Táíwò, 2010: 4), las dificultades que van implícitas al concepto de “modernidad” no nos eximen de tener que recurrir a él. Y esto por dos razones muy concretas. En primer lugar, porque haciendo trabajo de campo en África (como asimismo en cualquier otra sociedad) continuamente tenemos que confrontarnos con los discursos locales sobre tradición-modernidad. Se nos habla de lo que hacían los antepasados, sobre los nuevos gustos de la juventud actual que se diferencian de lo que era propio de los mayores, se critican los nuevos valores de hoy o bien los valores “trasnochados” de los viejos. El abanico de necesidades de la población actual se distingue claramente del que todavía se mantiene en la memoria y que era válido para décadas atrás. Frases como “eso lo hacían/lo pensaban/lo creían los de antes” aparecen en la boca de nuestros interlocutores prácticamente ante cualquier tema sobre el que indaguemos. A menudo, pues, se habla de “tradición”, y sabemos muy bien que el concepto de tradición es asimismo un producto ideológico de la modernidad (Sanders, 2003: 343). Aquello que nos remite de manera directa a la percepción social de la modernidad es precisamente la idea de rompimiento con la tradición (Foucault en Rabinow, 1984: 39). En segundo lugar, porque a pesar de la incomodidad del término “modernidad” y de su escurridizo campo semántico, si

<sup>1</sup> *Cuerpo y procesos de modernización en África. El caso de Guinea Ecuatorial* (I+D+I, CSO2011-23718). Una versión previa de este artículo fue presentada en el panel *Cuerpo, cultura y africanidad: identidades, transformaciones y resistencias* dentro del “VII Congreso Ibérico de Estudios Africanos” (Madrid 2012).

es verdad tal como afirmaba el filósofo Olúfémi Táíwò que buena parte de los problemas clave que hoy día afectan África pueden ser conceptualizados en relación a cómo su población experiencia y se implica con la modernidad (Táíwò, 2010: 3), la cuestión de abordar la problemática de la dicotomía tradición-modernidad resulta inevitable. Y esto a pesar de todos los problemas que acarrea el uso del concepto (Cfr. Geschiere, Meyer y Pels, 2008: 1). De hecho, tal como escribía Couze Venn "It is impossible today to pose any question about the postcolonial without presupposing the history, the discourse and process of modernity and modernization" (2006: 41).

Obviamente hoy día ya no se identifica modernidad con occidentalización (Dussel, 1999: 147; Delanty, 2007) y se habla de "modernidades vernaculares" o "múltiples modernidades"<sup>2</sup> (Eisenstadt, 2000; 2003) de las que la denominada "segunda modernidad" para el caso occidental (Beck y Lau, 2005) sería solo un caso particular (Lee, 2008: 64). Esta "segunda modernidad" no puede entenderse sin tomar en consideración el desarrollo del mundo no occidental (Lee, 2008: 67; Mitchell, 2000: 3). Y obviamente, el análisis y crítica de la modernidad no debe restringirse a Occidente sino que tiene que incluir la emergencia de múltiples modernidades en el mundo (Lee, 2008: 67). La idea de "modernidad" constituye en definitiva un tema de debate dentro de los actuales estudios postcoloniales (Dussel, 1999), muy especialmente por parte de pensadores africanos (Hountondji, 1996; Gyekye, 1997; Odiambo, 2002; Ciaffa, 2008), además de ser la dicotomía tradición-modernidad un tema recurrente en la literatura africana actual<sup>3</sup>, así como en producciones cinematográficas de tanta difusión en África como las que realiza *Nollywood* (Haynes, 2007; McCall, 2002).

Más allá de todo lo que pueda implicar la idea de "modernidad", considero de sumo interés en términos operativos focalizar esta problemática desde la perspectiva foucaultiana de trabajar con el concepto de "modernidad" entendiéndolo básicamente como actitud más que como un período

histórico concreto. Foucault en un texto publicado primero en 1993 pero que posteriormente fue revisado y editado por Paul Rabinow en inglés, escribió lo siguiente:

I wonder whether we may not envisage modernity rather as an attitude than as a period of history. And by 'attitude', I mean a mode of relating to contemporary reality; a voluntary choice made by certain people; in the end, a way of thinking and feeling; a way, too, of acting and behaving that at one and the same time marks a relation of belonging and presents itself as a task. A bit, no doubt, like what the Greeks called an ethos (Foucault en Rabinow, 1984: 39).

Al entender "modernidad" como actitud, aspecto al cual también se refiere Anthony Giddens cuando la caracteriza como "a certain set of attitudes towards the world" (1998: 94), debemos tener en cuenta tanto la dimensión cognitiva como la afectiva y las tendencias a la acción, tal como la sociología clásica entiende el concepto de "actitud" (Krech, Crutchfield y Ballachey, 1962: 140 y ss.). Podemos entender "modernidad", pues, como aquel *innovative spirit* en términos del filósofo ghanés Kwame Gyekye (2003: 172) que en la actualidad se manifiesta en un "espacio cultural, régimen de experiencia social" (Friedman, 2002: 289) que es caracterizado por la existencia de ideas, prácticas y valores, estrechamente ligados a la sociedad de mercado y de la información, dentro de un contexto globalizado. Se puede entender la "modernidad" como el producto de un conjunto de múltiples manifestaciones de fuerzas globales que operan en mundos locales (Englund, 1996: 258), razón por la cual hay múltiples maneras de experimentarla. La idea de "modernidad" lleva consigo la noción de cambio en relación a lo que se entiende por "tradicional" e implica una reestructuración de las relaciones entre individuo y sociedad.

Sea lo que sea la modernidad, y a pesar de que no faltan voces que abogan por prescindir del concepto, y a pesar también que quizás como afirmaba Bruno Latour "no one has ever been modern" (Latour, 1993: 47), aquello que para el caso africano es innegable es que esta se percibe como "an orientation of hoped-for progress and renewal through identification with the ostensible triumphs of Western-style economics, politics, material culture, science, and aesthetics" (Knauff, 2002: 17, basándose en Berman, 1992: 33). Se trata no obstante de una identificación que tal como Homi Bhabha advertía cuando hablaba de *mimicry*, no debe ser entendida como una especie de admiración hacia el otrora colonizador —hoy subsumido en el concepto

<sup>2</sup> O "múltiples trayectorias de la modernidad" dado que hablar de "múltiples modernidades" puede crear la ilusión de una igualdad relativista entre estas "diferentes" modernidades (Geschiere, Meyer y Pels, 2008: 5).

<sup>3</sup> Para el caso concreto de Guinea Ecuatorial véanse, por ejemplo, las novelas *Ekomo* de María Nsue Angüe (2007), *El párroco de Niefang* de Joaquín Mbomio Bacheng (1996), *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987) o *Los poderes de la tempestad* (1997) ambas de Donato Ndongo Bidyogo.

globalizante de Occidente— sino más bien como astucia, como una forma de *sly civility* (1994: cap. V) para poder moverse con éxito dentro de los parámetros del mundo actual. Pero hay que tener asimismo muy claro que no es forzosamente a *lo occidental* en sí con lo que la persona desea identificarse, aunque debido a una larga historia de subalternización ello todavía pueda jugar un cierto papel, sino básicamente a *lo moderno*. Y en este sentido estamos hablando del mismo tipo de actitudes que las del habitante de una zona rural española que se embelesa por la *modernidad* de la ciudad o del europeo provinciano por el *glamour* de Nueva York. En África, adquirir el capital cultural que implica la modernidad es una manera de empoderamiento. Y este empoderamiento en muchas ocasiones juega su papel en estructuras jerárquicas locales cuya genealogía puede ser muy anterior a la fuerte influencia ejercida por la colonización. Domesticar la modernidad implica acometer soluciones a estímulos y problemas de ahora con soluciones de ahora, jugando con todas las posibilidades al alcance, sabiendo no obstante que en África estas son diferentes a las de un mundo occidental que -queramos o no- juega un papel importante como punto de referencia, ya sea tanto para aproximarse a él como también para distanciarse de manera bien consciente. Domesticar la modernidad implica sobre todo saber gestionar de la manera más humanamente posible la opcionalidad propia de la modernidad.

El cuerpo, como objeto de estudio antropológico, puede ser abordado según múltiples perspectivas y una de ellas es la de su presentación social. Entendemos por *presentación social del cuerpo* la manera consciente y voluntaria de disponer el cuerpo en vista a su interacción social tanto mediante todo aquello que se hace *en él*, como también mediante aquello que hacemos *con él*. Por una parte, pues, estamos hablando de la imagen que queremos ofrecer del cuerpo mediante su cuidado general, la indumentaria y ornamentación, y el no menos importante recurso de las modificaciones corporales. Por otra parte, la presentación social del cuerpo tiene que ver también con la gestualidad, las técnicas corporales y las conductas proxémicas (Martí y Aixelà, 2010: 5-6). Y la percepción de la modernidad a la fuerza tiene que incidir en todo lo que concierne a la presentación social del cuerpo.

La presentación social del cuerpo está estrechamente relacionada con las múltiples identidades que los individuos performan dentro de la arena social en la que interactúan. Si la modernidad implica cambios en la manera de percibir estas identidades, a

la fuerza deberá reflejarse ello en la presentación social del cuerpo. Podemos hablar de la “persona moderna”<sup>4</sup>, la versión del yo que el individuo performa en tanto que miembro de una sociedad en la que la narrativa tradición-modernidad juega un más o menos importante papel. La percepción de la modernidad es mediada precisamente a través de estos juegos performativos de los individuos de una determinada sociedad. Estamos hablando por tanto de “moderno” no como algo que uno es, sino como algo que se pone en práctica de manera continuada en la vida cotidiana a través, entre otros aspectos, de la presentación social del cuerpo.

Y al hablar de la presentación social del cuerpo tenemos que recurrir también al concepto de *visibilidad*. Dado que lo visible puede ser concebido como un campo de inscripción y proyección de acción social (Brighenti, 2010: 4), la idea de *visibilidad* constituye un útil conceptual más para ayudarnos a entender los complejos procesos de interacción que configuran el ámbito social, y muy especialmente por lo que concierne a la presentación social del cuerpo. En nuestro contexto, tal como ya escribí en otra ocasión (Martí, 2012: 9) visibilidad implica *alguien* que por unas *razones* concretas y con una *estrategia* determinada quiere hacer *algo* visible en una *situación* dada; implica también un *medio* donde esto se hace visible, un *alguien* a quien esto se le quiere hacer visible y unas *expectativas* sobre esta visibilidad. Y todo ello solo puede tener sentido cuando se produce dentro de unas determinadas estructuras sociales con sus códigos compartidos implícitos y juegos de poder inherentes. La visibilidad requiere de formaciones discursivas que articulen la visión, en nuestro caso, por ejemplo, las ideas sobre qué significa ser moderno. No basta en estar ahí para ser visto. Lo visual, en palabras de Brighenti (2010: 3), tiene que ser *visibilizado*.

Dentro de un grupo dado, la variabilidad o riqueza de información que se constata en las estrategias propias de la presentación social del cuerpo están en proporción directa con las posibilidades de contacto entre individuos. Es decir, en una comunidad de pequeñas dimensiones, en lo que podría corresponderse más o menos con la clásica noción de *Gemeinschaft* (Tönnies), el paquete de información ofrecido por la presentación social del cuerpo es menor en términos relativos a lo que hallamos en

<sup>4</sup> Aplico en el ámbito de la modernidad la idea de “persona musical” de Philip Auslander (2006: 104) y que obviamente enlaza con la noción de performatividad de Judith Butler (1988).

agrupaciones mucho más amplias que pueden conceptualizarse con lo que el sociólogo alemán entendía como *Gesellschaft*. Dado que la información que se tiene sobre cada individuo decrece en proporción directa según el *continuum Gemeinschaft-Gesellschaft*, a medida que las posibilidades de contacto entre diferentes individuos –así como de diferentes situaciones de interacción– se acrecientan, estos deben invertir más medios en visibilizarse.

Andrea Brighenti, en un artículo sociológico sobre la temática de la *visibilidad* proponía un esquema conceptual según el cual visibilidad implica *reconocimiento, descontextualización y control* (Brighenti, 2007: 339). Ello es perfectamente aplicable al caso concreto de la presentación social del cuerpo.

La visión de escarificaciones o tatuajes faciales, por ejemplo, conlleva el reconocimiento a unas determinadas estructuras sociales. Pero dado que los procesos de modernización implican cambios en el juego de identidades que los individuos performan, es lógico que ello se refleje también en estas manifestaciones concretas de la presentación social del cuerpo. Prácticas de tatuajes y escarificaciones relacionadas con identidades colectivas han ido desapareciendo a lo largo del siglo XX y siguen reculando las que todavía se mantienen en la actualidad. En Guinea Ecuatorial, por ejemplo, las escarificaciones que en tiempos de la colonia eran habituales entre los bubi ya hace décadas que han desaparecido. En Níger, todavía hoy son muchos los adultos hausa relativamente jóvenes que presentan escarificaciones en las mejillas pero paulatinamente van dejándose de hacer a los niños. Entre los fang guineanos, los tatuajes faciales hace tiempo que dejaron de efectuarse y aunque todavía se muestran en algunas personas de edad, sus antiguos significados, cuando iban más allá de la mera dimensión estética, han perdido su validez social en el ámbito público. Ya no se los identifica con un clan o familia concretos como antaño sino que en la actualidad, en todo caso, han pasado a ser meros índices de una tradición que hoy día se considera superada. Por otra parte, en los grandes centros urbanos de África proliferan cada vez más modernos estudios de tatuajes, tal como en Occidente, que ofrecen los característicos tatuajes vehiculados por la corriente de la globalización: se ofrecen diseños inspirados en las tradiciones celta, samoana o japonesa, y se pone a disposición del cliente los catálogos de *tribal tattoo designs* tal como los hallamos por doquier. Pero a diferencia de las marcas corporales que en la tradición aludían a identidades colectivas, en este caso,

aquello que busca la clientela de estos modernos estudios es hacerse grabar identidades individuales: *Express yourself with Tattoos*, tal como se podía leer en el reclamo de uno de estos estudios que pude ver en Accra.



Anuncio de un moderno estudio de tatuaje en Accra (Ghana, 2011). Foto: J. Martí

Aquellos que ejercen poder estructural lo visibilizarán, por ejemplo, a través de los uniformes que están estrechamente relacionados con lo que se entiende una vida moderna. En estos uniformes se pone de manifiesto la estructura y sus atributos: una estructura capaz de ejercer violencia física (ejército, policía, cuerpos de seguridad privada), de dictaminar sobre cuestiones de salud (especialistas de la sanidad), de administrar creencias (autoridades religiosas) o leyes (jurisconsultos), de sistematizar procesos de enculturación (cuerpo docente)... La estructura es empoderada mediante la visibilización de uniformados o uniformizados. Tal como se expresaba Armand Leka Essomba refiriéndose a los espacios públicos de Yaoundé, “ici, la veste et la cravate font partie des insignes du pouvoir et notamment le pouvoir bureaucratique” (Essomba, 2006: 108).

Pero mediante la visibilidad también descontextualizamos. Toda acción de visibilidad implica unas finalidades y una estrategia concreta acorde con ellas –qué es y qué no es lo que mostramos. Aquello que se muestra de la persona no es la persona en sí misma. Por ello la visibilidad implica una cierta descontextualización en el sentido de que sacamos de contexto aquello que mostramos para así visibilizar tan solo un segmento de nuestro yo. De

ahí que también se pueda hablar de *camaleonismo* (Martí, 2010a: 116) que no es otra cosa sino ajustar los parámetros de esta visibilidad según la situación, y de acuerdo con el correspondiente *frame* –en sentido goffmaniano– del que se trate. Por esta razón es comprensible que todos aquellos signos que puedan restar juego a las posibilidades de descontextualización vayan desapareciendo en la vida moderna, uno de cuyos rasgos es precisamente la movilidad social. El uso selectivo de indumentaria, de ornamentación corporal o el tratamiento diferenciado del cabello permite esta descontextualización. En cambio, un tatuaje o escarificación realizados en aquellas partes del cuerpo que siempre quedan a la vista –y especialmente cuando aludan a identidades colectivas– la dificultan.

Una de las características de la modernización es la opcionalidad. Modernidad y opcionalidad van estrechamente ligadas, y aquello que entre otras cosas distingue a la modernidad es que el individuo piensa diferentes alternativas, las compara, las negocia activamente y se decide por una de ellas o por diversas según la situación en concreto. Esta opcionalidad aparece de manera bien clara en las prácticas relativas a la indumentaria. En las grandes ciudades africanas no extraña a nadie la convivencia entre estilos muy diferentes de vestir que provienen tanto de diferentes tradiciones locales como de más allá de las fronteras: hombres vestidos con túnica o bien con traje y corbata, siendo en muchas ocasiones ambas alternativas válidas para una misma persona, dependiendo siempre del contexto en el que enmarque su interacción social. Y lo mismo sucede con la indumentaria femenina. Buen ejemplo para esto nos lo ofrecen también los nuevos usos del *hid-jab* en el caso de muchas mujeres musulmanas. En ocasiones se adopta esta indumentaria como un acto de retraditionalización, aunque no en el sentido de regresar a la tradición, sino en el de reciclar elementos de la tradición para insertarlos en la vida moderna (Chabal y Daloz, 1999: 45-91); en otras ocasiones, a pesar de que esta indumentaria no pertenezca a la propia tradición del lugar, se la adopta por razones ideológicas. Pero tanto en uno como en otro caso se trata de un proceso de identificación, resultado de la voluntad de dar visibilidad a la pertenencia a la *Umma* que debe ser entendido como una lógica consecuencia del nuevo orden mundial caracterizado por la modernidad y la globalización. En África, estas nuevas posibilidades de identificación por parte del individuo a través de la presentación social del cuerpo se reflejan asimismo a través de estilos relacionados con el ideario panafricanista, unos estilos que se nutren asimismo de

los que surgen en comunidades negras de otras partes del mundo, como por ejemplo el rastafarianismo jamaicano. El denominado *African Wear* o “vestido africano”, se lo puede entender como un producto de la modernidad que es adoptado por partes importantes de la población de África a pesar de que muchas veces este “vestido africano”, en sus múltiples formas, nada o poco tenga que ver con la propia tradición local. Desde hace años, la denominada *Afrocentric fashion* relativa a indumentaria y estilos corporales es adoptada particularmente por jóvenes quienes la asocian con modernidad. Estas prácticas tan diferenciadas en el uso de indumentaria que hallamos en las grandes ciudades africanas hay que entenderlas dentro de un marco claramente heterogéneo, en el sentido de Mikhail Bakhtin, en el que los significados que implican estas diferentes formas de vestir se hallan en constante interacción, teniendo cada uno de ellos el potencial de condicionar a los demás (Bakhtin, 1981: 426).

Visibilidad, tal como decíamos antes, implica asimismo posibilidades de control relativo a cómo un individuo tiene que mostrarse ante los demás. Un control ejercido por todo aquel o aquellos que de una manera u otra están imbuidos de poder estructural: el estado sobre sus súbditos, los padres hacia sus hijos, el hombre sobre la mujer en aquellos casos de marcada relación jerárquica entre géneros, el sacerdote sobre los feligreses, el médico sobre los pacientes... Tal como nos describe Alba Valenciano, el *Partido Democrático de Guinea Ecuatorial*, presidido por el dictador Teodoro Obiang Nguema, posee su propio *popó* de partido. Se trata de un vestido con estampados alusivos a esta formación política mediante el cual la persona muestra su adhesión al régimen, y para algunas personas no es en absoluto una cuestión baladí el hecho de usarlo o no usarlo en determinadas situaciones (Valenciano-Mañé, 2012). El moderno sistema sanitario introduce prácticas relativas a la presentación social del cuerpo como la de tener que mostrarse en desnudez en determinadas situaciones, algo que choca directamente con la tradición en numerosas sociedades. Así, por ejemplo, según nos relata Almudena Marí, una de las razones por las que mujeres Fulbe se niegan a acudir a los centros sanitarios para controles de embarazo y parto es el hecho de que tengan que mostrarse desnudas ante los especialistas de la salud algo que entra en contradicción directa con el *senteene*, el concepto peul de vergüenza (Marí, 2010: 16).



Mujer vistiendo un popó con estampados mostrando la efigie del actual dictador Teodoro Obiang Nguema (Akurenam, Guinea Ecuatorial, 2010). Foto: J. Martí

Estas diferentes características de la visibilidad –reconocimiento, descontextualización y control– se engarzan a la perfección, como resulta evidente, con los parámetros de la lógica social de la identidad, el orden y jerarquía social, y la necesidad del intercambio (Martí, 2010a: 109). Por lo que respecta a este último aspecto, resulta fácil establecer la relación entre el reconocimiento que conlleva la visibilidad y las *affordances* o prestaciones de las que nos habla el marco teórico de la psicología ecológica de James Gibson<sup>5</sup>. Con la presentación social del cuerpo se visibiliza lo que el individuo predispone a que se haga con él, o lo que pretende o puede hacer a los otros. Así, la mujer musulmana residente en Occidente, mediante el uso del *hidjab*, bloquea su espacio a la mirada del otro (Marco, 2008: 405) pero al mismo tiempo predispone la interacción con otros musulmanes (Marco, 2008: 407). Cuando las normas de solidaridad están bien marcadas entre miembros de un mismo clan, la señal identitaria de un tatuaje o escarificación faciales es fácilmente traducible en términos de *affordances*, como cuando dos personas portando las mismas señas se encuentran cara a cara fuera de su lugar de origen, por ejemplo, en una gran ciudad.

Un individuo, por el mero hecho de encontrarse en un espacio público, por su visibilidad, se

encuentra inmerso en medio de un campo de fuerzas de diferente signo con sus consiguientes más o menos definidas tensiones. Mediante su presentación corporal se posiciona dentro de este juego de tensiones: hombre o mujer, cristiano o musulmán, blanco o negro, rico o pobre, agente de la autoridad o mero ciudadano, rural o urbano... Y esto se percibe muy especialmente cuando se penetra en un espacio que se caracteriza por poseer una polaridad diferente a la propia: la mujer en un bar atestado de hombres, el blanco en una ciudad africana, la musulmana que se significa como tal en una ciudad europea, el rico en un barrio de clase desfavorecida. La persona se sentirá en el centro de las miradas y expuesta a los correspondientes flujos emocionales propios del campo de fuerzas del espacio que ha penetrado: se sentirá objeto de deseo, de desprecio, de admiración, de temor, de odio, de envidia, de curiosidad...

Cuando lo visual se *visibiliza* con lo que Goffman entendía por “signos fijos” o inmutables (Goffman, 1956: 14-15) ello deja poco campo de acción al camaleonismo. Los aspectos corporales relativos a la condición de ser hombre o mujer, blanco o negro difícilmente pueden modificarse. La mera presencia de una persona blanca en el espacio público de una ciudad africana, hace que a su paso se active todo aquello que en África se pueda asociar al “blanco”: una historia colonial, discriminación, desigualdades económicas, *oeneggerismo*... Esta persona, quiera o no, lleva impregnado en su cuerpo características que la historia le ha ido asignando a través de las identidades que comparte, y dependiendo de la situación en concreto, estas características son visibilizadas según toda una serie de proyecciones de tipo cognitivo y emocional, y de acuerdo asimismo con ello será interpelada por el medio humano que la rodea.

En este sentido, resulta altamente instructivo observar las interacciones espontáneas que se producen en la calle en grandes ciudades africanas entre población local y el turista blanco recién llegado y que aun no conoce los códigos corporales que permiten controlar estas situaciones de interacción. Visto en términos de *affordances*, el turista verá en aquellas personas que transitan por las calles ataviados con indumentaria de cariz local un codiciado objetivo para su cámara fotográfica. A él, en cambio, aquellos que van a la caza del turista lo verán como una posibilidad de lucro. En estas interacciones espontáneas entre turista y población local hay casos que han devenido paradigmáticos, y por tanto fáciles de observar: Paseando por los mercados ca-

<sup>5</sup> *Affordance* es todo aquello que ofrece (o invita a hacer) un objeto o una situación determinada. Las *affordances* o *prestaciones* reflejan por tanto las posibles relaciones entre los actores y los objetos (Gibson, 1979).

llejeros de estas grandes ciudades el turista es abordado por un desconocido con la intención de entablar conversación. El o la turista se niega de manera cortés a entrar en el juego “presuponiendo” que si sigue el hilo de la conversación acabará comprando en algún garito del mercado lo que no hubiera deseado adquirir. El interlocutor, irritado por la falta de complicidad del turista le acaba espetando: “no quieres hablar conmigo porque eres racista”. Quizá aquel turista no entienda el porqué de este abrupto final y considere totalmente fuera de lugar que se le pueda imputar cualquier atisbo de racismo. Pero quiera o no, aquello que sucede es que en su cuerpo, tal como es visibilizado en determinados espacios africanos, converge toda una larga historia de racismo, explotación y exclusión, a pesar de que se trate de una historia de la que él nunca se haya sentido protagonista.

Entre otras cosas, la modernidad se pone obviamente de manifiesto no tan solo en las formas de presentar el cuerpo ante los otros sino también en aquellos procedimientos que les son inherentes. Si la medicalización es un signo de modernidad ello también se refleja en las prácticas relativas al cuerpo que en principio nada tienen que ver con finalidades terapéuticas. El mejor ejemplo lo tenemos en el caso de las mutilaciones genitales, ya sean masculinas o femeninas, que de manera creciente se efectúan en centros sanitarios, lo que conlleva cambios importantes en la percepción social del acto en sí (Martí, 2010b). Básicamente, aquello que se observa es un creciente proceso de desritualización. Nuevas formas de vida conllevan obviamente importantes modificaciones en las prácticas rituales de toda sociedad. En las circuncisiones se aplican cada vez más procedimientos anestésicos, de manera que desaparece una componente que generalmente ha sido siempre muy importante en estos tipos de rituales de iniciación: la experimentación del dolor. Asimismo, y dentro de estos procesos de desritualización se avanza la edad del niño o niña a circuncidar, haciéndose incluso antes de haber cumplido el año. Con ello desaparece también la posibilidad de recordar en la vida de adulto la traumática experiencia vivida en el ritual.

En estos casos en los que se produce una desritualización de la circuncisión, se mantiene el hecho de considerar importante este tipo concreto de modificación corporal pero todo aquello que rodea su práctica pierde funcionalidades que eran características para un tipo de vida que se conceptualiza como premoderno. Al mismo tiempo, se modifican gradualmente también las justificaciones

para estas prácticas, justificaciones que se van adaptando a los nuevos discursos que acompañan la modernidad. Así por ejemplo, unas de las razones de tipo *emic* por las que se justifica actualmente la práctica de la circuncisión masculina en Guinea Ecuatorial son las de la higiene, o bien la de tipo pragmático que entiende que la extracción del prepucio facilita la tarea reproductiva del coito (Martí, 2010b: 67). Estas ideas contrastan claramente con aquellas legadas por la tradición que relacionan la circuncisión con la potencia sexual masculina. Por eso hay quien piensa que al ir desapareciendo los elementos rituales en la práctica de la circuncisión, los hombres son sexualmente menos potentes que en el pasado (Martí, 2010b: 72). Al mismo tiempo, mientras que en la memoria todavía se mantiene vivo el recuerdo de que antes se remuneraba al circuncisador mediante especies, actualmente ello se hace con dinero, algo asimismo que se asocia fácilmente con la *vida moderna*.



El *wanzam* o circuncisador se anuncia haciendo mención expresa a las “condiciones higiénicas” (Accra, Ghana, 2011). Foto: J. Martí.

Por lo que se refiere al ámbito concreto de las modificaciones corporales, la facilidad de acceso

a nuevos patrones formales de presentación social del cuerpo vehiculados a través de los medios de comunicación en un contexto de globalización, así como los nuevos productos y tecnologías relacionados con los cuidados corporales que se difunden por redes internacionales inciden de manera poderosa en la presentación corporal al multiplicar las posibilidades de performar el *cuerpo moderno*. Ya hemos mencionado en líneas anteriores el caso de la introducción de nuevos diseños de tatuajes según estilos completamente internacionalizados. Otro buen ejemplo para ello lo constituyen aquellas modificaciones que han sido calificadas de *desnaturalizadas* como las en África tan extendidas prácticas de blanqueamiento de piel mediante productos cosméticos distribuidos por el mercado internacional (Blay, 2011: 22-23) o tratamientos capilares para evitar el encrespamiento del cabello.



Modernas técnicas de modificación corporal (Malabo, Guinea Ecuatorial, 2012). Foto J. Martí



Puesto de venta de productos cosméticos. Los tratamientos para blanquear la piel tienen una fuerte demanda (Bata, Guinea Ecuatorial, 2012). Foto: J. Martí.

Y por lo que se refiere a la indumentaria, es obvio que juega un papel primordial en la percepción de la modernidad: la ropa de importación de corte occidental apta generalmente solo para bolsillos privilegiados, los grandes contingentes de ropa barata o de segunda mano también importada y que se comercializa a través de extensas redes internacionales, el surgimiento de modas africanas, los numerosos certámenes de moda que se organizan en países africanos siempre con una mayor frecuencia... Se trata de un ámbito de estudio ya abordado por no pocos investigadores y que en este artículo me limito a mencionar (véase por ejemplo: Allman, 2004; Hendrickson, 1996; Friedman, 2005; Rabine, 2002). Pero la identidad moderna se performa no solamente por el uso de cierta indumentaria sino también por las posibilidades de consumo (Pred, 1995). No hay que olvidar que la misma actividad del *shopping* también constituye una forma de performar la *persona moderna*. Más allá de sus finalidades meramente prácticas, posee una importante componente ritual y expresiva, de ahí, por ejemplo, la introducción de este anglicismo en la lengua española. Si los rituales contribuyen a la construcción de relaciones de autoridad y sumisión (Bell, 1997: 76-83), no cabe duda que, muy especialmente en aquellas sociedades de limitados recursos, el *shopping*, al mismo tiempo que se lo identifica con modernidad, es fácilmente relacionable con aquellos que detentan el poder. Se performa modernidad mediante un uso estratégico de este consumo por razones de visibilidad personal. En aquellos países africanos cuyos estados en los últimos tiempos cuentan con una fuente fácil de ingresos (por ejemplo el petróleo) y se experimentan por tanto importantes transformaciones, se ven modificadas obviamente las reglas de ascenso social. Se configura una élite a partir especialmente de los negocios inherentes a este crecimiento económico y a las nuevas redes de poder. Al estar detentado generalmente el poder económico y político por hombres, una de las posibilidades de ascenso social para las mujeres es la del emparejamiento, y una estrategia para intentar lograr este ascenso es precisamente sumarse a la *marca* por excelencia de empoderamiento, es decir cultivar una apariencia corporal de acuerdo con un *look moderno*. Esta misma estrategia, y tal como es también el caso en Occidente, la hallamos en la prostitución en África, especialmente en aquella que deba considerarse como fenómeno básicamente urbano y a la que se relaciona asimismo con la modernización (Aderinto, 2006: 112). Dado que muy a menudo en África se asocia indumentaria moderna con posibilidad de consumo e identidad de élite,

una estrategia para intentar tener acceso a un ámbito social privilegiado es la de modular los —en términos de Goffman— signos móviles de la fachada personal como la indumentaria y otros aspectos de la apariencia corporal (Goffman, 1956: 14-15).

Pero además de este tipo de manifestaciones que difícilmente pueden pasar inadvertidas, la modernidad se va permeando a través de pequeños detalles de la vida cotidiana: el uso creciente de calzado en la danza *ivanga* de los *ndowe* guineoecuatorianos cuando normalmente se hace con pies descalzos, hecho que en alguna ocasión en voz baja se me ha comentando diciéndome que “esto no es la tradición”; el uso de cadenas de oro o de plata —algo que se considera innovativo— sustituyendo el *bine bine*, un cinturón multicolor y perfumado usado en los juegos de seducción por la mujeres senegalesas; el uso de zapatos en lugar de hacerlo sin ellos cuando se dan puntapiés a la pelota en un campo de fútbol improvisado; el joven guineoecuatoriano que según la moda actual del *peinado afro* se hace rizar el cabello cuando en la tradición era una técnica solamente usada para los peinados femeninos (Okenve, 2010: 391); el uso diario por parte de jóvenes y no tan jóvenes de camisetas alusivas a equipos de fútbol de proyección internacional... Son los pequeños momentos de la vida cotidiana en los que también se manifiesta la modernidad y no tan solo por la mera circunstancia de ir adoptando innovaciones sino sobre todo por el hecho de que los individuos dispongan de diferentes alternativas que les son evidentes, se inclinen por una o por otra de manera muy consciente y se sientan por ello diferentes de aquellos que según el imaginario social vivían o quizá siguen viviendo en la tradición.

Sin duda alguna, el ámbito de estudio de la presentación social del cuerpo no puede desentenderse de los actuales procesos de modernización. En una ocasión, una mujer guineoecuatoriana que realiza frecuentes viajes a Benín me manifestaba su asombro sobre el hecho de que en aquel país no resultaba difícil ver a mujeres mayores con los pechos al descubierto, a la manera tradicional, algo que en Guinea ya pertenece definitivamente al pasado. Su comentario dejaba traslucir claramente su intención de marcar distancias entre Guinea Ecuatorial y Benín en la carrera en la que los países africanos se ven inmersos en pos de la modernidad. Pero ya sea en estas pequeñas muestras de la vida cotidiana o en niveles mucho más elevados como por ejemplo en el quehacer de los gobiernos al diseñar sus políticas de crecimiento, lo que es cierto y de sumo interés para el investigador es que las nociones de ser o llegar a ser moderno no son simplemente una proyección académica sino que constituyen una palpable y potente ideología en la mayor parte del mundo (Knauft, 2002: 4). Y desde el punto de vista de la apariencia corporal, esto se pone de manifiesto tanto en el traje y corbata del político africano como en el *abacost* que intentó implantar Mobutu Sese Seko en la década de los setenta del pasado siglo; tanto en el *look* moderno de la chica que acude a la discoteca como en el porte rastafariano o de *hip-hop* de los que pueden ser sus vecinos de barrio. Todos estos diferentes estilos que pueden convivir en un mismo espacio y tiempo no son sino un exponente del juego cruzado entre hegemonías y contrahegemonías, quedando cada vez más lejos aquellas manifestaciones de la premodernidad que cuando se recuperan o reciclan, ello se hace en nombre de la tradición, y esto, por cierto, también es modernidad.

## Bibliografía

- ADERINTO, S. (2006) "Colonialism and prostitution in Africa", en: Melissa Hope Ditmore (ed.), *Encyclopedia of Prostitution and Sex Work*. Westport, London: Greenwood press, vol. 1, p.110-112.
- ALLMAN, J. (ed.) (2004) *Fashioning Africa: power and the politics of dress*. Bloomington: Indiana University Press.
- AUSLANDER, P. (2006) "Musical Personae", en: *The Drama Review* 50/1, p. 100-119.
- BAKHTIN, M.M. (1981) (editado por M. Holquist), *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- BECK, U. & LAU, C. (2005) "Second modernity as a research agenda: Theoretical and empirical explorations in the 'meta-change' of modern society", en: *British journal of sociology* 56/4, p. 525-557.
- BELL, C. (1997) *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York & Oxford: University Press.
- BERMAN, M. (1992) "Why Modernism Still Matters", en: S. Lash y J. Friedman (eds.), *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell, p. 33-58.
- BHABHA, H. K. (1994) *The Location of Culture*. London: Routledge. Trad. española: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial, 2002.
- BLAY, Y. A. (2011) "Skin Bleaching and Global White Supremacy: By Way of Introduction", en: *The Journal of Pan African Studies* 4/4, p. 4-46.
- BRIGHENTI, A. (2007) "Visibility: a category for the social sciences", en: *Current Sociology* 55/3, p. 323-342.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Visibility in Social Theory and Social Research*. New York: Palgrave Macmillan.
- BRODNICKA, M. (2003) "When theory meets practice: undermining the principles of tradition and modernity in Africa", en: *Journal on African Philosophy* 2. Disponible online: <http://www.africaknowledgeproject.org/index.php/jap/article/view/12>
- BUTLER, J. (1988) "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", en: *Theatre Journal* 40/4, p. 519-531.
- CHABAL, P. y J. P. DALOZ (1999) *Africa Works. Disorder As Political Instrument*. Oxford: James Currey.
- CIAFFA, J. A. (2008) "Tradition and Modernity in Post-colonial African Philosophy", en: *Humanitas Volume XXI/1-2*, p. 121-145.
- DELANTY, G. (2007) "Modernity", en: G. Ritzer (ed.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Malden: Blackwell Publishing, Vol. 6, p. 3068-3071.
- DUSSEL, E. (1999) "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad", en: S. Castro-Gómez et al. (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA, p. 147-161.
- EISENSTADT, S. N. (2000) "Multiple modernities", *Daedalus* 129/1, p. 1-29.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden & Boston: Brill.
- ENGLUND, H. (1996) "Witchcraft, Modernity and the Person: The morality of accumulation in Central Malawi", *Critique of Anthropology* 16, p. 257-279.
- ESSOMBA, A. L. (2006) "Civilité publique et identités sexuelles dans les rues de Yaoundé", en: *"Polis. Revue camerounaise de science politique*, 13/1-2, p. 103-117.
- FOUCAULT, M. (1993) "Qu'est-ce que les Lumières", en: *Magazine Littéraire* 309, p. 61-74.
- FRIEDMAN, J. (2002) "Modernity and Other Traditions", en: B. M. Knauff, *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, p. 287-314.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (2005) *Consumption and Identity*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers [1ª: 1994].
- GESCHIERE, P. (1997) *The Modernity of Witchcraft: Politics and the occult in postcolonial Africa*. Charlottesville & London: University Press of Virginia.
- GESCHIERE, P. P. PELS y B. MEYER (eds.) (2008) *Readings in Modernity in Africa*. London: London International African Institute, School of Oriental and African Studies.
- GIBSON, J. (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- GIDDENS, A. y C. PIERSON (1998) *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

- GOFFMAN, E. (1956) *The Presentation of Self in the Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- GUSFIELD, J.R. (1967) "Tradition and modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change", en: *American Journal of Sociology* 72/4, p. 351-362.
- GYEKYE, K. (1997) *Tradition and modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2003) *African Cultural Values. An introduction*. Accra: Sankofa, [1ª 1996].
- HAYNES, J. (2007) "Nollywood in Lagos, Lagos in Nollywood Films", en: *Africa Today* 54/2, p. 131-150.
- HENDRICKSON, H. (1996) *Clothing and difference: embodied identities in colonial and post-colonial Africa*. Durham & London: Duke University Press.
- HOUNTONDJI, P. (1996) *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- KNAUFT, B. M. (2002) "Critically Modern: An Introduction", en: B. M. Knaft (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, p. 1-56.
- KRECH, D., R.S. CRUTCHFIELD y E.L. BALLACHEY (1962) *Individual in Society*. New York: Mc Graw-Hill Book Company.
- LATOUR, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- LEE, R. L.M. (2008) "In search of second modernity: reinterpreting reflexive modernization in the context of multiple modernities", en: *Social Science Information* 47, p. 55-69.
- MARCO, O. (2008) "El proceso de hiyabización: algunos cuerpos «conscientes» al descubierto", *Quaderns de la Mediterrània* 9, p. 397-409.
- MARÍ SÁEZ, A. (2010) "Honor, economía y poder: El menor acceso a la salud de las mujeres peul borgoubé", en: 7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos, 9, Lisboa, 2010 - 50 anos das independências africanas: desafios para a modernidade, Lisboa: CEA. Disponible online: <http://hdl.handle.net/10071/3128> [consulta: 9/5/2011].
- MARTÍ, J. (2010a) "La presentación social del cuerpo: Apuntes teóricos y propuestas de análisis", en: J. Martí y Y. Aixelà (eds.), *Desvelando el Cuerpo. Perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*. Madrid: CSIC, p. 107-122.
- \_\_\_\_\_ (2010b) "Tradition and Change in Circumcision Practices in Equatorial Guinea", *Zeitschrift für Ethnologie* 135, p. 59-75.
- \_\_\_\_\_ (2012) "Introducción al dossier 'La presentación social del cuerpo en el contexto de la globalización y la multiculturalidad'", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 67/1, p. 7-18.
- MARTÍ, J. y AIXELÀ, Y. (2010) "La presentació social del cos. Pròleg", en: *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 26, p. 5-16.
- MBOMÍO BACHENG, J. (1996) *El párroco de Niefang*. Malabo: CCH-G.
- MCCALL, J. C. (2002) "Madness, money, and movies: Watching a Nigerian popular video with the guidance of a native doctor", en: *Africa Today* 49/3, p. 78-88.
- MITCHELL, T. (2000) "The Stage of Modernity", en: T. Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 1-34.
- NDONGO BIDYOGO, D. (1987) *Las tinieblas de tu memoria negra*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Los poderes de la tempestad*. Madrid: Morandi/AECI.
- NSUE ANGÜE, M. (2007) *Ekomo*. Madrid: Sial [1ª 1985].
- ODHIAMBO, E. S. A. (2002) "The Cultural Dimensions of Development in Africa", *African Studies Review* 45/3, p. 1-16.
- OKENVE, E. (2010) "Equatorial Guinea", en: Joanne B. Eicher & Doran H. RossBerg (eds.), *Encyclopedia of World Dress and Fashion: Africa*. New York: Berg Publishers, vol. 1, p. 387-392.
- PRED, A. (1995), *Recognizing European Modernities: A Montage of the Present*. London: Routledge.
- RABINE, L. W. (2002) *The Global Circulation of African Fashion*. Oxford: Berg.
- RABINOW, P. (ed.) (1984) *The Foucault Reader*. New York: Pantheon.
- SANDERS, T. (2003), "Reconsidering Witchcraft: Postcolonial Africa and Analytic (Un)Certainties", *American Anthropologist* 105/2, p. 338-352.
- TÁÍWÒ, O. (2010) *How colonialism preempted modernity in Africa*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- VALENCIANO-MAÑÉ, A. (2012) "Vestido, identidad y folclore. La invención de un vestido nacional de Guinea Ecuatorial", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 67/1, p. 267-296.

VENN, C. (2006) *The Postcolonial Challenge: Towards Alternative Worlds*. London: Sage.

**Citado.**

MARTÍ PEREZ, Josep (2012) "Presentación social del cuerpo, postcolonialidad y discursos sobre la modernidad" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 80-92. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/203>

**Plazos.**

Recibido: 05/10/2012. Aceptado: 07/11/2012.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.  
Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 93-113.

## Sociología de los cuerpos/emociones

*Sociology of bodies/emotions*

**Adrián Scribano\***

CONICET / IIGG / Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES), Argentina.  
[adrianscribano@gmail.com](mailto:adrianscribano@gmail.com)

### Resumen

El presente trabajo tiene por objetivo central hacer evidente que la división entre sociología de los cuerpos y las emociones es, al menos, innecesaria. La idea central que recorre esta presentación es muy sencilla pero necesita de ser justificada: no es posible indagar y reflexionar sobre cuerpos/emociones por separado, como si existiera alguna posibilidad de que unos no remitieran a las otras y viceversa. La estrategia argumentativa que hemos seleccionado es la siguiente: 1) esquematizamos de forma introductoria los enfoques existentes en los estudios sociales sobre cuerpos y emociones, 2) explicitamos tres tipos razones/motivos para sostener la inadecuación de la separación tajante/aporética entre una sociología de los cuerpos y una de las emociones, 3) presentamos nuestra perspectiva sobre una sociología de los cuerpos/emociones, y 4) analizamos la problemática del hambre como un ejemplo de lo que proponemos. Finalmente, realizamos una invitación a reflexionar sobre lo argumentado a modo de apertura de una discusión posible en términos metodológicos, teóricos, epistémicos y políticos.

**Palabras clave:** cuerpos; emociones; conexiones; teoría; epistemología; metodología

### Abstract

This paper aims at pointing out that the division between a sociology of the bodies and the emotions is, to say the least, unnecessary. The basic idea that runs through this argument is very simple but needs to be justified: it is not possible to search and reflect on bodies/emotions separately, as if it were any chance of one not referring to the other and viceversa. The strategy of the exposition we have selected is as follows: 1) we outline in an introductory manner the existing approaches in the social studies on bodies and emotions, 2) we point out three kinds of reasons/motives to argue the inadequacy of the categorical/aporetic division of a sociology of the bodies and one of the emotions, 3) we put forward our perspective regarding a sociology of bodies/emotions, and 4) we analyze the problem of hunger as an example of our viewpoint. Finally, we invite to reflect on the exposed as a means to open a possible discussion in methodological, theoretical, epistemological and political terms.

**Keywords:** bodies; emotions; connections; theory; epistemology; methodology

---

\* Es Doctor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires; Lic. en Ciencias del Desarrollo. Especialización en Sociología Política del ILADES, Santiago de Chile; Lic. en Ciencia Política de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Católica de Córdoba y Diplomado de Derechos Humanos del Instituto de Derechos Humanos de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, España. Es investigador Principal de CONICET con sede de trabajo en la en la CIECS CONICET (UNC). Además es Director del "Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social (<http://accioncolectiva.com.ar>) inscripto en el CEA UE CONICET (UNC) y Director del "Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos" del IIGG-UBA.

## Sociología de los cuerpos/emociones

No La barra "es precisamente el punto en que, en todo uso del lenguaje, hay ocasión de que se produzca el escrito"  
Lacan

"Cada una de sus relaciones humanas con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma (VII), son, en su comportamiento objetivo, en su comportamiento hacia el objeto, la apropiación de éste."  
Marx

### Introducción

El presente trabajo se inscribe en un conjunto de investigaciones empíricas e indagaciones teóricas que venimos realizando desde hace mucho tiempo, en el marco de una mirada desde el Sur, que genera el cruce de tres grandes tradiciones de las ciencias sociales contemporáneas: realismo crítico dialéctico, teoría crítica y hermenéutica crítica<sup>1</sup>.

Con la misma impronta de relectura y reflexión situada los trabajos que realizamos se apoyan en la articulación de tres campos subdisciplinares: los estudios sobre acción colectiva, la crítica ideológica y la sociología de los cuerpos/emociones<sup>2</sup>.

En el desarrollo de las indagaciones aludidas sostenemos que en la elaboración de teorías sociales del Sur se debe producir una configuración epistémica, teórica y metodológica<sup>3</sup> que pueda ser entendida en las articulaciones y desarticulaciones, en las conexiones y desconexiones, en las proximidades y distancias que proveen: una lógica de la explicación seminal de las estructuras; una constitución moebesiana, espiralada, reticular y dialéctica

de los procesos-fenómenos sociales; y las analogías cromáticas para la comprensión de las prácticas sociales y la construcción de información sustantiva desde un abordaje que re-tome las sensaciones como punto de partida para escuchar múltiples voces<sup>4</sup>.

La barra que inscribimos entre cuerpos/emociones<sup>5</sup> implica una alusión sociologizada de sus usos en el psicoanálisis con la intención de mostrar la separación/unión, distancia/proximidad y posibilidad/imposibilidad entre objetos/discursos que le otorgamos a lo que ha sido pensado como subcampos disciplinares separados, específicos y distantes.

El gesto de re-tomar el psicoanálisis como "aliado" de la interpretación de lo social (de larga data en la teoría social) se trama en nuestra mirada/re-traducción de la teoría crítica (Marcuse,

<sup>1</sup> Para un desarrollo extenso sobre la construcción de teorías sociales del sur *cfr.* Scribano (2012a).

<sup>2</sup> Desde 1998 venimos proponiendo una "sociología de la experiencia" que anude cuerpo, emociones, acción colectiva, conflicto y producción ideológica. *Cfr.* Scribano (2009a, 2009b, 2009c, 2007a, 2006, 2003a, 2002, 1998a, 1998b, entre otros).

<sup>3</sup> Dado el espacio disponible no realizamos aquí un desarrollo sobre los supuestos básicos de toda ciencia contemporánea que atraviesa este texto como lo son la complejidad, indeterminación, reflexividad y relacionalidad. Al respecto nos hemos referido en Scribano (2009d, 2009e, 2009f, 2008a, 2008b, 2002, 1996, 1994a, entre otros).

<sup>4</sup> Sobre estos rasgos epistemológicos, teóricos y metodológicos hemos expuesto en Scribano (2012b, 2008a, 2008b, 2008c, 2008d, 2003b, 1997, 1995a, 1995b, 1994b).

<sup>5</sup> Dos puntos importantes que atraviesan este escrito y que por cuestiones de espacio no podemos desarrollar en su debida extensión son la utilización del plural para designar cuerpos y emociones por un lado y la utilización de la expresión "de los..." y no la de las posibles "desde" y "sobre". De una manera muy sintética cabe argumentar: a) desde la mirada que sí exponemos aquí se puede, al menos intuir, que el/los cuerpo(s) –al igual que la emoción– al ser considerado el resultado de la articulación de diversos/plurales espacios/procesos involucra en su concreciones contingentes e indeterminadas múltiples determinaciones de lo concreto; y b) que el referirnos al 'de los' cuerpos incluimos –por razones muy similares a lo anterior– el gesto de indagación/elaboración desde y sobre cuerpos/emociones.

Fromm, etc.), de la hermenéutica crítica (Ricoeur) y la crítica ideológica (Žižek)

Una reflexión sobre las preguntas que abre la aludida “alianza” excede las intenciones del presente artículo y la dejamos para desarrollar en otro texto, pero nos parece oportuno re-pensar la actual separación entre las aludidas tradiciones en numerosos estudios contemporáneos como negación imposible y/o supresión constitutiva, lo cual nos deja en la puerta de un conjunto de análisis teóricos a favor de una imposibilidad imaginada. Justamente proponemos ver en esta barra el momento del comienzo de la escritura sobre, de y con los cuerpos/emociones en tanto narraciones que los impliquen e “intersequen”: a- como espacio desde donde, más que perderse las diferencias, se recuperan como parte de una banda mobesiana y b- como operador designante del efecto espiralado que implica la relación “comienzo/paso/fin” estructurada tanto en los cuerpos como en las emociones<sup>6</sup>.

En este contexto, el presente trabajo tiene por objetivo central hacer evidente que la división entre sociología de los cuerpos y las emociones es, al menos, innecesaria. No es nuestra intención aquí ni reconstruir el estado del arte ni sintetizar los argumentos (pocas veces publicados) sobre la “legitimidad” de mantener la separación de estos dos subcampos disciplinares, sino más bien realizar una propuesta que muestre lo inadecuado de sostener dicha distinción muchas veces tomada como aporética.

La idea central que recorre esta presentación es muy sencilla pero necesita de ser justificada: no es posible indagar y reflexionar sobre cuerpos/emociones por separado como si existiera alguna posibilidad de que unos no remitieran a las otras y viceversa.

Claro que se puede objetar que la conexión/desconexión entre sociología de los cuerpos y sociología de las emociones depende de las definiciones/esquemas teóricos en los cuales inscribamos cada uno de estos “objetos” del conocer. Es en este contexto que el presente escrito asume un “desde donde” realizar la aludida tarea y por lo tanto la apertura a la discusión sobre la validez de sus argumentos debe contemplar dicha “superficie de inscripción”.

<sup>6</sup> Es importante destacar que somos conscientes de la problematicidad del “cuerpo” en Lacan y sus diversas posibilidades de análisis siendo esta otra cuestión que dejamos para un escrito posterior. Para una “síntesis” de la aludida problematicidad *cfr.* Garrido Elizalde (2007).

No es pretensión del presente escrito negar la existencia sociológica de los subcampos disciplinares, ni tampoco hacer una llamada a su eliminación; nuestra argumentación se concentra en la presentación de una separación imposible y de sus consecuencias teóricas y políticas.

Es obvio que, más allá de que lo que aquí proponemos es el fruto de muchos años de trabajo, presentamos estas consideraciones bajo el supuesto de la necesaria apertura e in-completitud que toda mirada tiene y seguimos propugnando la inclaudicable voluntad de operar una crítica radical de toda crítica coagulada en las correcciones políticas.

La estrategia argumentativa que hemos seleccionado es la siguiente: 1) esquematizamos de forma introductoria los enfoques existentes en los estudios sociales sobre cuerpos y emociones, 2) explicitamos tres tipos razones/motivos para sostener la inadecuación de la separación tajante/aporética entre una sociología de los cuerpos y una de las emociones, 3) presentamos nuestra perspectiva sobre una sociología de los cuerpos/emociones, y 4) analizamos la problemática del hambre como un ejemplo de lo que proponemos. Finalmente, realizamos una invitación a reflexionar sobre lo argumentado a modo de apertura de una discusión posible en términos metodológicos, teóricos, epistémicos y políticos.

## 1. De enfoques y disciplinas

Sólo a manera de propedéutica al desarrollo que se realiza en el presente artículo, es menester al menos mencionar esquemáticamente algunas de las aristas sobresalientes de los estudios sociales sobre cuerpos y emociones. Sin pretensión de exhaustividad ni con la intención de cumplir el rol de un estado del arte respecto a los aludidos desarrollos, podemos sintetizar lo siguiente.

Desde las clásicas reflexiones de Mauss sobre la técnica de los cuerpos pasando por la biopolítica de Foucault hasta llegar al actual estado de las investigaciones se han institucionalizado en las ciencias sociales las exploraciones del cuerpo como centro de los procesos de producción y reproducción de la sociedad.

Existen diversas maneras de sistematizar las orientaciones teóricas sobre las que se fundan los estudios sobre el cuerpo; una posible, teniendo en cuenta el contexto latinoamericano y sin pretensiones de exhaustividad, es la siguiente: a) una línea de trabajo ligada a Foucault y sus conceptos de control,

disciplinamiento y tecnologías del yo; b) un enfoque conectado a Bourdieu y sus nociones de hábitos, hexis corporal y espacio social; c) un conjunto de investigaciones en el campo de lo biopolítico que refieren a Esposito, Agamben, por un lado, y a Negri y Hardt por otro; y d) las indagaciones que desde una visión post-colonial, retoman a la corporalidad como pista para un pensamiento contra-hegemónico.

Otra posibilidad para comprender las discusiones teóricas que implican los estudios a los cuales se está haciendo referencia es señalar la impronta de trabajos claves en la bibliografía específica. En este sentido no se puede soslayar la importancia de Bryan Turner y su trabajo "El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social" (1989) y la influencia de David Le Breton a través de sus publicaciones muy citadas, "Antropología del cuerpo y modernidad", (1995) y "La sociología del cuerpo" (2002).

Una perspectiva diferente para comprender las tradiciones teóricas que suelen respaldar las investigaciones en este campo de indagación es acudir a los autores clásicos en la temática: Nietzsche, Merleau-Ponty, Spinoza, Marx. Una mirada complementaria se obtiene relevando la presencia de autores contemporáneos de la sociología como Goffman, Simmel y Elias, de la filosofía como Derrida, Butler y Deleuze o desde el psicoanálisis como Freud, Lacan y Žižek.

Desde otra perspectiva es preciso señalar también lo que recientemente han explicitado Lisa Blackman y Mike Featherstone como editores de *Body and Society*:

En nuestro rol como editores hemos identificado una serie de temas emergentes que están dando forma al campo, y estos incluyen un renovado interés en relación con la vida y los afectos que atraviesa a las ciencias sociales y las humanidades. Los paradigmas de la vida y los afectos rompen la distinción entre los seres humanos y otras formas de vida, como lo encontramos en las diversas formas de vitalismo (Bergson, Deleuze, Massumi) y sus ecos en los debates a través de las ciencias biológicas y "ambientales" (Varela, Oyama, Lewontin, Margulis, Rose). Este es un nuevo post-humanismo que examina nuestra comunidad con otras formas de vida y criaturas en tanto especies compañeras (Haraway), y la necesidad de una ética no antropocéntrica (Derrida). El enfoque en la vida reconoce la gobernanza y la regulación de los cuerpos (biopolítica), así como las inversiones a través de diversas prácticas (medios de comunicación, de consumo, biotecnológica), tanto en la materialidad y la inmaterialidad de los cuerpos como "biocapital" y

"biomedia" (código, información). (Blackman and Featherstone 2010:3; traducción propia)<sup>7</sup>.

En la misma línea los estudios sociales sobre las emociones también han sido objeto de diversos tratamientos desde Darwin pasando por Sartre y llegando a las propuestas de Collins, Hochschild, Kemper, Illouz, Scheff, sólo para mencionar algunos de sus puntos de referencia más conocidos.

Rogelio Luna Zamora (2010) siguiendo a Armon-Jones (1986) y Hochschild (1990) sugiere una clasificación de los estudios sobre las emociones en tres grupos sistematizados en función de la importancia que en ellos se le asigna a lo biológico o a lo cultural, como bases del origen de las mismas: el orgánico naturalista, el construccionismo no radical y el construccionismo radical. Desde otra perspectiva Mauro Pinheiro Koury desarrolla el estado de las ciencias sociales de las emociones en tres perspectivas de acuerdo al rol que las emociones juegan en la explicación de lo social (Koury, 2006: 139).

Smith y Schneider (2009) sostienen que las numerosas teorías sobre las emociones pueden ser agrupadas dentro de una clasificación tripartita: la determinista, la construccionista social y la interaccionista social.

Otra manera de entender el plural y amplio campo de la sociología de las emociones es el que ha propuesto Eduardo Bericat Alastuey (2000) sugiriendo que existe tres maneras de relacionar sociología y emociones: la sociología «de» la emoción, la sociología «con» emociones, y la emoción «en» la sociología.

Por su lado, Gross & Feldman Barrett (2011) con la intención de evaluar las diferencias de las visiones sobre la "generación" y/o "regulación" de las emociones, clasifican en cuatro grandes grupos las perspectivas actuales para estudiar las emociones:

<sup>7</sup> "In our role as editors we have identified a number of emergent themes that are shaping the field, and these include a renewed interest in relation to life and affect across the social sciences and humanities. The paradigms of both life and affect break down the distinction between humans and other life forms, as we find in various forms of vitalism (Bergson, Deleuze, Massumi) and echo in debates across the biological and 'environmental' sciences (Varela, Oyama, Lewontin, Margulis, Rose). This is a new post-humanism that examines our communality with other forms of creaturely life and companion species (Haraway), and the need for a non-anthropocentric ethics (Derrida). The focus upon life recognizes the governance and regulation of bodies (biopolitics), as well as investments across diverse practices (media, consumer, biotechnological) in both the materiality and immateriality of bodies as biocapital and biomedia (code, information) (Blackman and Featherstone 2010:3).

los modelos de emociones básicas, los modelos evaluativos, modelos de construcción psicológica y modelos de construcción social.

También existen aproximaciones disciplinares y temáticas (tanto para los estudios sobre cuerpo como para los de emociones) como lo son, solo a modo de ejemplo, Csordas (1994) (*embodiment*) e Ingold (2000) (materialidad y *skill*) en la Antropología, y los de James Jasper (2011) y Helena Flam (2004) en relación a la conexiones entre emociones y acciones colectivas.

En cuanto al panorama en Latinoamérica, debe mencionarse los estudios sociales sobre los cuerpos de Tijoux, Lindón, Grosso, Pedraza, Kogan, entre otros y en relación a los estudios sobre emociones a Koury, Luna Zamora, Camarena, Aguiluz también entre los más destacados. Sobre ellos puede rastrearse a través de esta revista en sus diversos números una amplia bibliografía.

Por su parte y respecto a la Argentina<sup>8</sup>, es posible identificar que en la actualidad la producción teórica local sobre cuerpos y emociones atraviesa un proceso de crecimiento, a la luz de la emergencia de diversos grupos y proyectos de investigación interesados en el análisis del cuerpo en sus conexiones con prácticas estéticas y artísticas (Matoso, 2003, 2006; Guido, 2009; Citro y Aschieri, 2012), multiculturalismo (Citro, 2010, 2009, 2006), sexualidades (Figari, 2009; Pecheny, Figari y Jones, 2008), constitución de las sensibilidades sociales (Boito, 2012; Scribano y Figari, 2009; Cervio, 2012; D'hers y Galak, 2011; Cabrera, 2010; Scribano y Lisdero, 2010; Scribano y Luna Zamora, 2007; Scribano, 2007a, 2007b), acción colectiva y conflicto social (Scribano, 2009b, 2009c, 2006), entre otros.

Es en este contexto que proponemos explorar las argumentaciones necesarias para estructurar una mirada que no desvincule radicalmente a cuerpos y emociones, ni haga de ellos un tratamiento aporético ni como objetos ni como "entidades" teóricas.

## 2. ¿Cuerpos y emociones? O cuerpos/emociones

En este apartado nos referiremos a tres tipos razones/motivos para sostener la inadecuación de la separación tajante/aporética entre una sociología de los cuerpos y una de las emociones. Entre diversos ejes de argumentación posibles hemos se-

leccionado: a- las conexiones cuerpo/cerebro/ emociones, b- el análisis de argumentos epistémicos, teóricos y metodológicos y c- la condición de construcción social que tienen tanto los cuerpos como las emociones.

### 2.1. cuerpo/cerebro/emociones: un punto que sostiene la barra

Las emociones al conectarse con las sensaciones como su base y resultado son estados corporales y el cuerpo implica un conjunto de proceso perceptivos de los cuales depende para que pueda designarse como tal en sus múltiples estados.

Si se repara en los diversos indicios que están aportando los estudios de las neurociencias esta imposibilidad de escisión cuerpo/emoción se hace más que evidente. Parafraseando a Alberto Melucci el cerebro es el órgano más "social" de los cuerpos y el límite más "natural" de las emociones. Sólo a fines ilustrativos de lo que deseamos sostener dichos indicios pueden ser "ordenados" sintéticamente del siguiente modo:

a) Los cuerpos son tales dado su conexión con el entorno/ambiente (condiciones materiales de existencia) a través de (y por) los complejos procesos que se generan en la interacción entre (con y desde) el cerebro/sistema nervioso central/nutrientes/energías.

b) En el cerebro se "alojan" (de modo complejo e indeterminado) los procesos de construcción social de los cuerpos y las emociones mediados por un conjunto de modularidades interactivas entre las "causas" químicas y eléctricas de los sistemas de vida que articulan las capacidades que poseen nutrientes/energías para posibilitar/obturar, producir/reproducir y/o equilibrar/desequilibrar la existencia de esos cuerpos/emociones.

c) La distribución y apropiación desigual de nutrientes/energías modelan las potencialidades que el sistema neurofisiológico tiene para "mantener" los estados de vida posibles de los sujetos en calidad de agentes sociales.

d) Los procesos de estructuración social al "modelar" las conexiones posibles entre impresiones/percepciones/sensaciones/emociones y cerebro/energías/ambiente son variables co-bordantes de las formas posibles de los cuerpos/emociones.

La argumentación resumida puede comprenderse también si se "rastrean" las huellas de los procesos biológicos y sociales de algunos de los

<sup>8</sup> Se agradece la colaboración de Ana Cervio en esta primera sistematización de información.

componentes básicos de los nutrientes elementales que mantienen al cuerpo en estado de existencia, como por ejemplo las complejas rutas de ingesta/incorporación de magnesio, zinc y hierro de bebés y niños. Procesos que implican al menos dos rasgos centrales de lo que aquí queremos sostener: a) los límites de la sociedad haciéndose cuerpo de manera literal y b) las potencialidades/obturaciones de las capacidades perceptivas/emocionales de esos niños al “crecer”.

Es decir, desde la perspectiva aquí apuntada (aunque más no sea de modo sintético) es posible comprender cómo es –al menos– inapropiado mantener la separación entre las indagaciones teóricas y empíricas entre la construcción social de los cuerpos y las emociones. Hoy, más que nunca, vivimos en un mundo donde la sociedad elabora (y también mercantiliza) las emociones desde los cuerpos y los cuerpos desde las emociones.

En esta dirección creemos que los avances/retrocesos tanto de las neurociencias y las sociologías deben interactuar de modo tal que permitan abrir caminos de indagación sobre los mecanismos de soportabilidad social y dispositivos de regulación de las sensaciones.

## 2.2. Epistemología, teoría y metodología: razones de una separación inadecuada

La separación tajante y excluyente entre sociología de los cuerpos y sociología de las emociones remite a un contexto objetivista y empirista donde se revive la ilusión representacionista de crear objetos, métodos claros y distintos, especializados y desconectados.

Si bien debemos enfatizar –dado nuestro propio punto de partida– que no es “conveniente” separar las razones/motivos epistémicos, metodológicos y teóricos nos parece importante sintetizar los argumentos en los tres niveles analíticos aludidos.

a) Desde un punto de vista epistemológico sostenemos, entre otros, tres tipos de razones para no mantener la separación aquí criticada: *En primer lugar*, las ciencias contemporáneas aceptan “casi pacíficamente”<sup>9</sup> que el observador está incluido en el campo de observación, cuestión que elimina la posibilidad de “hacer una ciencia” donde los investi-

gadores/investigados sobre cuerpos/emociones hagamos caso omiso a nuestras implicancias en la observación; es decir, a nuestros cuerpos/emociones. *En segundo lugar*, en el contexto de la aceptación generalizada, el marco de la nueva filosofía de la ciencia, de las conexiones entre percepción y teoría la idea sobre la existencia de percepciones cargadas teóricamente remite directamente al rol de las relaciones entre carácter cognitivo de las emociones, construcción teórica de las percepciones y a la elaboración teórica como prácticas; situación desde la cual el tratamiento aporético de cuerpo y emociones se encuentra desde lo epistemológico, al menos, jaqueado. *En tercer lugar*, desde las miradas actuales sobre el quehacer científico que tienen en la procesualidad, la complejidad y la indeterminación al menos tres de sus pilares fundantes es, al menos inadecuado, sostener la posibilidad/existencia de una división que intente mantener en compartimientos estancos a los objetos de indagación científica, cuestión que debe ser aplicada a la sociología de los cuerpos y las emociones.

b) Desde la perspectiva de la construcción de teoría hallamos también tres tipos de argumentos a favor de la propuesta central del presente artículo: *En primer lugar*, si se toma a cuerpos y emociones como *conceptos* (“términos teóricos”; nociones, etc.) debe tenerse presente que todo análisis sobre los fenómenos sociales que implique su uso, debe dar cuenta de su *relacionalidad*; es decir, de una necesaria correspondencia que abre/cierra cada uno de ellos respecto a y en interconexión al otro término. *En segundo lugar*, si se repara que la elaboración de teorías procede a través de y desde la construcción de *redes conceptuales* (con diversos rangos de operatividad) basada en interconexiones de *reciprocidad conceptual*, se comprende por qué no es posible desvincular cuerpos y emociones; así la reciprocidad es una condición complementaria de la relacionalidad, por lo cual es fácil advertir que el estado, posición y “sentido” de un concepto en un campo conceptual siempre estará intervenido por el estado, posición y sentido del resto de conceptos que forman la red. *En tercer lugar* –y en íntima conexión con lo sostenido por nuestro segundo argumento de tipo epistémico– hay que tener presente las innumerables consecuencias de las relaciones teoría y práctica en el contexto de construcción. En esta dirección, sea que la aludida relación sea pensada desde Marx, Wittgenstein o Giddens, quienes desde heterogéneas formas han dado una configuración similar/diversa a la noción de praxis, la mis-

<sup>9</sup> Utilizamos aquí, adaptada, la expresión jurídica a modo de metáfora del acuerdo casi generalizado respecto al tópico en discusión.

ma es una metáfora privilegiada para entender las conexiones cuerpos/emociones en tanto nociones/conceptos/términos que guardan entre sí implicaciones de su mutua referencialidad que impide entre ellos un corte cartesiano.

d) Finalmente, también desde una mirada metodológica encontramos tres nodos argumentales que niegan la posibilidad de una separación tajante entre cuerpos/emociones. *En primer lugar*, en el orden de imbricación entre observación/registro/análisis, la indagación desde los cuerpos/emociones involucra una construcción mobesiana de la aludida imbricación de modo tal que los “cuerpos-se-observan-situados-en-emociones” y viceversa, lo cual inicia una espiral hermenéutica que desde el mismo momento del “registro” atraviesa la mirada que se pretende construir. *En segundo lugar*, cuerpos/emociones son prácticas/conceptos/ “variables” que entre sí siguen un comportamiento de co-bordismo donde, como René Thom ha sostenido: “El problema del cobordismo... es de saber cuándo dos variedades se puede deformar uno en el otro sin encontrar una singularidad en el espacio resultante, en cualquier momento en esta deformación” (Thom, en Aubin 2004:103). *En tercer lugar*, se puede hallar un nodo argumental claro respecto a las conexiones cuerpos/emociones en la indagación de lo que hemos dado en llamar “unidades de experienciación” (Scribano, 2011), dado su carácter de mediación/vehículo de expresividad que dialectiza/tensiona las relaciones entre unidades de análisis y unidades de observación.

### 2.3. Construcción social de los cuerpos/emociones

El tercer grupo de argumentos para no separar tajante o aporéticamente a la sociología de los cuerpos de la sociología de las emociones, es el carácter construido de ambos momentos de la individualidad/subjetividad en la constitución de la agencia social.

Existen muchas pistas y “evidencias” tanto en la teoría social clásica como en la contemporánea de las interacciones cuerpos/emociones en tanto construcción social. Para tomar sólo dos de las más antiguas huellas de tales pistas se puede hacer referencia a La Mettrie y a Marx:

“...los diversos estados del alma son, pues, siempre correlativos a los del cuerpo” (La Mettrie, (1748) 1961: 44) “Entre todas las especies de felicidad prefiero aquella que se desarrolla con nuestros órganos y que, como la fuerza parece encontrarse, más o menos, en todos los cuerpos animados” (La Mettrie, (1750) 1955: 122).

“El hombre así, por más que sea un individuo particular (y justamente es su particularidad la que hace de él un individuo y un ser social individual real), es, en la misma medida, la totalidad, la totalidad ideal, **la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí, del mismo modo que también en la realidad existe como intuición y goce de la existencia social** y como una totalidad de exteriorización vital humana” (Marx (1844) 1974: 53 -énfasis nuestro).

Ahora bien, en orden a la estrategia de escritura del presente artículo hemos escogido mostrar cómo se ha elaborado recientemente desde diversas disciplinas, sin pretensión de exhaustividad, la condición de constructibilidad de los cuerpos/emociones. Para ello hemos sistematizado un conjunto de artículos en cinco (5) tipo de argumentos que, desde una mirada pluriparadigmática y multidisciplinar hacen evidente cómo la aceptación (generalizada) de la relaciones cuerpos/emociones, en tanto resultado de una construcción social, vuelve inadecuada la separación entre sub-campos disciplinares para unos y otras.

Los tipos de argumentos que hemos tipificado hacen referencia a lo que consideramos ejes básicos de las ya tradicionales divisiones entre enfoques teóricos de los campos de indagación a los que hacemos referencia en este artículo: a) Bio-fisiológicos, b) Bio-gráficos, c) Geoculturales, d) Socio-ambientales, y e) Informacional/ comunicacionales.

Tabla Nº 1

| ARGUMENTOS                     | Contenidos                                                                                                                                                                                                         | Ejemplos                                                                                                        |
|--------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Bio-fisiológicos               | Los cuerpos/emociones tiene una historia “ <i>socio-onto-genética</i> ” de co-constitución                                                                                                                         | Rubio-Navarro, Torrero y Salas (2011) Figueroa-Duarte (2010) Holmes (2010) Vrtika et al (2009) Vannini (2010)   |
| Bio-gráficos                   | La historia de los agentes es una narración escrita en términos de la sociedad hecha cuerpo/emoción                                                                                                                | Seyfert (2012) Ruddick (2010) Izábal Wong (2010) Smith (2012)                                                   |
| Geoculturales                  | Los cuerpos/emociones están contruidos en términos de paquetes tiempo-espacio localizados y situados.                                                                                                              | Cleveland (2009) Konkobo (2008) Yates (2012) Jáuregui Lobera et al (2010) Brown and Leledaki (2010) Vigo (2011) |
| Socio-ambientales              | Las condiciones de apropiación diferencial y desigual de bienes comunes construyen/modelan las interrelaciones /correspondencias entre cuerpos/emociones.                                                          | Ortiz et al (2011) Nava-Ruiz y Méndez-Armenta (2011)                                                            |
| Informacional/comunicacionales | Las percepciones, imaginarios y representaciones sobre los cuerpos/emociones son el resultado de sus conexiones/desconexiones con la espectacularidad y fantasías ancladas en las comunicaciones y redes sociales. | Strandbu and Kvaalem (2012) Fahs (2011) Elliott (2011) Boero and Pascoe (2012) Featherstone (2010)              |

Los primeros se refieren a las huellas sociales en los momentos biológicos de la constitución de los cuerpos/emociones y viceversa, los segundos a las características de los cuerpos/emociones en tanto escrituras sociales donde lo social se hace carne incorporando estados de sensibilidades, los terceros hacen referencia a la historicidad situada de los componentes básicos de los cuerpos/emociones, el cuarto tipo de argumentos indican en dirección de la conexiones entre apropiación desigual (excedentaria y por desposesión) de nutrientes/energías y la constitución de cuerpos/emociones, y los informacionales/comunicacionales donde incluimos (a falta de una mejor denominación) los que hacen referencia a la elaboración de los fantasmas y fantasías sociales a través del marketing, las redes sociales y los *mass media*.

Los artículos seleccionados son tomados como indicadores de las múltiples vías de las que se disponen para sostener la validez de los argumentos proporcionados<sup>10</sup>.

La revisión de los artículos citados permite establecer, al menos parcialmente, que convergen en la aceptación de la construcción social de cuerpos/emociones diversos criterios de validez de la argumentación, a favor de la no separación tajante entre sociología de los cuerpos y las emociones.

Se dan cita en los aludidos artículos temas de “cruces” que van desde las vivencias sobre la anorexia a través de comunidades virtuales (Boero y Pascoe, 2012), pasan por la toxicidad de plaguicidas, la asociación con la enfermedad de Parkinson y sus consecuencias sociales (Ortiz et al, 2011), y llegan hasta las conexiones entre consumo, cuerpo, imagen y afectividad (Featherstone, 2010).

Como es posible advertir, existen razonamientos fundados a favor de no separar los estudios sobre cuerpos y emociones. En lo que sigue bosquejamos una propuesta que sostenemos como una vía para construir una sociología de los cuerpos/emociones.

<sup>10</sup> En un sentido “débil” de la expresión usamos aquí la noción de “ejemplos” próxima a su utilización en la epistemología de

los testimonios y de las ilustraciones siendo conscientes de sus diferencias. Para tales análisis *cfr.* Faulkner (2000).

### 3. Cuerpos, emociones y sociedad: síntesis de una propuesta para su análisis

Así como en la introducción hemos explicitado nuestros puntos de partida epistemológicos teóricos y metodológicos, en este apartado proponemos sintetizar nuestra mirada sobre cuerpos/emociones en el contexto de lo elaborado por la sociología de los cuerpos y la sociología de las emociones.

Hoy, más enfáticamente, el capital se presenta como indeterminado, su lógica es la metamorfosis en la incertidumbre del qué pero no del cómo y el existenciarío del capital es ser una relación insubstancial. En este marco, es posible intuir que la expansión global del capitalismo puede ser caracterizada como: a) un aparato extractivo de aire, agua, tierra y energía, b) la producción y manejo de dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social, y c) el refuerzo de la máquina militar represiva.

Por esta vía es posible observar los entramados que se entretajan entre expropiación, depredación, coagulación y licuación de la acción. Todo ser social es un cuerpo que en ciertas condiciones de “operación”, dadas las características actuales del capital y la extracción del “plus de operación” que los aludidos cuerpos tienen, se constituye en el centro de la expropiación, que es en primer lugar de índole orgánica y luego de índole corporal como “locus” insubstancial de la subjetividades posibles.

La actividad depredadora del capital se constituye en torno a la absorción sistemática de las energías “naturales” socialmente construidas en ejes de la reproducción de la vida biológica: agua, aire, tierra y formas de energía. La dialéctica entre expropiación corporal y depredación se configura a través (y por) la coagulación y licuación de la acción. La tensión de los vectores bio-políticos se produce y reproduce en prácticas cotidianas y naturalizadas del “olvido” de la autonomía individual y/o “evanescencia” de la disponibilidad de la acción en mimesis con las condiciones de expropiación.

Lo que sabemos del mundo lo sabemos por y a través de nuestros cuerpos, y si ellos permanecen en inacción lo que hacemos es lo que vemos, lo que vemos es como di-vidimos el mundo. En ese “ahí-ahora” se instalan los dispositivos de regulación de las sensaciones, mediante los cuales el mundo social es aprehendido y narrado desde la expropiación que le dio origen a la situación de dominación.

Las sensaciones están distribuidas de acuerdo a las formas específicas de capital corporal. El capital corporal son las condiciones de existencia alojadas en el cuerpo individual, en el cuerpo subjetivo y en el social.

El cuerpo individuo es una construcción elaborada filogenéticamente que indica los lugares y procesos fisio-sociales 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.

En esta dirección aquello denominado sujeto y sus condiciones materiales de existencia son el resultado de una interacción tensional entre las diversas maneras de sentirse-en-cuerpo. La percepción de sentir(se)-en-cuerpo implica las lógicas de contradicción y coherencia necesarias para el mantenimiento del primer orden social elaborado y aceptado; esto es, el de vivir en relación con un estado de cosas “dado” al cual se le imputa la cualidad de cuerpo.

Asociado a lo anterior y en la búsqueda de un esclarecimiento metodológico sobre las conexiones entre sensaciones y cuerpo hacemos una segunda distinción entre cuerpo imagen, piel y movimiento. En principio y de modo sumario, el cuerpo imagen es un indicador del proceso de cómo “veo que me ven”. Por su parte, el cuerpo piel señala el proceso de cómo “siento-naturalmente” el mundo, y el cuerpo movimiento es la inscripción corporal de las posibilidades de acción. Las interacciones entre cuerpo imagen, cuerpo piel y cuerpo movimiento son tomadas como señaladores (indicadores) de la dominación social y como localizadores de enclausamiento. Los cruces entre estos se insertan en los modos determinados que asumen las particulares políticas de los cuerpos, articulándose a los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones.

Esta elaboración es en su materialidad inmediata parte de la certeza del cuerpo individuo –que en tensión dialéctica con el social y el subjetivo– provee de los procesos experienciales básicos que permiten “sentir”(se) en el mundo a través de un cuerpo.

En el contexto expuesto es fácil comprender por qué el ser humano se auto-percibe, es percibido y se auto-representa como “inmediatamente” en un cuerpo. Pero también puede ser una guía para rastrear los modos de dominación que parten y llegan a esos cuerpos “explicados” como pura naturaleza.

La tensión entre cuerpo individuo, subjetivo y social es una de las claves que permitirán entender las conexiones entre geometrías de los cuerpos y gramáticas de la acción, que son parte de la dominación neo-colonial en los países de América Latina. La tensión aludida cobra mayor sentido, si se entrecruza aún más la mirada desde los cuerpos con la visión desde las sensaciones.

La superposiciones helicoidales entre cuerpo imagen, piel y movimiento son el vehículo que permite pasar de las vivencias de los sentidos a los sentidos de las vivencias como sensibilidades elaboradas y aceptadas socialmente.

Percepciones, sensaciones y emociones constituyen un trípode que permite entender dónde se fundan las sensibilidades. Los agentes sociales conocen el mundo a través de sus cuerpos. Por esta vía un conjunto de impresiones impactan en las formas de “intercambio” con el con-texto socio-ambiental. Dichas impresiones de objetos, fenómenos, procesos y otros agentes estructuran las percepciones que los sujetos acumulan y reproducen. Una percepción desde esta perspectiva constituye un modo naturalizado de organizar el conjunto de impresiones que se dan en un agente.

Ese entramado de impresiones con-figuran las sensaciones que los agentes se “hacen” de aquello que puede designarse como mundo interno y externo, mundo social, subjetivo y “natural”. Dicha con-figuración consiste en una dialéctica tensión entre impresión, percepción y resultado de éstas, que le da el “sentido” de excedente a las sensaciones. Es decir, las ubica más acá y más allá de la aludida dialéctica.

Las sensaciones como resultado y como antecedente de las percepciones dan lugar a las emociones como efecto de los procesos de adjudicación y correspondencia entre percepciones y sensaciones. Las emociones entendidas como consecuencias de las sensaciones pueden verse como el *puzzle* que adviene como acción y efecto de sentir o sentirse. Las emociones se enraízan en los estados del sentir el mundo que permiten sostener percepciones asociadas a formas socialmente construidas de sensaciones.

A su vez los sentidos orgánicos y sociales también permiten vehiculizar aquello que parece único e irrepetible como son las sensaciones individuales, y elaboran el “trabajo desapercibido” de la in-corporación de lo social hecho emoción.

Identificar, clasificar y volver crítico el juego entre sensaciones, percepción y emociones es vital para entender los dispositivos de regulación de las sensaciones que el capital dispone como uno de sus rasgos contemporáneos para la dominación social.

Una sociología de los cuerpos/emociones involucra la aceptación de que si se pretenden conocer los patrones de dominación vigentes en una sociedad determinada, hay que analizar: cuáles son las distancias que esa misma sociedad impone sobre sus propios cuerpos, de qué manera los marca, y de qué modo se hallan disponibles sus energías sociales. En la misma dirección es posible afirmar que los sistemas de dominación existentes, tejidos entre las distancias establecidas, dan lugar a: a) los patrones de inercia de los cuerpos, b) su potencial desplazamiento, c) los modos sociales de su valoración, d) y los tipos de usos sociales aceptados. La dominación no aparece en el cuerpo en todo tiempo-espacio de la misma manera; las marcas corporales son inscripciones socialmente establecidas por el proceso de dominación en el que está sumida una sociedad determinada. Es decir, la geometría corporal se asienta en una geocultura y en una geopolítica de la dominación. Así, la política de los cuerpos, es decir, las estrategias que una sociedad acepta para dar respuesta a la disponibilidad social de los individuos es un capítulo, y no el menor, de la estructuración del poder. Dichas estrategias se anudan y “fortalecen” por las políticas de las emociones tendientes a regular la construcción de la sensibilidad social. Es en este marco donde los fantasmas y fantasías sociales adquieren un rol fundamental.

En este contexto, entenderemos que los mecanismos de soportabilidad social se estructuran alrededor de un conjunto de prácticas hechas cuerpo que se orientan a la evitación sistemática del conflicto social. Los procesos de desplazamiento de las consecuencias de los antagonismos se presentan como escenarios especulares y desanclados de un espacio-tiempo. La vida social “se-hace” como un-siempre-así. 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.

Las cadenas y esquemas cognitivos-afectivos que conectan (y desconectan) las prácticas sociales en tanto narraciones y visiones del mundo hechas cuerpo, constituyen los procesos que aquí se caracterizan como ideológicos. Los mecanismos y dispositivos señalados son un gozne práctico y procedimental donde se instancian los cruces entre emociones, cuerpos y narraciones.

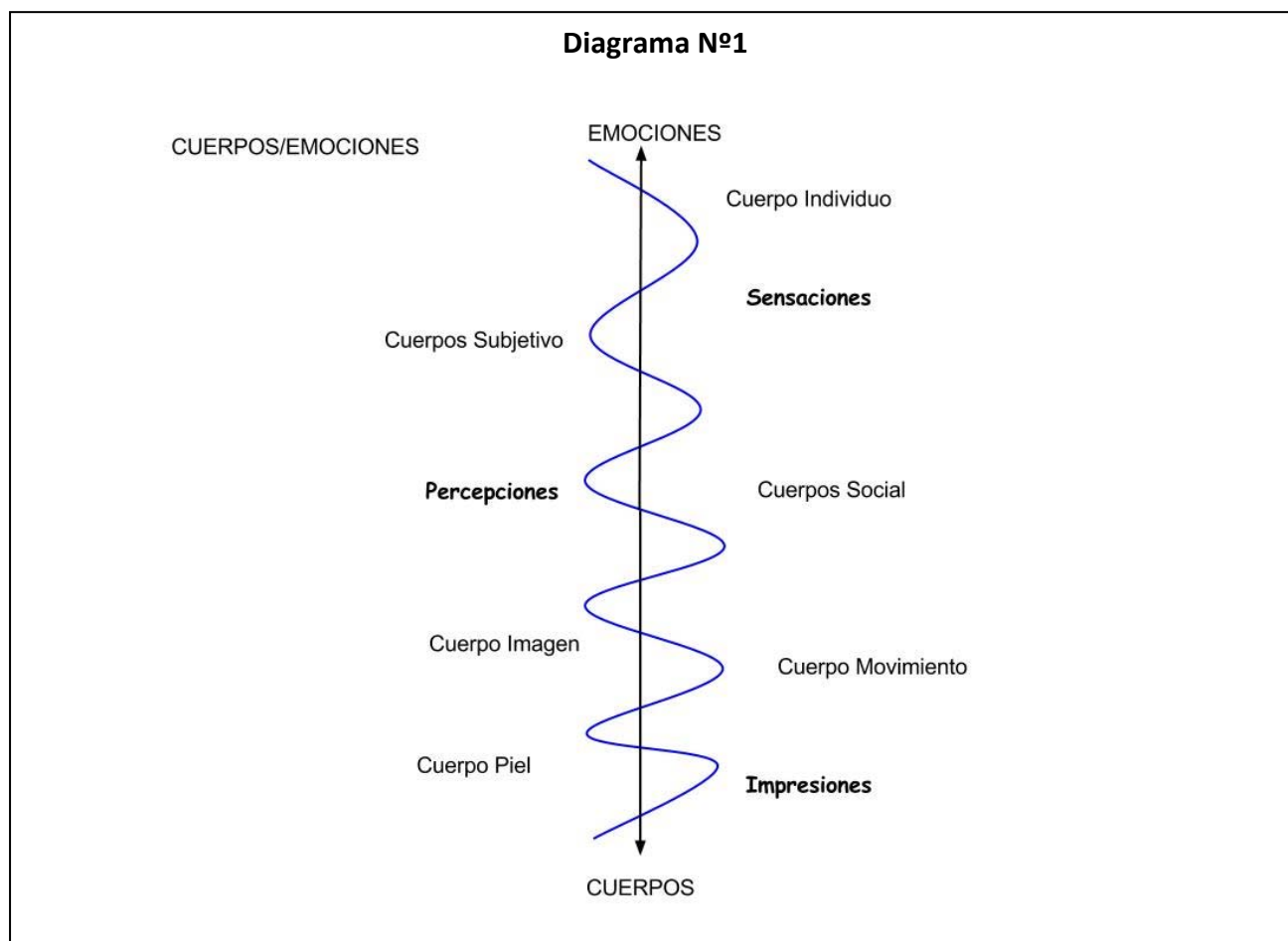
Los mecanismos de soportabilidad social del sistema no actúan ni directa ni explícitamente como "intento de control", ni "profundamente" como procesos de persuasión focal y puntual. Dichos mecanismos operan "casi-desapercibidamente" en la porosidad de la costumbre, en los entramados del común sentido, en las construcciones de las sensaciones que parecen lo más "íntimo" y "único" que todo individuo posee en tanto agente social.

Como se afirmó ya, entre ellos existen dos elementos que desde un punto de vista sociológico, adquieren relevancia: las fantasías y los fantasmas sociales. Unas son el reverso de los otros, ambos hacen referencia a la denegación sistemática de los

conflictos sociales. Mientras las fantasías ocuyen el conflicto, invierten (y consagran) el lugar de lo particular como un universal e imposibilitan la inclusión del sujeto en los terrenos fantaseados, los fantasmas repiten la pérdida conflictual, recuerdan el peso de la derrota, desvalorizan la posibilidad de la contra-acción ante la pérdida y el fracaso. Una de las astucias más relevantes de estos dispositivos es el no tener un carácter estructurado proposicionalmente: no están escritos ni dichos, son prácticas que traban y destraban la potencialidad del conflicto, sea como "sin-razón", sea como amenaza. Fantasías y Fantasmas nunca cierran, son contingentes pero siempre operan, se hacen prácticas.

#### 4. El hambre como ejemplo de una sociología de los cuerpos/emociones

En el contexto actual de las sociedades del sur global, si existe un ejemplo claro de la inutilidad de la separación tajante/aporética entre una sociología de los cuerpos y las emociones lo constituye el hambre. Desde hace tiempo venimos insistiendo en la centralidad del hambre como proceso social (Scribano, 2005; Scribano, Huergo y Eynard, 2010;



Scribano, Eynard, 2010; Huergo, Eynard y Scribano 2012).

Las espiraladas diferencias entre comer, alimentarse y sus sistemáticas ausencias bajo las diversas formas de hambre, configuran un eje teórico/práctico por donde sensaciones y cuerpos se entrecruzan enfatizando sus importancias respectivas para la estructuración social.

El hambre es un fenómeno que señala directamente hacia los cruces y entramados entre cuerpos/emociones dado su carácter de construcción social, atravesada por las consecuencias de las políticas de los cuerpos y las políticas de las emociones que las sociedades elaboran y practican. El hambre está directamente conectado con las posibilidades de presentación social de la persona (cuerpo imagen) con las potencialidades para experimentar el mundo (cuerpo piel) y con las capacidades para desplazarse/hacer en el mundo social (cuerpo movimiento).

El hambre se presenta como un fenómeno complejo y de múltiples aristas. Las disputas por la apropiación de los nutrientes básicos para la reproducción individual siempre han sido un vector espacio-temporal desde donde se pueden elaborar los mapas de interacciones sociales. Desde esta perspectiva, el hambre es un fenómeno social cuyas raíces biológicas se comprenden mejor al rastrear las huellas que dejan los procesos de apropiación de energías “naturales” y corporales. Entre todas las formas de organización social posibles, el capitalismo se basa en la expropiación del plus de energías producidas por los hombres en el proceso de *extracción, creación, reproducción y circulación* de las mismas. La correlación directa entre energías y nutrientes establece un conjunto de límites y espacios socio-biológicos desde donde es posible observar cómo el “cuerpo individuo” es la resultante de un conjunto de políticas de los cuerpos y las emociones. Un mapa que “dándole escala” a las líneas formadas por la producción, el tránsito, el consumo y la asimilación de macro-nutrientes y micronutrientes permite observar un conjunto complejo de espacios de expropiación excedentaria de las energías corporales y sociales. Una cartografía de cómo el complejo monopolístico a escala global de producción de alimentos, energías y aguas potables, impactan en el cuerpo social y el cuerpo subjetivo. En los sectores de “bajos ingresos” la alimentación se configura en torno a “lo posible”, esto tiende a ser: alimentos ricos en carbohidratos –complejos y simples– y en grasas, pobres en fibras, proteínas de

alto valor biológico y micronutrientes. La persistencia en el tiempo de este tipo de alimentación, más allá de clausurar oportunidades de comer diferente, trae consigo sobrepeso, obesidad y desnutrición oculta; es decir, las otras posibles formas que adquiere la malnutrición, más allá de la desnutrición aguda. En relación a lo anterior, el hambre parece estar asociado de manera directa y espontánea sólo a la delgadez expresada como desnutrición aguda, y no a las demás formas de malnutrición: desnutrición crónica, desnutrición oculta, sobrepeso y obesidad. La persistencia de prevalencias de las diversas formas de malnutrición principalmente en la población infantil, resulta inadmisible por los efectos irreversibles en el desarrollo biológico, psicológico y social de las personas (UNICEF, 1998).

Inspirados en Josué de Castro, nos resulta indispensable destacar aquí dos conceptos claves en este desafío. Por un lado, la existencia de “matices” del hambre, en palabras de De Castro: “el hambre constituye un fenómeno de la más extensa variabilidad. En el enmarañado y policromo diseño del hambre universal, podemos sorprender los más variados matices” (1955: 55). Por otro lado, el concepto de “hambre oculta”, o sea, “la forma más típica del hambre de fabricación humana” (1955: 60).

Estas ideas son claves porque marcan un posicionamiento respecto a lo siguiente: a) el hambre es un fenómeno múltiple, que implica no sólo una variedad de “tipos” de hambre, sino también diferentes intensidades de los mismos. Es decir, trae consigo una variabilidad en cuanto a su extensión e intensidad; b) además, y en relación con lo anterior, el hambre oculta significa que existen otros tipos de hambre, además de la inanición, que pueden no tener marcas inmediatamente visibles a nuestra percepción cotidiana; y c) asimismo, el “hambre oculta” es un fenómeno que se instala como un síntoma de que el hambre es un hecho primariamente social.

Como ya hemos sostenido arriba, aquello a lo que designamos como cuerpo(s) hace referencia a las distancias y proximidades en tensión entre cuerpo individuo, cuerpo subjetivo y cuerpo social. Metafóricamente, si imaginamos a cada uno de los tres sentidos del concepto de cuerpo como vértices de un triángulo, decimos que el área comprendida entre esos tres puntos, será el locus desde donde es posible comprender –a través de una analítica del hambre– la inadecuación de la separación a la que se refiere el presente escrito. En el mismo sentido surgen tres conceptualizaciones, hambre individual, subjetivo y social.

El hambre individual hace referencia a las “carencias de nutrientes” experimentadas por el cuerpo individuo, en un plano biológico. Se refiere a la ausencia de alimento –en un sentido amplio– para la reproducción de ese cuerpo. Se da en el plano de las relaciones entre el ser humano y el medio ambiente. Implica una serie de consecuencias negativas para el cuerpo individuo, dependiendo del tipo de malnutrición que le impacte.

El hambre subjetiva afecta directamente al cuerpo imagen y al cuerpo piel; es decir, se vincula a las consecuencias de orden “identitario” que trae aparejadas el hambre con las complejas conexiones como por ejemplo: la impotencia social, el dolor social, el miedo, la vergüenza, etc. Se da en el plano de las relaciones del ser humano consigo mismo y sus capacidades de experimentar el mundo como una “falta” individual.

El hambre social impacta en la presentación social del sujeto. Si el hambre individual hace alusión a la relación ser humano-medio ambiente y el hambre subjetivo a la relación ser humano-sujeto, el hambre social tiene como plano de inscripción la relación ser humano-Otros; es decir, reconecta el hambre individual y subjetivo del sí mismo en relación a la vida-vivida-con-otros y para-otros. Se vertebra en base a las estructuras sociales incorporadas, al hambre “hecho cuerpo” (*sensu* Bourdieu). Las consecuencias negativas implican, entre otras, la estigmatización y más complejamente, la segregación racializante.

En las tramas de estos “tipos” de hambre puede constatarse cómo cuando el cuerpo individuo queda “disminuido”, la construcción del cuerpo imagen, el cuerpo subjetivo y el cuerpo social se vivencian en desarticulación; es decir, en las distancias/ desigualdades que producen las expropiaciones/apropiaciones de energías/nutrientes. Cuestión que impacta directamente en las políticas de las emociones y las sensibilidades construidas en una sociedad determinada.

Es en la dirección apuntada que se comprende mejor cómo la expropiación desigual de los bienes comunes por parte de unos pocos, obstaculiza que la gran mayoría de cuerpos del planeta produzcan y consuman la energía corporal necesaria para garantizar la producción y reproducción de sus condiciones biológicas y materiales de existencia.

Volviendo a nuestro primer conjunto de razones/motivos para sostener la inadecuación de la separación cuerpos y emociones podemos encontrar en la relación nutriente, alimentación y enfer-

medades neurológicas, una cita más de esta banda mobesiana que involucra la conexión cuerpos/emociones. Tal como se muestra en la *Tabla 2 del Anexo*<sup>11</sup> del presente artículo como ejemplo de lo que queremos sostener aquí, se pueden constatar las aludidas relaciones muy fácilmente. La tabla referida permite advertir sobre la urgencia de reparar al menos en las siguientes consecuencias: a) si es cierto, como ya lo sostuvimos, que el cerebro es el órgano más “social” de los cuerpos y el límite más “natural” de las emociones, la relación cuerpo/alimentación/emociones es un nodo crucial para comprender la situación actual de los impactos en la “salud pública” y la sociedad en general de las consecuencias/orígenes de enfermedades del sistema nervioso central; b) es fácil advertir que las faltantes/distribución desigual de los alimentos consignados en la columna correspondiente, son el resultado de un conjunto de procesos complejos de apropiación diferencial de los mismos a escala planetaria, y c) como por esta vía es claro identificar cómo la co-constitución entre cuerpo individuo y cuerpo piel, cuerpo subjetivo y cuerpo imagen, cuerpo social y cuerpo movimiento afectados por los diversos tipos de hambre, perforan/marcan la materialidad de los cuerpos/emociones.

El hambre elabora, inscribe y escribe las posibilidades de vivir/narrar el mundo que se aloja en las potencialidades/obturaciones que anidan en la distribución de nutrientes/energías. El hambre anuda los complejos procesos cuerpos/emociones que parten de las posibilidades de percibir, pasa por el sentirse-en-el-mundo y arriba a los modos de estar-en-cuerpo que millones de sujetos tienen como posibilidad/imposibilidad.

## 5. A modo de apertura final

Como ya lo hemos adelantado, no es la intención del presente artículo negar la existencia de dos sub-campos disciplinares como lo son la sociología de los cuerpos y de las emociones sino subrayar la importancia de no tomarlos como espacios de indagación divididos tajantemente (y por momentos aporéticamente), donde cuerpo y emoción sean puestos en una desvinculación sistemática.

Hemos argumentado desde tres miradas convergentes lo innecesario de realizar la aludida desvinculación, hemos esquematizado nuestra propuesta para hacer evidente la relación cuer-

<sup>11</sup> Agradecemos la asistencia técnica de la Med. María de la Paz Scribano Parada para la re-elaboración de la Tabla 2.

pos/emociones y hemos ejemplificado en el fenómeno del hambre las tramas mobesianas que los atan/desatan, operaciones todas que implican al menos las siguientes consecuencias:

a) Una sociología de los cuerpos/emociones desafía, desde una mirada al sesgo configurada en lo pluriparadigmático, a recorrer caminos multidisciplinarios para adecuar las indagaciones posibles sobre los mismos.

b) Una sociología de los cuerpos/emociones involucra, al menos, una reestructuración metodológica, donde una vez más las estrategias cuantitativas y cualitativas, la centralidad del sujeto y los caminos de la expresividad adquieren un especial sentido de convergencia y articulación.

c) Una sociología de los cuerpos/emociones conlleva una necesaria reflexión teórica y redefiniciones conceptuales desde donde los cruces y entramados entre cuerpo y emoción puedan ser objeto de análisis sistemático y vincular.

Uno de los motivos centrales de la presentación que hemos realizado aquí es el convencimiento sobre la necesidad de reflexionar críticamente sobre nuestras propias prácticas científicas. Nosotros mismos hemos colaborado (y seguiremos colaborando) para la institucionalización de los estudios sociales sobre cuerpos y emociones en Latinoamérica, ahora bien (y en la misma direccionalidad) es necesario y urgente (tal como lo demuestra

la problemática del hambre) re-pensar las tensiones cuerpos/emociones como nodos centrales de los procesos de estructuración y dominación social, por lo cual las “exageraciones” disciplinarias y fragmentaciones innecesarias devienen un tópico de política científica y de la crítica a la economía política de la moral vigente.

Por todo esto hemos enfatizado en toda esta presentación la barra (/) como punto de apoyo para escribir e inscribir las conexiones/desconexiones que implican cuerpos y emociones y así poder captar/comprender parafraseando lo que sostuviera Carlos Marx, que *ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar percibir, desear, actuar, amar* son momentos complejos, indeterminados y nodales por donde se traman las múltiples relaciones sujetos/sociedad.

Finalmente, hemos usado en este escrito expresiones tales como ineludible e inapropiado para referirnos a diversas “gestualidades teóricas” que se hacen cuerpos/emociones en la doxa académica sobre estas problemáticas; queremos insistir para abrir la discusión en que toda posición teórica es a su vez una disposición política, por lo que analizar las conexiones que hemos expuesto involucra desde el Sur Global: rebelarse contra las imposiciones “escolásticas” en términos de abrir paso a la expresión de voces otras y resistir a la vacuidad de una ensoñación en/de/por consensos imaginados.

## ANEXO

Tabla N°2

| Micronutriente   | Desorden Neurológico                                                                                                                                                                                                             | Alimentos que contiene el micronutriente                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
|------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Tiamina (B1)     | Encefalopatía: Síndrome de Wernicke Korsakoff, Degeneración Cerebelosa No Alcohólica<br>Neuropatía Periférica, Neuropatía de Pares Craneales (ocasional)                                                                         | Leche en polvo, los huevos, pan y la harina enriquecidos, carnes magras, legumbres, nueces y semillas, vísceras, arvejas, granos enteros. Los productos lácteos, las frutas y las verduras no contienen mucha tiamina, pero cuando se consumen en grandes cantidades se convierten en una fuente importante de esta vitamina                                                                                     |
| Niacina (B3)     | Pelagra: Demencia, Mioclonias de sobresalto, Mielopatía?/ Neuropatía?                                                                                                                                                            | Lácteos, huevos, panes y cereales enriquecidos pescado, carnes magras, legumbres, nueces, carne de aves                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| Piridoxina (B6)  | Polineuropatía<br>Convulsiones Infantiles<br>Estado confusional que responde a Piridoxina<br>Depresión                                                                                                                           | Cereales, porotos, verduras hígado, carne, huevos. Garbanzo, cocidos. Cereales, listos para comer, copos de maíz. Atún, fresco, cocido. Atún enlatado, en agua. Hígado de vaca, cocido. Papa, horneada, con piel. Banana. Carne de pollo, cocida. Puré de papa, con leche. Carne de vaca, solomillo, cocida Lomo de cerdo, cocido. nueces Arroz blanco, cocido                                                   |
| Cobalamina (B12) | Degeneración combinada subaguda de la médula espinal, Polineuropatía/ Neuropatía Óptica.<br>Leucoencefalopatía reversible: Deterioro Cognitivo.<br>Retraso Mental en niños<br>Defecto del tubo neural<br>Hiperhomocistinemia/ACV | Hígado de ternera, Hígado de cordero, Hígado de Pollo, Riñón de ternera, Sardina, Conejo, Liebre Caballa, mejillones Salmón, atún, bacalao                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| Zinc             | Dislexia?,<br>Myelopathy/Neuropathy?,<br>Síndrome de temblor infantil                                                                                                                                                            | Los alimentos ricos en proteínas contienen grandes cantidades de zinc. Carnes de vaca, cerdo y cordero contienen mayor cantidad de zinc que el pescado. Carne oscura de un pollo. Nueces, granos enteros, legumbres y levadura.                                                                                                                                                                                  |
| Magnesio         | ACV, Convulsiones relacionadas a la hipomagnesemia, Complejo Demencia - Parkinson?                                                                                                                                               | Pepitas de girasol, Almendras sin cáscara, Avellana sin cáscara, Caracoles Germen de trigo, Soja en grano, Longaniza, Maní sin cáscara, Garbanzos. Porotos Blancos. Trigo, grano entero. Cacao en polvo, azucarado. Harina integral. Nueces sin cáscara Piñones sin cáscara. Turrónes y mazapanes. Guisantes secos. Leche de vaca descremada en polvo. Chocolate amargo con azúcar. Arroz integral. Pan integral |
| Cobre            | Mielopatía<br>Neuropatía periférica                                                                                                                                                                                              | Cereales y derivados Cereales de grano entero. Cacao (chocolate). Verduras y hortalizas Setas, champiñones. Patatas. Legumbres Todas. Frutas y frutos secos Nueces y semillas (pepitas de girasol). Frutas secas: pasas, ciruelas... Carnes y pescados Vísceras: hígado, riñones, sesos. Aves de corral: pollo...                                                                                                |

|            |                                                                                                                                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
|------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Folatos    | Defectos del tubo neural, Síndrome Cerebral por Deficiencia de folatos, Autismo/Neuropatía óptica Hiperhomocistinemia/ACV Dementia | Cereales y derivados Avena, Harina de trigo integral Verduras y hortalizas Brotes de soja Espinacas Escarola Acelga, col Legumbres Habas secas Frutas palta Frutos secos Cacahuete Almendra Lácteos y derivados Queso Camembert Queso Roquefort Carnes y embutidos Hígado (pollo, ternera, cerdo, cerdo) Huevos Yema |
| Vitamina A | Ceguera Nocturna/ Keratomalacia                                                                                                    | Las frutas de color naranja y amarillo brillante como el melón, la toronja y los damascos. Las hortalizas como las zanahorias, la calabaza, la batata o camote y el calabacín, brócoli, la espinaca y la mayoría de las hortalizas de hoja verde.                                                                    |
| Vitamina E | Polineuropatía sensitiva, Degeneración Espinocerebelar/ Demencia                                                                   | Aceites vegetales (aceites de germen de trigo, girasol, cártamo, maíz y soja). Nueces, almendras, mani y avellanas. Semillas de girasol. Hortalizas de hoja verde, espinacas y el brócoli. Cereales para el desayuno, jugos de frutas, margarinas y productos para untar enriquecidos.                               |
| Yodo       | Cretenismo endémico/ Retraso Mental                                                                                                | Verduras y hortalizas Ajo, remolacha, verdes, cebolla, champiñón. Acelgas. Legumbres Habas secas, soja en grano Frutas Moras, Ananas Frutos secos Nueces Lácteos y derivados Pescados, mariscos y crustáceos. Huevos Huevo entero                                                                                    |

Fuente: Re-elaboración propia en base a Rodríguez-Salinas, L.C, Amador, C. and Medina, M. (2008)

## Bibliografía

- ARMON-JONES, C. (1986) "The Thesis of Constructionism", en: Rom Harré (Ed.) *The Social Construction of Emotions*. New York: Oxford/Basil Blackwell.
- AUBIN, D. (2004) "Forms of Explanations in the Catastrophe Theory of René Thom: Topology, Morphogenesis, and Structuralism", en: Wise, M. N. (Ed.) *Growing Explanations: Historical Perspective on the Sciences of Complexity*. Durham: Duke University Press.
- BERICAT ALASTUEY, E (2000) "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología". *Papers* N° 62, p. 145-176
- BLACKMAN, L. y M. FEATHERSTONE (2010) "Re-visioning Body & Society". *Body & Society* Vol. 16 No., 1-5, UK.
- BOERO, N y C.J. PASCOE (2012) "Pro-anorexia Communities and Online Interaction: Bringing the Pro-ana Body Online". *Body & Society* 18(2), p. 27-57
- BOITO, M. E. (2012) *Solidaridad/es/ y crueldad/es/ de clase. El 'Orden Solidario' como mandato transclasista y la emergencia de figuras de la crueldad*. Córdoba: ESE-Editora.
- BROWN, D. y A. LELEDARI (2010) "Eastern Movement Forms as Body-Self Transforming Cultural Practices in the West: Towards a Sociological Perspective". *Cultural Sociology*, Volume 4(1), p. 123-154
- CABRERA, P. (2010) "Volver a los caminos andados". *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, N°1, Alicante, España.
- CERVIO, A. (2012) *Las tramas del sentir*. Buenos Aires: ESE-Editora.
- CITRO, S. (2010) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- \_\_\_\_\_ (2009) *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- \_\_\_\_\_ (2006) "El análisis antropológico de las performances: una aproximación a los cantos-danzas toba", en: S. Schamber y G. Wilde (Comp.) *Simbolismo, ritual y performance*, Buenos Aires: Editorial S/B.
- CITRO, S. y P. ASCHIERI (2012) *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- CLEVELAND, K. (2010) "Appropriation and the Body: Representation in Contemporary Black Brazilian Art". *Journal of Black Studies* 41(2), p. 301-319
- CSORDAS, T. (1994) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Reino Unido: Cambridge.
- D'HERS, V. y E. GALAK (2011) *Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva*. Córdoba: ESE-Editora.
- DE CASTRO, J. (1955) *Geopolítica del hambre*, Buenos Aires: Editorial Raigal.
- ELLIOTT, A. (2011) "I Want to Look Like That!": *Cosmetic Surgery and Celebrity Culture*. *Cultural Sociology* 5(4), p. 463-477
- FAHS, B (2011) "Dreaded 'Otherness': Heteronormative Patrolling in Women's Body Hair Rebellions". *Gender & Society* Vol. 25 No. 4, August, p. 451-472
- FAULKNER, P. (2000) "The Social Character of Testimonial Knowledge". *Journal of Philosophy* 97, p. 581-601.
- FEATHERSTONE, M. (2010) "Body, Image and Affect in Consumer Culture". *Body & Society* Vol. 16(1), p. 193-221
- FIGARI, C. (2009). *Eróticas de la disidencia en América Latina. Brasil, siglos XVII al XX*. Buenos Aires: CLACSO-Ciccus.
- FIGUEROA-DUARTE, A. S. (2010) "Estudio clínico, epidemiológico y sociocultural de la epilepsia. Un enfoque crítico". *Arch Neurocienn INNN (Mex)* Vol. 15, No. 3, p. 139-151
- FLAM, H. y D. KING (2004) *Emotions and social movements*. London: Routledge.
- GARRIDO ELIZALDE, P. (2007) "El Cuerpo. Un recorrido por los textos de Jacques Lacan", en *Carta Psicoanalítica* N° 11, Octubre 2007. Acceso: 13/10/2011 <http://www.cartapsi.org/spip.php?article69>
- GROSS, J. J. and L. FELDMAN BARRETT (2011) "Emotion Generation and Emotion Regulation: One or Two Depends on Your Point of View", *Emotion Review* Vol. 3, No. 1 (January 2011), p 8-16
- GUIDO, R. (2009) *Cuerpo, Arte y Percepción. Aportes para repensar la Sensopercepción como técnica de base de la Expresión Corporal*. Buenos Aires: IUNA.
- LINDÓN, A. (2009) "La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento", en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (RELACES)*, N°1, Año N°1, p. 6-20

- HOCHSCHILD, A. R. (1990) "Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research" en: T.D. Kemper (Ed.) *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. New York: University of New York Press.
- HOLMES, M (2010) "The Emotionalization of Reflexivity", *Sociology* February Volume 44(1), p. 139-154
- HUERGO, J., EYNARD, M y SCRIBANO, A. (2012) "Pobreza, saciedad y sensaciones: producción y circulación de alimentos en el programa social alimentario PAICOR de Córdoba (Argentina)". Ponencia presentada en el congreso Food and Love. España.
- ILLOUZ, E. (2007). *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Madrid: Katz.
- INGOLD, T. (2000). *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London/NewYork: Routledge.
- IZÁBAL WONG, C.E., Ch. COTRENA, C. CARDOSO y R. PAZ FONSECA (2010) "Memoria visual: relación con factores sociodemográficos", en *Revista de Neuropsicología* Vol 5, No 1
- JÁUREGUI LOBERA I., M. PLASENCIA, M. LIGIA, M. RIVAS FERNÁNDEZ, M.L. RODRÍGUEZ, N. GUTIÉRREZ FERRER y P. BOLAÑOS RÍOS (2010) "Aspectos transculturales en la percepción de la obesidad", *Rev Cubana Aliment Nutr* 2010; 20(2), p. 226-237
- JASPER, J.M. (2011) "Emotions and Social Movements Twenty Years of Theory and Research", *Annual Review of Sociology*, Vol 37, Palo Alto, p. 285-303) <http://ssrn.com/abstract=1886857> Fecha de consulta: 15/09/2011.
- KONKOBO, Ch (2010) "Dark Continent, Dark Stage : Body Performance in Colonial Theatre and Cinema", *Journal of Black Studies*, Vol. 40 Num. 6, July 2010, p. 1094-1106
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (2006) "O imaginário urbano sobre fotografia e morte em Belo Horizonte, MG, nos anos finais do século XX." en: *Varia hist.*, Jun 2006, vol.22, no.35, p.100-122.
- LA METTRIE (1955) *L'uomo macchina ed altri scritti*. Milano: Feltrinelli Editore
- \_\_\_\_\_ (1961) *El Hombre Máquina*. Buenos Aires: EUDEBA
- LE BRETON, D. (2002) *La Sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LUNA ZAMORA, R. (2010) "La sociología de las emociones como campo disciplinario. Interacciones y estructuras sociales", en A. Scribano y P. Lisdero *Sensibilidades en Juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Córdoba: CEA-CONICET.
- MATOSO, E. (Comp.) (2006) *El cuerpo In-cierto: arte/cultura/sociedad*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires - Ed. Letra Viva.
- \_\_\_\_\_ (2003) *El cuerpo territorio de la imagen*. 2º edición. Buenos Aires: Ed. Letra Viva - Instituto de la Máscara.
- MCCARTHY, D.E. (1994) "The social construction of emotions: new directions from culture theory", *Social Perspectives on Emotion*, Vol. 2, p. 267-279.
- MARX, C. 1844 (1974) *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- NAVA-RUÍZ, C. y M. Méndez-Armenta (2011) "Efectos neurotóxicos de metales pesados (cadmio, plomo, arsénico y talio)", *Arch Neurocién (Mex)* Vol. 16, No. 3, p. 140-147
- ORTIZ, G.G. et al (2011) "Toxicidad de plaguicidas y su asociación con la enfermedad de Parkinson", *Arch Neurocién (Mex)* Vol. 16, No.1, p. 33-39
- PECHENY, M. C. FIGARI y D. JONES (2008) *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina*. Buenos Aires: El Zorzal.
- RODRÍGUEZ-SALINAS, L.C, C. AMADOR and M. MEDINA (2008) "Malnutrition and neurologic disorders: a global overview", en Marco T. Medina [et al.] *Neurologic consequences of malnutrition*. New York: Demos Medical Publishing.
- RUBIO-NAVARRO, L., C. TORRERO y M. SALAS (2011) "Respuestas gustativas del tallo cerebral: efectos de influencias perinatales", *Revista eNeurobiología* 2(1):090511
- Goldberg, S. (2005) "Testimonial Knowledge Through Unsafe Testimony", *Analysis* 65, p. 302-311.
- SCRIBANO, A. (2012a) *Teorías sociales del Sur: Una mirada post-independentista*. Buenos Aires: ESEditora/E-Book Córdoba: Universitat - Editorial Científica Universitaria.
- \_\_\_\_\_ (2012b) "Cuerpos, Emociones y Sociedad: Una lectura desde Walter Benjamin", *Dossiê Sociologia e Antropologia dos Corpos e das Emoções da RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, vol. 11, N. 33
- \_\_\_\_\_ (2011) "Vigotsky, Bhaskar y Thom: Huellas para la comprensión (y fundamentación) de las Unidades

de Experienciación”, RELMIS Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social, Nº1, Año 1, Abril - Sept. de 2011, p. 21 - 35.

\_\_\_\_\_ (2010a) “Filosofía de las ciencias sociales y estudios sociales sobre los cuerpos”, en: C. Hidalgo y V. Tozzi (Comp.), *Filosofía para la ciencia y la sociedad. Investigaciones en honor a Félix Gustavo Schuster*. Buenos Aires: Coedición CICCUS-CLACSO.

\_\_\_\_\_ (2010b) “Metáforas y Analogías” en Que cazzo é esse?! sexta-feira, 23 de abril de 2010 <http://quecazzo.blogspot.com/2010/04/metafora-y-analogias.html>

\_\_\_\_\_ (2009a) “Acciones colectivas, movimientos y protesta social: preguntas y desafíos”, *Conflicto Social*, Año 2, Nº 1, Instituto de Investigaciones Gino Germani - Facultad de Ciencias Sociales - UBA,

\_\_\_\_\_ (2009b) “A modo de epílogo. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?”, en: C. Figari y A. Scribano (Comp.), *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CICCUS-CLACSO.

\_\_\_\_\_ (2009c) “Más acá de las demandas: un mapeo preliminar de las acciones colectivas en la Argentina (2003-2007)”, *Revista Controversias y Concurrencias Latinoamericanas*. ALAS, Año 1, Nº1, México.

\_\_\_\_\_ (2009d) *Estudios sobre teoría social contemporánea*. Buenos Aires: CICCUS.

\_\_\_\_\_ (2009e) “Epistemología de la Investigación Cualitativa en Latinoamérica: Un esquema introductorio”, en: J. V. Tavares-dos-Santos (Org.), *Mundialização e Sociologia Crítica da América latina* (XXV Congresso da ALAS – Associação Latino-americana de Sociologia – Porto Alegre. Brasil, 2005). Porto Alegre: Editora da UFRGS.

\_\_\_\_\_ (2009f) *Estudios sobre teoría social contemporánea*. Buenos Aires: CICCUS.

\_\_\_\_\_ (2008a) *El Proceso de Investigación Social Cualitativo*. Buenos Aires: Prometeo.

\_\_\_\_\_ (2008b) “Conocimiento Social e Investigación Social en Latinoamérica”, en: Cohen, N. y J. I. Piovani (comps.), *La metodología de la investigación en debate*. Buenos Aires y La Plata: Eudeba - Edulp.

\_\_\_\_\_ (2008c) “Fantasmas y fantasías sociales: notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina”, *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*. Vol.2, Nº2. España: Universidad Complutense de Madrid. <http://www.intersticios.es/article/view/2791/2129> Acceso: 22/02/2009.

\_\_\_\_\_ (2008d) “Re-tomando las sensaciones: Algunas notas sobre los caminos expresivos como estrategia para la investigación cualitativa”, en: S. Ayala Rubio (coord.) *Experiencias y reflexiones desde la investigación social*. México: CUCEA Universidad de Guadalajara

\_\_\_\_\_ (Comp.) (2007a) *Mapeando Interiores. Cuerpo, conflicto y sensaciones*. Córdoba: Universitas.

\_\_\_\_\_ (2007a) “La Sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones”, en: A. Scribano (Comp.) *Mapeando Interiores. Cuerpo, conflicto y sensaciones*. Córdoba: Universitas.

\_\_\_\_\_ (2007b) “¡Vete tristeza...Viene con pereza y no me deja pensar! Hacia una sociología del sentimiento de impotencia”, en: A. Scribano y R.L. Zamora (Comp.), *Contigo Aprendí. Estudios Sociales sobre las emociones*. Córdoba: Editorial Copiar.

\_\_\_\_\_ (2007c) *Policromía corporal. Cuerpos, grafías y sociedad*. Córdoba: CEA -CONICET-UNC. Jorge Sarmiento Editor-Universitas.

\_\_\_\_\_ (2006) “Cuando las Aguas Bajan: La Mirada de los pobres sobre las consecuencias de la crisis argentina del 2001 en la Ciudad de Córdoba”, en: C. Masse Narváez (Comp.) *Poderes Locales y Desarrollo Municipal. Actores Sociales e Institucionales*. México: El Colegio Mexiquense, Zinacantepec.

\_\_\_\_\_ (2005) “La batalla de los cuerpos: ensayo sobre la simbólica de la pobreza en un contexto neocolonial”, en: *Itinerarios de la Protesta y del Conflicto Social*. Córdoba: CEA- Universidad Nacional de Córdoba-Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Villa Maria. Editorial Copiar.

\_\_\_\_\_ (2003a) *Una Voz de Muchas Voces. Acción Colectiva y Organizaciones de Base. De las prácticas a los conceptos*. Córdoba: SERVIPROH.

\_\_\_\_\_ (2003b) “Conflicto y estructuración social: una propuesta para su análisis”, *XXIV Congreso de las Asociación Latinoamericana de Sociología*. (ALAS). Arequipa, Perú, 4 al 7 de Noviembre de 2003.

\_\_\_\_\_ (2002) *Introducción al Proceso de Investigación en Ciencias Sociales*. Córdoba: Editorial Copiar.

\_\_\_\_\_ (1998a) “Complex Society and Social Theory”, *Social Science Information*, 37 (3) Sept, p. 493-532. London-Paris: Sage.

\_\_\_\_\_ (1998b). “Texto Sociológico y Metáfora”, en: E. Giménez y A. Scribano (Comp.). *Red de Filosofía y Teoría Social, Tercer Encuentro*. Catamarca: Centro Editor de la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Catamarca.

- \_\_\_\_\_ (1997) "El Problema de la Acumulación de Conocimiento en las Ciencias Sociales", *studios Sociológicos*, Vol. XV, Num, 45, Septiembre-Diciembre, p. 857-869. D.F. México: Colegio de México.
- \_\_\_\_\_ (1996) "Post-Empirismo y Rol Normativo de la Filosofía de las Ciencias Sociales", en: A. Scribano (Comp.). *Red de Filosofía y Teoría Social*. Catamarca: SE-DECYT. UNCa.
- \_\_\_\_\_ (1995a) "Realismo y Post Empirismo. Algunas notas desde la obra de Roy Bhaskar", *Actas de las V Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia. Área Lógico-Epistemológica y ClFFyH*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- \_\_\_\_\_ (1995b) "Sociología de las Ciencias Sociales: Algunas reflexiones en torno al lugar científico y social de las Encuestas," *IDEA Revista de la Facultad de Ciencias Humanas*, Nº 19 p. 99 a 112. Universidad Nacional de San Luis. San Luis.
- \_\_\_\_\_ (1994a) *Teoría Social y Hermenéutica*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Colección: Los Fundamentos de las Ciencias del Hombre. Nº 141.
- \_\_\_\_\_ (1994b) *Post-Empirismo. Epistemología de las Ciencias Sociales y Giro hermenéutico*, *Revista de la Facultad de Humanidades*, Año 7, Nº 6-7, p. 41 a 44, Universidad Nacional de Catamarca.
- SCRIBANO, A. y A. L. CERVIO (2010) "La ciudad neo-colonial: Ausencias, Síntomas y Mensajes del poder en la Argentina del siglo XXI", *Revista Sociológica*, Año 2, Nº 2. Colegio de Sociólogos del Perú.
- SCRIBANO, A. y P. LISDERO (Comp.) (2010) *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Córdoba: ESE-Editora.
- SCRIBANO, A. J. HUERGO y M. EYNARD (2010), "El hambre como problema colonial: Fantasma, Fantasías sociales y Regulación de las Sensaciones en la Argentina después del 2001", en: A. Scribano y E. Boito (Comp.) *El purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad*. Buenos Aires: CICCUS.
- SCRIBANO, A. y R. LUNA ZAMORA (Comp.) (2007), *Contigo Aprendí. Estudios Sociales sobre las emociones*. Córdoba: Editorial Copiar.
- SCRIBANO, A. y C. FIGARI (Comp.) (2009) *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CICCUS-CLACSO.
- SMITH, N.J. (2012) "Body issues: The political economy of male sex work", *Sexualities* 15(5/6) p. 586-603
- SMITH, H. and A. SCHNEIDER (2009) "Critiquing Models of Emotions", *Sociological Methods & Research*, Vol. 37, Number 4, May 2009, p. 560-589
- STRANDBU A. and I.L. KVALEM (2012) "Body Talk and Body Ideals Among Adolescent Boys and Girls: A Mixed-Gender Focus Group Study", *Youth & Society*, published online before print) May 14, 2012.
- TAVARES, P., P.J. BARNARD and A.D. LAWRENCE (2011) "Emotional Complexity and the Neural Representation of Emotion in Motion", *SCAN* 6, p. 98-108
- TURNER, S. B. (1989) *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VANNINI, P., D. WASKUL, S. SIMON GOTTSCHALK and C. RAMBO (2010) "Sound Acts: Elocution, Somatic Work, and the Performance of Sonic Alignment", *Journal of Contemporary Ethnography* 39(3), p. 328-353
- VIGO, J. (2011) "Somatic and Geographical Bodies: Constructions of Gender and Nature in the 20<sup>th</sup> Century", *Space and Culture* 14(1), p. 67-84
- VRTIKA, P. F. ANDERSSON, D. SANDER and P. VUILLEUMIER (2009) "Memory for friends or foes: The social context of past encounters with faces modulates their subsequent neural traces in the brain", *Social Neuroscience*, Vol. 4, Issue 5, October 2009, p. 384-401
- YATES, B. (2012) "From White Males to Black Females: Understanding the National Bodies of Ethiopia (1896-1936)", *Journal of Black Studies*, published online before print November 15, 2012, vol. 44 N. 1, p. 81-100.

**Citado.**

SCRIBANO, Adrián (2012) "Sociología de los cuerpos/emociones" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 93-113. Disponible en:  
<http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/224>

**Plazos.**

Recibido: 14/09/2012. Aceptado: 08/11/2012.

### Emoções, Conflito e Organização dos Trabalhadores Rurais

Resenha do livro: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (2012) *Práticas instituintes e experiências autoritárias: o sindicalismo rural na Zona da Mata de Pernambuco, 1950-1974*. Rio de Janeiro: Garamond. 418 páginas.

Por Raoni Borges Barbosa  
Universidad Federal de Paraíba, GREM, Brasil  
[raoniborgesb@gmail.com](mailto:raoniborgesb@gmail.com)

Koury figura, atualmente, como uma autoridade na Antropologia e Sociologia das Emoções. Enquanto docente e pesquisador da Universidade Federal da Paraíba, Koury apresenta uma obra extensa e multifacetada, de grande impacto acadêmico. O Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções –GREM– e o Grupo Interdisciplinar de Estudos da Imagem –GREI– constituem seus nichos acadêmicos.

A obra em questão representa a cristalização de um esforço hercúleo na coleta e processamento de dados, de modo a cimentar uma análise pormenorizada que vai do micro ao marco e vice-versa sem jamais incorrer em generalizações e esquematizações exteriores e estruturantes do espaço societal. Trata-se da consequente construção da história social do processo organizacional dos movimentos sociais e do movimento sindical no Brasil, tendo por foco a Zona da Mata de Pernambuco.

Koury enfatiza, a partir de um olhar, ouvir e escrever disciplinado pelo uso aprofundado das Emoções como categoria de análise, o processo de violência direta ou indireta a que se encontra submetido o homem do campo e, em contrapartida, o

processo de resistência camponesa como reação ao primeiro, de modo a identificar e compreender os padrões de dominação e exploração social que caracterizam esse conflito em sua dinâmica cotidiana, estejam estes situados em uma dimensão política, econômica ou cultural.

O objetivo geral da obra é apreender as práticas instituintes dos movimentos camponeses, ou seja, Koury verticaliza a discussão em torno da gênese, do desenvolvimento e da institucionalização dos sindicatos rurais e do movimento das Ligas Camponesas, tendo a experiência da Zona da Mata Pernambucana por universo de pesquisa central e definidor da reflexão sociológica.

Ato contínuo, o autor conduz o esforço analítico para as experiências que estes atores coletivos acumularam em sua relação com o Estado autoritário que se alicerçava com o golpe militar de 1º de Abril. Experiências estas condensadas na noção, bastante em voga na época, de sindicalismo dos associados, mediante a qual uma estratégia de sobrevivência da representação camponesa no âmbito do regime de exceção era operada a partir da transformação do sindicato em uma instância assistenci-

alista para os associados em colaboração com o Estado autoritário.

A obra inteira é perpassada pelo esforço de captar o conflito inerente ao cotidiano dos camponeses em luta pela construção da cidadania para o homem do campo no âmbito de uma dinâmica configuracional. Neste sentido, as formas e concepções de resistência não são percebidas enquanto manifestações de uma oposição política preexistente, mas, ao contrário, como um espaço de afirmação e pertinência individual e coletiva que responde a uma situação de sujeição e opressão, de maneira que a inclusão social e a conquista paulatina de prerrogativas cidadãs se situam em uma esfera do socialmente possível.

Aqui transparece a filiação eliasiana do autor: a sociologia processual de Elias se impõe enquanto um dos pilares teórico-metodológicos da obra em questão a partir da noção de jogo como processo tenso e figuracional de possibilidades organizacionais ou de resistências, a partir das quais projetos individuais e coletivos afirmativos e caminhos institucionais se constroem, ou seja, a noção de jogo aponta para a natureza contingente e conflitual do espaço societal, no qual os atores sociais constroem e desconstroem cotidianamente suas identidades. No mesmo diapasão se apresenta o conceito de configuração social, definido como um sistema de interações dentro de um eixo espaço-temporal específico.

A sociologia compreensiva, o segundo pilar teórico-metodológico da obra, assume um papel destacado na argumentação de Koury mediante a aplicação do princípio metodológico weberiano, consoante o qual somente através do sentido atribuído e um eixo espaço-temporal específico se faz possível entender a dinâmica e o significado íntimo de uma rede social enquanto unidade para além de ações isoladas. Temos, assim, justificada a opção do autor pela história social enquanto método de pesquisa central. A proposta de Geertz de reconstruir a teia de significados possíveis para a compreensão do sentido da ação social aparece oportunamente ao lado dos postulados de Weber e Elias.

As noções de resistência camponesa, de formas cotidianas de resistência e de resistência simbólica confirmam a influência de autores como Scott, Thompson e Abu-Lughod, na obra. Koury pretende com estes conceitos alertar para a resistência política como uma construção social, pois aquele que resiste expressa uma visão política, ainda que desorganizada. Neste sentido, os acordos implícitos

e as redes sociais informais, bem como os fenômenos de autoajuda e de evitação do confronto direto com o patronato e com o Estado são identificados e compreendidos. A noção de resistência camponesa se faz deveras importante porque denota o imaginário político do movimento do homem do campo, que tem neste a representação de uma força política, sem que, contudo, alcance uma discussão mais ampla sobre o campesinato.

A Etnografia, argumenta Koury, se apresenta como o método mais adequado para a análise da resistência política e das interdependências entre teoria e análise empírica, pois que se trata de observar os atores sociais em suas lutas cotidianas, muitas vezes silenciadas, e em seus projetos individuais e coletivos imersos em tensões, contradições e negociações complexos e ramificados em redes de significação.

De fato, a obra se caracteriza por uma metodologia qualitativa e etnográfica. Koury lança mão das mais variadas ferramentas de pesquisa: levantamento e mapeamento documental, histórias de vida, história oral, observação participante, entrevistas, conversas informais, biografias, diário ou arquivo pessoal de informantes, leitura acadêmica e militante, dados de resultados de outras pesquisas, diário de campo, e elaboração de um extenso fichário temático a partir de sínteses e recortes específicos de documentos.

Estas ferramentas possibilitaram ao autor o entendimento da dinâmica configuracional na qual se movimentava o homem do campo e que conformava o *barril de pólvora* que era a Zona da Mata Pernambucana de então. Tal se dá, mais concretamente, a partir da construção de cenários interpretativos mediante a observação dos campos discursivos e de representação, bem como das tensões entre as subjetividades em jogo comunicacional; do acesso à memória dos camponeses, do patronato e do Estado autoritário; e da análise do processo político, social, cultural e econômico do Brasil e das interrelações no plano internacional, regional e local que ora se desdobravam.

Em consonância com o objetivo geral da obra e com a metodologia aplicada à pesquisa, Koury se propôs à persecução de três objetivos específicos.

O primeiro deles é o de compreender a resistência cotidiana dos trabalhadores rurais e o processo de formação do movimento sindical rural, ou seja, a construção da cidadania a partir da luta pela terra e pelos direitos sociais e trabalhistas

conduzidas pelas Ligas Camponesas e pelo movimento pró-sindicalização. Para tanto, o autor opera com a noção de identidade ampla do trabalhador rural na categoria política *camponês*, de modo a integrar neste conceito toda a massa de assalariados que vivia no campo. Koury afirma que a política de sobrevivência dos sindicatos, pautada na defesa dos direitos trabalhistas dos associados dentro de parâmetros estritamente legais, no assistencialismo e no trabalho de mediação com os interesses do Estado, não significou o abandono da luta pela construção da cidadania do homem do campo. Neste sentido cabe analisar as oposições sindicais enquanto esforço para romper às limitações da política sindical impostas pelo Estado autoritário.

O esforço de perceber a dinâmica política dos partidos de esquerda envolvidos na prática organizacional do homem do campo e as relações dos mesmos com forças institucionais do Estado e da Igreja constitui o segundo objetivo específico da obra. Trata-se de observar e entender, de uma perspectiva exterior aos sindicatos, a sua gênese, desenvolvimento e institucionalização e as relações dos mesmos com o Estado autoritário, enquanto redes políticas, sociais e econômicas em movimento.

Tal ocorre em um contexto geral de modernização brasileira, em que o debate político e cultural em torno do controle social, principalmente estatal, do movimento das Ligas Camponesas, seja mediante sua extinção ou esvaziamento, é interrompido pelo Golpe de 64.

O terceiro objetivo específico é o de compreender, por um lado, as relações do sindicalismo rural com o Estado autoritário nos anos de 1964 a 1974, bem como a participação da Igreja Católica e de institutos políticos em colaboração com o regime de exceção no debate político sobre o papel do sindicato, sobre a modernização agrária e sobre a inclusão cidadã do homem do campo. Por outro lado, objetiva-se compreender como as forças políticas abrigadas no movimento sindical reagiram a esta repressão política.

Koury trabalha, ao longo da obra, três hipóteses, em paralelo aos três objetivos específicos acima mencionados. A primeira é a de que o movimento camponês pela cidadania problematizou o debate em torno da modernização das relações sociais no campo e da inclusão social no sentido de conceber uma solução para tal impasse mediante a sindicalização. Este debate perpassa toda a década de 50 e se expande até o golpe de 64, quando as Ligas Camponesas são extintas e as forças de esquer-

da no movimento sindical reprimidas. O Estado autoritário, então, hegemoniza seu discurso sobre a institucionalização dos sindicatos rurais.

A segunda hipótese diz que no pós-64, sobretudo entre 1968 e 1974, o sindicalismo rural se encontrava dividido entre ser um órgão de controle sob a tutela do Estado e ser um espaço autônomo de representação dos trabalhadores. Neste sentido se compreende, em 1968, no âmbito de uma política assistencialista e de institucionalização sindical rural por parte do Estado autoritário a implementação da Previdência Rural.

A terceira hipótese aventada por Koury é a de que a noção de sindicato dos associados, pautado no assistencialismo, sofreu, constantemente, a resistência camponesa que ansiava por uma representação política autêntica e combativa.

A estrutura da obra, disposta em três grandes momentos, por sua vez subdivididos em dois capítulos, cada um, se alinha aos objetivos específicos e às hipóteses postuladas, também em número de três.

A primeira parte da obra, *O processo de formação do sindicalismo rural (1950-1962)*, discorre sobre a gênese dos movimentos sociais no campo em luta pela cidadania camponesa, bem como sobre a consequente mobilização para a desarticulação de seu potencial reformista mediante a estratégia de institucionalização do movimento camponês. Koury apresenta, então, os cenários e os principais fatores sociais, políticos e econômicos que levaram o Nordeste, em especial Pernambuco, a se transformar em uma área de tensão social e ameaça à paz e à segurança internacional.

Em *O processo de expansão do sindicalismo rural*, fenômeno que se estende de 1960 a 1964, o autor debate os confrontos entre as alas conservadora e progressista da Igreja Católica e com o Partido Comunista pelo controle do movimento sindical rural. Aborda, ainda, a reação ideológica e política da patronal, durante o governo Arraes, em Pernambuco, ao processo de expansão e fortalecimento político das Ligas Camponesas e do Movimento sindical.

Em *O processo de institucionalização: o sindicalismo rural em face do Estado autoritário (1964-1974)*, Koury trata da relação entre sindicalismo rural e Estado autoritário, com ênfase no processo de desarticulação dos movimentos sociais e dos sindicatos rurais, com a consequente instauração de práticas interventivas e a consolidação de

um cotidiano de medos e conformidade, mas também de resistências, no qual a interação entre sindicatos, Igreja e Estado autoritário se dava de forma contraditória e ambígua. Neste sentido é colocada a resistência cotidiana, mesmo invisível, e a luta por um sindicato dos trabalhadores, em detrimento da noção de sindicato dos associados e do assistencialismo do Estado autoritário.

Em suas considerações finais, Koury conduz uma revisão de todo o conteúdo do trabalho, a partir do que discute as categorias do legal e do legítimo como formas de controle social, mas também

como estratégias de superação de mecanismos de opressão. Conclui, então, que a legalidade, como instrumento de representação e de cooperação com o poder instituído, abriu, na experiência do movimento camponês com o Estado autoritário, possibilidades para a percepção e construção do legítimo de acordo com dispositivos legais. Este, por sua vez, constitui o gérmen de um novo sindicalismo que desponta com o recrudescimento do regime de exceção e com a consequente reabertura democrática.

**Citado.**

BORGES BARBOSA, Raoni (2012) “Emoções, Conflito e Organização dos Trabalhadores Rurais” en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 114-117. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/215>

**Plazos.**

Recibido: 10/11/2012. Aceptado: 22/11/2012.

### Capitalismo e subjetividades: até onde estão capturados nossos corpos?

Resenha do livro: ALVES, Giovanni (2011) *Trabalho e subjetividade: o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório*. São Paulo: Boitempo. 164 páginas.

Por *Pedro Robertt*

Instituto de Filosofia, Sociologia e Política/Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Brasil.  
[probertt21@gmail.com](mailto:probertt21@gmail.com)

Que novas questões sobre os processos de reestruturação produtiva do capitalismo podem ser colocadas? Não se tem escrito e falado bastante sobre as grandes transformações do capitalismo e das empresas no final do século XX e no início do século XXI? Obras sociológicas, econômicas, entre outras disciplinas, aqui e acolá, não se têm desbravado em torno das características centrais desse grande processo de transformação econômica e social? Não se tem refletido também sobre qual é o tipo de trabalhador requerido pelas novas formas de organização produtiva?

Giovanni Alves propõe-se nesta obra, publicada em 2011, mostrar que não está tudo dito sobre o processo de reestruturação produtiva do capital. Nas suas palavras trata-se de um “estudo sobre a natureza da morfologia da reestruturação produtiva do capital” (p. 7). Mas, além disso, o livro se propõe, do início ao fim, trazer uma contribuição que explique o que o autor chama de “captura da subjetividade” sob a lógica do capitalismo de nossos dias. Dois grandes objetivos o autor pretende cumprir: de um lado, apresentar o processo geral de reestruturação produtiva e, de outro, desenhar a nova subjetividade do capitalismo nos dias atuais ou nas suas palavras, “uma nova crítica da economia política” e uma “crítica da psicologia das pulsões inscritas na subjetividade humana”. (p. 7)

O segundo tema, aliás, é de principal interesse nesta resenha, pois ao falarmos de subjetividade estamos falando, ao mesmo tempo, dos *corpos* e como estes são moldados, configurados, reorganizados ou até obliterados no sistema capitalista, no início do século XXI. A perspectiva de análise de Alves situa-se dentro do marxismo. E dentro dessa corrente teórica, o autor se aproxima de autores como George Lukács, István Mészáros e Ricardo Antunes. Outros autores ingressam no seu arcabouço teórico, mas é no marxismo dos dois primeiros e na aplicação que o último faz desse quadro conceitual, para o Brasil, que Alves se sente mais a vontade. Essa leitura não é ingênua, pois é partir dela que se observa o processo de reestruturação produtiva, com conceitos que são apresentados já no início do estudo, tais como os de “socio-metabolismo da barbárie”, “cooperação complexa”, “Quarta revolução Tecnológica”, “valores-fetichismo”, “expectativas e utopias de mercado”, “inconsciente estendido” e “compressão psicocorporal” (p.7).

O texto introdutório apresenta o contexto de emergência da reestruturação produtiva. Alves destaca a existência de uma “crise estrutural do capital” que se manifestaria em quatro aspectos: caráter universal, alcance global, escala de tempo permanente e desdobramento rastejante. Com base, principalmente, nos estudos de David Harvey, o

autor propõe-se mostrar a relação entre a crise estrutural do capital, que se apresenta no início dos anos setenta do século passado e o regime de acumulação flexível. “A acumulação flexível decorre da necessidade de o capital reconstituir sua base de produção, exploração da força de trabalho e acumulação de valor nas condições de uma crise crônica de sobreacumulação” (p12). Independente dos fatos históricos concretos, o certo é que a acumulação flexível é uma resposta a um momento crítico do capitalismo. Apresenta-se um elemento que vai ser reiterado, ao longo de toda a obra, o do confronto com a rigidez do fordismo, que se expressa concretamente na flexibilização orientada para os processos de trabalho, para os mercados de trabalho, nos produtos e nos padrões de consumo.

Com base em David Harvey, o autor sustenta que a acumulação flexível é uma nova materialidade do capital na produção, associada a uma nova fase global do capitalismo. Nesse contexto, a flexibilidade, apesar de suas múltiplas dimensões, é principalmente da força de trabalho, notadamente no que diz respeito à legislação e à regulamentação social e sindical. Assim, a flexibilidade se torna a “plena capacidade” do capital de domesticar a força de trabalho, tendo então um forte componente político. Outros aspectos são ainda mencionados, tais como derrotas da classe trabalhadora nos anos 1970-1980 nos países centrais, a ascensão das políticas neoliberais a partir de 1979 e a difusão dos métodos de gestão toyotista. Nos anos 1980-1990 observa-se o desenlace de um período histórico de mundialização de capital, de acumulação flexível e de políticas neoliberais, isto é, o desemprego estrutural e a difusão do trabalho precário. O diagnóstico de Alves reitera o que outros autores, como o próprio Harvey, analisaram sobre o capitalismo mundial nas últimas décadas. O texto introdutório aborda também o que o autor chama de “sociometabolismo da barbárie”, “a acumulação por espoliação” e a “mundialização financeira”. Com o “sociometabolismo da barbárie”, aponta para aspectos que foram estudados por diversos autores, nos últimos anos, tais como o aumento do desemprego, o processo de precarização e a cultura do medo. Trata-se das “dilacerantes contradições do capital” que mostram, de um lado, produção de mercadorias e, de outro, um precário mundo do trabalho. Com a “acumulação por espoliação”, Alves, citando mais uma vez a David Harvey, mostra como esta não é uma etapa originária do capital, mas sim um elemento da dinâmica capitalista atual. Com a “mundialização financeira do capital”, o autor enfatiza, resgatando os

estudos de François Chesnais, o aspecto da mundialização do capital como sendo um processo de acumulação com predomínio da financeirização. Outros aspectos reproduzidos da análise do Chesnais são a relação entre financeirização e políticas neoliberais e uma mundialização do capital na qual os Estados Unidos diminuem seu papel hegemônico.

Se a introdução reproduz estudos consistentes das tendências do sistema capitalista mundial, nas últimas décadas, também apresenta certa metafísica do capital. Alguns conceitos que começam a ser difundidos, já na introdução, tais como “ontologia”, “ser precisamente-assim”, “controle sociometabólico do capital”, “[o capital] em seu movimento sócio-ontológico” (com origem certamente lukasiana) colocam o capitalismo quase como um sujeito a-histórico e não como um processo constituído de relações sociais. Além desses conceitos imprimir um toque metafísico ao capital não agregam, a nosso entender, elementos interpretativos às tendências registradas pelo autor. É justamente essa leitura do capital, como um sujeito que age por fora das relações sociais, que esteve no centro das críticas do historiador inglês Edward Thompson (1981) ao marxismo althusseriano.

No capítulo 1, Alves apresenta as dimensões da reestruturação produtiva do capital. Em uma interpretação engenhosa das tendências de reestruturação, o autor mostra que estas são uma forma de geração de mais-valia relativa. O autor lembra que a reestruturação produtiva do capital foi, no decorrer do século XX, marcada pelas inovações do taylorismo e do fordismo. Do mesmo modo, hoje o processo de reestruturação é marcado por um novo processo de racionalização do trabalho, o toyotismo. Nessa análise, agrega-se também o conceito de cooperação complexa, o qual decorre da “revolução das redes informacionais”, da “luta de classes” e da “hegemonia pós-fordista de cariz neoliberal”.

Para analisar o conceito de “cooperação complexa”, o autor vai se basear no estudo de Jean Lojkin. Argumenta-se que, como resultado da revolução informacional e da formação da empresa-rede, o controle capitalista não se reduz agora ao local de trabalho, nem à fábrica ou mesmo à cadeia produtiva. Desse modo, a reestruturação produtiva integra numa escala maior inovações tecnológicas, organizacionais e sociometabólicas (isso leva a afirmar que a produção se constitui em termos de totalidade social). São essas inovações que são tratadas nos capítulos 2, 3 e 4 da obra. Novos concei-

tos do legado luckasiano são utilizados por Alves, tais como denominar a cooperação complexa como uma nova etapa do processo "civilizatório-genérico" ou dela como tendo um aspecto "ontometodológico". Como afirmamos antes, esses conceitos sobrevoam os achados encontrados e não acrescentam maior poder explicativo. Aliás, como diria Bourdieu (na crítica de Marx a Hegel) não conseguem distinguir entre "as coisas da lógica e a lógica das coisas" (Bourdieu, 2001).

O capítulo 2 trata do "espírito do toyotismo". Para ilustrar as inovações organizacionais predominantes nos processos de reestruturação produtiva do capital, Alves vai privilegiar a análise do toyotismo. No processo de acumulação flexível do capital, o toyotismo é apresentado como o formato mais exitoso (o autor na verdade nem menciona outras formas alternativas como o *volvismo* ou a produção flexível derivada da experiência da chamada "Terceira Itália"). Evidentemente tais inovações estão relacionadas com as mudanças tecnológicas e "sociometabólicas", mas analiticamente são separáveis. Por isso, afirma-se que o toyotismo é uma "ideologia orgânica" da reestruturação produtiva. Com base nos estudos de Taiichi Ohno e nas pesquisas sobre o toyotismo de Benjamin Coriat, um dos seus principais especialistas, mostra-se o "espírito do toyotismo".

Resgata-se aqui como para Ohno o importante é que o trabalhador "lembra com o corpo", o que supõe uma forte "implicação subjetiva" dele no processo produtivo. Ao citar Coriat, o autor vai chamar atenção para o fato de que o toyotismo é uma inovação organizacional semelhante às que foram introduzidas por Taylor e Ford. São destacados neste sistema: a produção difusa (que pode ser sintetizada na ideia de externalização); a produção fluída (gestão informatizada dos fluxos produtivos); as equipes polivalentes; o abandono dos postos fixos e especializados; e, notadamente, o "envolvimento pró-ativo" do trabalhador (o que o autor entenderá como "captura da subjetividade").

Fluidez e flexibilidade implicam uma força de trabalho caracterizada pela polivalência e trabalhando em equipes. Entretanto a flexibilidade, também é de contratação salarial pelo qual toyotismo significa, em boa medida, heterogeneização da classe trabalhadora e precarização do mundo do trabalho. A seguir, o autor dedica várias seções a tratar de aspectos conhecidos do sistema japonês tais como o *Just-in-time*, o *kanban* e a "autonomação", a gênese histórica do toyotismo, a comparação com o

modelo fordista-taylorista e o que define como "racionalidade cínica" do toyotismo.

Ao tratar da gênese histórica do toyotismo, o autor vai defender a ideia de universalidade do toyotismo, nos anos 1980 e 1990. A partir da crise estrutural do capital este adquire, para o autor, uma dimensão de categoria universal. As razões para isso estariam na sua origem vinculada a mercados restritos no capitalismo japonês dos anos 1950. Desde sua origem, então, o toyotismo é um sistema adaptável a momentos críticos do capitalismo. Além disso, é adequado a uma nova base técnica do capitalismo. As tecnologias com base na microeletrônica exigiram uma maior disposição subjetiva dos trabalhadores. Apesar desse caráter universal, segundo o autor, existiriam adaptações nacionais, regionais e setoriais. Neste ponto nos perguntamos até onde a análise proposta está baseada em raciocínios teóricos e em até onde se apoia empiricamente, já que variados estudos têm mostrado as combinações produtivas entre diversos modelos de gestão e organização do trabalho. A tese, defendida pelo autor, de passagem no Brasil, de um "toyotismo restrito" a um "toyotismo sistêmico" desde a década de 1990, também deixa sérias dúvidas quando se observam os estudos concretos. Por exemplo, muitas vezes tem se encontrado um componente fortemente autoritário (pré-taylorista) dos modelos de gestão das empresas brasileiras que contrasta com a difusão de formatos mais participativos.

Mais adequada parece ser a relação que o autor estabelece entre fordismo-taylorismo e toyotismo, no sentido de poder ser estabelecida uma continuidade/descontinuidade. Ambos visam uma lógica de racionalização do trabalho (que implicam, por exemplo, maior intensificação do trabalho), mas no referente ao controle subjetivo o toyotismo seria um "taylorismo às avessas". Isto é, enquanto o taylorismo desprezava a dimensão subjetiva do trabalhador o toyotismo a integra no processo produtivo. Um novo "nexo psicofísico" (a referência aqui é Gramsci) é criado com o toyotismo caracterizado pelo envolvimento do "trabalho vivo".

No toyotismo a mecanização atinge "mente e corpo". Disso se trata, para o autor, quando fala em "captura da subjetividade". Não é a recomposição do velho trabalhador qualificado (pré-taylorista), mas sim um "simulacro". Inteligência, criatividade, iniciativa solicitados ao trabalhador, sob o toyotismo, ocorrem dentro da racionalidade instrumental do capital. O taylorismo, seguindo a

Gramsci, fora de sua obsessão pelos gestos repetitivos deixava espaço para o trabalhador pensar e até para desenvolver pensamentos inconformistas. O toyotismo, pelo contrário, avança sobre esse espaço incentivando habilidades cognitivas e comportamentais pró-ativas. A racionalidade cínica consiste na harmonia proclamada, por exemplo, com a extensão da noção de colaboração e a constituição de uma empresa enxuta. O trabalhador é parte da empresa toyotista e pode ser dispensado por esta, quando ela bem entender. Essa ambivalência define o cinismo toyotista. Se este parece ser um acerto da análise de Alves, quando observa a difusão mundial do toyotismo detecta também que as contrapartidas originárias do modelo japonês, tais como emprego vitalício e salário por antiguidade, tendem a ser precarizadas. É a debilitação estrutural do mundo do trabalho, a qual o autor trata “chamativamente” como luta de classes.

O capítulo 3 é dedicado ao que o autor denomina a “Quarta Revolução tecnológica”, a revolução das redes informacionais. As chamadas TICs (Tecnologias de informação e Comunicação) aplicadas à atividade industrial bem como à gestão, às finanças e aos serviços possibilitam, hoje, a integração da economia capitalista. As TICs contribuíram para o desenvolvimento de novas estratégias empresariais e para a mundialização do capital em sua fase flexível. Diz Alves, são as “armas da ofensiva do capital na produção” (p. 70). Se por um lado, a automação com base na microeletrônica mudou radicalmente toda a economia, de outro, a mudança tecnológica nas comunicações intensificou o papel da informação num nível global.

Mas, para o autor, a mudança não significou apenas novas máquinas de produção, mas também máquinas de reprodução social. É neste aspecto que elas acabam afetando o consumo e a “manipulação social”. Constitui-se, então, para o autor, o cyberspaço como uma “rede interativa ou controlativa de produção e reprodução social” (p. 71). A informação passa a ser um dos principais fatores da produção de mercadorias. A partir disso é anunciado o tratamento das possibilidades contraditórias das tecnologias informacionais, a “gestão pelas competências associadas a elas”, a economia mundial oligopólica e as empresas-rede, e o caso da indústria automobilística brasileira.

Ao analisar as possibilidades tecnológicas colocadas, Alves chama atenção para a produção de subjetividade, isto é o processo produtivo tem como condição habilidades subjetivas e cognitivas. É um

espaço virtual de propriedade do capital. Se esperávamos contradição (como se anuncia) não vamos a encontrar nesta análise, pois para Alves as máquinas informacionais só permitem práticas “interativas” e “controlativas”. Uma vez mais, o autor chega à tese da captura da subjetividade: “a rede informacional do capital é intrinsecamente rede controlativa a partir da qual se constitui a ‘captura’ da subjetividade do trabalho” (p. 75).

Alves aborda, também, um tema recorrente nos estudos sobre o trabalho das últimas décadas: a gestão por competências. Nesta análise, este modelo é visto como uma ideologia que exige *savoir-faire*, talentos, criatividade e autonomia. A partir dele, diz o autor, se disseminam outros conceitos como os de flexibilidade, polivalência e empregabilidade, abrangendo a pedagogia escolar e empresarial. A gestão por competências representa, então, um processo de aculturação da força de trabalho.

Ao analisar a relação entre as novas tecnologias, uma economia mundial oligopólica e as empresas rede, Alves enfatiza que a crise estrutural do capital tem implicado que grandes grupos capitalistas tem se apropriado da rede informacional. Processos de concentração e de fusões-aquisições têm crescido em ritmo vertiginoso apoiadas nas novas condições tecnológicas. A informação “é uma das ‘variáveis-chave’ no tamanho e configuração da grande companhia internacionalizada” (p. 78). As empresas-rede por sua vez através das redes informacionais favorecem a ação do capital. O caso da indústria automobilística brasileira serve a Alves como um exemplo das transformações estudadas, principalmente no que tange ao que autor chama “toyotismo sistêmico”. Contudo, achamos problemático tomar como exemplo, justamente, o setor automobilístico para ilustrar o teor das mudanças. Na verdade, o autor está considerando um setor caracterizado pela difusão mais radical das transformações produtivas. Será esse setor representativo das mudanças no conjunto dos setores produtivos e de serviços da economia brasileira? Acreditamos que não, o que significa um elemento questionador de até onde o toyotismo é um elemento sistêmico da configuração do trabalho no Brasil.

O capítulo 4 concentra-se naquilo que o autor chama as inovações metabólicas, as quais incluem “valores-fetichismo, expectativas e utopias de mercado”. Estes por sua vez são o “ambiente psicossocial” da tão proclamada “captura” da subjetividade. Tais inovações que apontam a um novo

tipo de trabalhador se propagam de formas diversas, para além da fábrica: treinamento em empresas, políticas de governo, currículos escolares, indústria cultural, igrejas, etc. (p. 90). Elas alcançam tanto a produção quanto a reprodução social e se expressam em noções, vocabulários e conceitos. "É por meio deles [os valores-fetich] que as individualidades de classe, imersas na pseudoconcreticidade da vida cotidiana, operam seus consentimentos espúrios no local de trabalho ou na vida social" (p. 91), ou os "valores-fetich permeiam a linguagem social". São em suma, "elementos cruciais na operação da 'captura' da subjetividade" (p. 91).

A nosso entender, não se deve desprezar o peso de noções que originárias do mundo produtivo se disseminam pelo tecido social e cumprem um papel fortemente "ideológico", no sentido clássico do término. Porém, parece que nesta análise da "captura" da subjetividade o espaço de autonomia dos indivíduos é inexistente e estes só podem viver em um mundo dominado pelo prefixo "pseudo", isto é, na falsidade ou no erro. Assim "senso comum de mercado", "simulacro da pessoalidade", "pseudoconcreticidade da vida cotidiana", "consentimentos espúrios", "mentalidade pró-ativa" são elementos que se somam para mostrar a total submissão dos indivíduos à denominada "inovação" metabólica.

Alves enfatiza que não se deve atenuar a força discursiva de conceitos originários do mundo da produção. Atitudes pró-ativas não ficam, por exemplo, restritas ao processo produtivo. Hoje se difundem, fora dessa esfera, conceitos associados aos de pró-ativismo, como os de empreendedorismo e empregabilidade. Junto com isso, com base na crítica de livros de autoajuda, O autor mostra como se propaga uma cultura do medo que tem como base a precarização do trabalho. Doenças no novo capitalismo, como o estresse e a depressão estão também associadas a este mundo de precarização e medo.

A hegemonia do toyotismo, para Alves, apresenta-se a partir de valores-fetich que se disseminam fora da fábrica, através dos meios de comunicação. Um exemplo disso é como a autoativação, componente central desse modelo produtivo, se "transfigura no empreendedorismo e na empregabilidade" (p. 104). A responsabilidade é do indivíduo tanto dentro como fora da empresa, para além de crises estruturais. Dentro da empresa, colaborador, fora dela, autoempreendedor.

As inovações sociometabólicas também expressam para o autor renovação geracional. Trocar

velhos por novos trabalhadores tem o sentido, diz o autor, de quebrar o protagonismo do trabalho, antes mesmo que reduzir salários. Há nesse argumento a tentativa de mostrar que processos dessa índole não são apenas econômicos, mas que expressam confrontos de classe. Porém, também registra-se aqui um elemento a mais que contribui para a "captura" da subjetividade. Experiências passadas, memórias de lutas, resistências várias se perdem com a renovação geracional. A captura da subjetividade é, para Alves, um "novo modo de controle social do capital". (p. 109)

O capítulo 5 trata especificamente da "captura" da subjetividade, uma das teses centrais que atravessa todo o livro. Assim, o processo de reestruturação produtiva vem acompanhado "de uma captura da subjetividade pela lógica do capital" (p. 111). Acrescente-se que a "organização toyotista do trabalho possui uma densidade manipulatória de maior envergadura" (p. 111). A captura inclui o "saber-fazer" dos trabalhadores, mas também sua "disposição intelectual-afetiva". O trabalhador é agora pressionado para "pensar". Essa é a grande diferença com o taylorismo e com o fordismo. Trabalho em rede, equipes de trabalho são indissociáveis das habilidades solicitadas ao trabalhador em termos de pensamento, conhecimento, afetividade e comunicação. A "captura" para Alves é o "nexo essencial que garante o modo de organização toyotista do trabalho capitalista" (p. 113). Neste capítulo, talvez para atenuar o caráter onipresente da "captura", Alves argumenta que esta não se desenvolve sem resistências e lutas cotidianas. Contudo, uma página dedicada (p. 114) em toda a obra a mencionar resistências cotidianas parece muito pouco para quem escreve desde uma perspectiva, supostamente, da luta de classes. Uma leitura mais centrada nos processos reais poderia notar como fez Bernardo (2001) que alguns trabalhadores (particularmente de empresas terceirizadas no estudo de uma empresa estudada pela autora) não incorporam sem crítica as ideais transmitidas, enquanto outros (trabalhadores centrais da empresa) reproduzem os discursos gerenciais.

Segundo Alves, o toyotismo é uma administração by stress, uma vez que busca unir inteligência, iniciativa, fantasia e a relação capital-trabalho com o que esta tem de "trabalho estranhado" e de controle social. Mais que isso, para pensar os corpos no capitalismo de nossos dias, precisa se pensar em como a denominada "captura" atinge a dimensão física e a psíquica do trabalhador (daí as consequências psicossomáticas).

Alves retoma a análise de Coriat, para quem o toyotismo é uma “administração com os olhos”. Este modelo não rompe então com a lógica de controle e racionalização do trabalho anterior. Agregase, aliás, que se trata também de uma administração panóptica na qual o inspetor não é externo, está introjetado nos próprios trabalhadores, que são agora “patrões” de se mesmos e de seus colegas, por exemplo, no trabalho em equipe.

Mais que no fordismo, o toyotismo precisa de um novo tipo de homem com determinados gestos e pensamentos. A sexualidade e a vida privada dos trabalhadores eram um modo de disciplinamento para Ford. No toyotismo o que se coloca não é uma cultura da disciplina é o pro-ativismo comportamental com seus componentes de inteligência, fantasia e iniciativa do trabalho. A captura da subjetividade é “mais envolvente e mais manipulatória” argumenta Alves (p. 117). Nesse contexto, a ideia de “captura” da “subjetividade” implica produção e reprodução e expropriação/apropriação da riqueza da subjetividade humana.

Volta aparecer ao tratar especificamente da chamada “captura” da subjetividade a dimensão metafísica da análise de Alves. Crise estrutural, manipulação no consumo e no trabalho são obstáculos, diz o autor, para o “o desenvolvimento do ser genérico do homem” (p. 119), “impedindo que se possa despertar no homem necessidades reais do desenvolvimento da personalidade” (p. 120). Onde se encontra esse ser genérico do homem? Quem determina quais são as necessidades reais. Esse é a debilidade de uma perspectiva que se chama marxista, mas que se esquece de um dos fundamentos centrais dessa teoria, a historicidade.

O capítulo 5 é encerrado com as chamadas “mediações” que contribuem para a “captura” da subjetividade. Novas formas de pagamento e o trabalho em equipe sedimentam novas formas de consentimento, de um lado; e precarização do trabalho (plano sociometabólico diz o autor) e contexto de alto desemprego contribuem para o controle do operário e para o aumento da produtividade.

O apêndice do livro talvez seja a proposta mais audaciosa de Alves, mas junto com isso é aquela na qual as deficiências teóricas se agudizam. O autor aventura-se não apenas nas dimensões mais abrangentes da análise macrossocial, mas também nas dimensões psíquicas. Aqui o terreno fica mais escorregadio. Alves procura fazer a ponte entre os grandes processos e a dimensão mais individual. A questão colocada, neste capítulo, é como pensar-

mos a relação entre as transformações gerais do capitalismo e os indivíduos e seus corpos. O autor se aventura em tecer hipóteses entre o que ele chama uma “lógica manipulatória” e o psiquismo humano, sempre sob a tese da captura da subjetividade.

Depois de reduzir a psicanálise a uma “ciência da subjetividade burguesa”, o autor procura adaptar as categorias freudianas a uma análise mais geral que leve em conta tanto a dinâmica histórica quanto a do capital. Ao tratar das categorias freudianas de consciente, pré-consciente e inconsciente postula que a captura da subjetividade atinge todas essas instâncias da psique humana. O toyotismo se utiliza de estratégias de subjetivação que implicam “a manipulação incisiva da mente e do corpo por conteúdos ocultos e semiocultos das instâncias intrapsíquicas” (p. 129). Não nos deteremos nesta resenha nos desdobramentos deste argumento, até porque o autor o coloca em termos hipotéticos. Contudo, a lógica do capital leva ao extremo, nessa análise a dimensão totalizadora do capitalismo. Para Alves até as dimensões mais ocultas da psique humana são invadidas e manipuladas pela lógica do capital sob a organização toyotista. A noção de “inconsciente estendido” colocada pelo autor como ocorrendo nas “condições do capitalismo global” mostra a totalização da esfera psíquica pela lógica do capital, como negação da práxis e da ação racional. Ainda o autor vê no pré-consciente (instância psíquica aberta ao futuro, não fechada ao modo do inconsciente) possibilidades de romper o fechamento. Porém, “a ordem sociometabólica do capital tende a incorporar também a pré-consciência”. Dito de outro modo, a ordem (metafísica) do capital tomou conta de toda a estrutura psíquica do homem, mente e corpo.

A hipótese da compressão psicocorporal que se instala com o toyotismo é plausível se se pensa ela em termos dos estudos empíricos do trabalho. Ela supõe uma “nova articulação corporeamente [diferente da separação criada pelo taylorismo e pelo fordismo], tanto no processo de trabalho quanto no processo sociorreprodutivo” (p. 146) e o fato de que “sob a produção toyotista mente e corpo são mobilizados para se integrarem à produção do valor”. (ibidem). Ela nos permite pensar quais são os corpos que se pretende formar em um sistema econômico que incorpora, em boa medida, as dimensões toyotista na organização do trabalho e fora dela.

O livro de Alves mostra as tendências da reestruturação produtiva do capital e do mundo do trabalho nas últimas décadas. A recopilación bibliográfica (Harvey, Chesnias, Lojkine, entre outros) na qual o autor se apoia permite, no nosso entendimento, mostrar de forma sistemática quais são as mudanças principais que têm acontecido no capitalismo contemporâneo. Chamativamente, muitas dessas tendências também têm sido registradas pela sociologia do trabalho brasileira, a qual Alves destaca como "impressionismo sociológico" em várias

partes do texto. Talvez porque essa área específica da sociologia tem se concentrado nos dados empíricos, sem assumir o traço que temos denominado "metafísica do capital" da obra resenhada. É essa metafísica do capital que leva a Alves a postular uma "captura da subjetividade", que apesar de alguns lampejos de resistência, toma conta totalmente das mentes e dos corpos dos trabalhadores e da sociedade em geral. Aqui radica a maior insuficiência da proposta de Alves, como pensar as resistências dos corpos para além da dinâmica capitalista.

## Bibliografía

BERNARDO, M (2001) *Riscos na usina química: os acidentes e a contaminação nas representações dos trabalhadores*. Tesis de Maestría. USP. São Paulo.

BOURDIEU, P (2001) *As estruturas sociais da economia*. Lisboa: Instituto Piaget.

THOMPSON, E (1981) *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

### Citado.

ROBERTT, Pedro (2012) "Capitalismo e subjetividades: até onde estão capturados nossos corpos?" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 118-124. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/218>

### Plazos.

Recibido: 11/10/2012. Aceptado: 24/11/2012.

## Grupo “RESEARCHING BODY AND EMOTIONS” en Methodspace

Desde hace algunos meses, se encuentra funcionando el Grupo “Researching Body and Emotions” [Investigando Cuerpos y Emociones] en el sitio Methodspace.

Este espacio web, es una red multidimensional en línea para comunidades de investigadores, estudiantes y profesores, dedicados a diferentes temas, con especial énfasis sobre métodos de investigación. Patrocinado por SAGE, el sitio permite compartir recursos y mantener intercambios y debates con los miembros suscritos a los diferentes espacios a lo que es posible suscribirse. En Methodspace los usuarios tienen libre acceso a artículos de revistas, capítulos de libros seleccionados, etc, que ponen de relieve los temas emergentes en el campo.

En este sentido, el Grupo “Researching Body and Emotions” propone un espacio de intercambio con académicos de todo el mundo preocupados por

temas relacionados al estudios de los Cuerpos y las Emociones. La intención es desarrollar y profundizar relaciones entre diferentes espacios de investigación, como compartir materiales y textos producidos (o en producción) y facilitar la difusión de informaciones relativas a nuevas publicaciones, congresos o eventos relativos al área de interés.

El objetivo es poder darle mayor visibilidad y comunicabilidad de lo que se “está produciendo” en relación a los estudios de los cuerpos y las emociones y de las personas o grupos que estén trabajando en ello.

### MÁS INFO EN:

<http://www.methodspace.com/group/researching-body-and-emotions>

## Aparición de Onteaiken Nº14: “Felicidad y creatividad: cuerpos contentos y en movimiento”

Invitamos a todos a visitar y descargar la nueva entrega de **Boletín Onteaiken Nº 14**. Esta, es una publicación periódica semestral del “Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social” (CIECS CONICET / UNC, Córdoba, Argentina) dedicada a temas vinculados a las acciones colectivas, las protesta sociales, la sociología de los cuerpos y las emociones, entre otras; que desde 2005 abre el juego a lecturas heterodoxas acerca de estas problemáticas.

Como se sostiene en la introducción de este texto: “Hace más de cuatro años, desde distintos espacios académicos, insistimos en que es urgente elaborar una sociología que construya el disfrute, la felicidad y la esperanza como objetos teóricos en tanto acto descolonizador. Descolonizar es dar(se) autonomía, pensar el futuro como un ahora y aquí,

des-ubicar la fuerza ocupante, es colorear la monocromía societal, es pluralizar la monocronía de esas energías sociales.

En dicho contexto, el “regreso” sobre nuestros propios pasos ha implicado una búsqueda en dos direcciones: a) las conexiones posibles entre “estados de felicidad”, consumo y contención social, y b) rastros de expresividad/creatividad donde se pudiera sondear alguna (¿)contracara(?) de la modulación consumo/estar-contento. A estos dos andariveles de indagación se refieren los trabajos que presentamos hoy en el número 14 de Onteaiken.

**El boletín puede ser descargado desde el siguiente enlace:** <http://onteaiken.com.ar/boletin-14>

## “Teorías sociales del Sur” y “Solidaridades y Crueldades de Clase”: dos nuevos libros de acceso libre para descarga

Recientemente han sido publicados dos nuevos libros de **ESEditora**: “Solidaridad/es y Crueldad/es de clase. El orden solidario como mandato transclasista y la emergencia de figuras de crueldad” de la *Dra. María Eugenia Boito* (docente de la ECI e Investigadora del CONICET) y “Teorías sociales del Sur: Una mirada post-independentista” del *Dr. Adrián Scribano* (Investigador principal de CONICET y director de CIES).

ESEditora es un emprendimiento del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES) que ha sido pensado para la edición, publicación y difusión de trabajos de Ciencias Sociales en soporte digital. Es una apuesta por democratizar el acceso al conocimiento a través del uso de nuevas tecnologías, apuntando a la difusión de obras por canales y soportes no convencionales.

El libro de Boito, indaga sobre las construcciones de alteridad de clase en el espacio social contemporáneo. Esto se realiza a partir de la descripción y el análisis de un corpus de escenas televisivas, abordadas desde el campo de estudios críticos sobre la ideología. Mas precisamente, el corpus analizado está conformado por las diversas secciones y formatos solidarios de “Showmatch” (“El regalo de tu vida”, “Bailando por un sueño”, “Cantando por un sueño”, 2006) y por una selección de las emisiones del programa “Policías en Acción” (2007). Particularmente, se aborda la dimensión de lo ideológico que actúa a nivel de los sentires, buscando inteligir expresiones de las sensibilidades sociales (“estructuras de sentimiento”) entre clases. A partir de trabajos anteriores, la autora constató la emergencia y el despliegue del “solidarismo” como fantasía social transclasista, que fundamenta la acción social sobre manifestaciones expresivas de la desigualdad, en el escenario social contemporáneo. Como opuesto al “virtuoso” sentir solidario aparece el “vicio” de la

crueldad; sin embargo el tipo de estudio que se desarrolla en este libro, propone reunir “escandalosamente” estas pasiones que aparentan estar no sólo inconexas, sino en posición antagónica.

Por su parte, la obra de Scribano, reúne diversos artículos con el objetivo de brindar una aproximación más sistemática respecto a una mirada sobre la elaboración de unas teorías sociales situadas. “Teorías Sociales del Sur” es una apuesta (más) a desentumecer la crítica coagulada en la búsqueda de las aceptaciones fáciles. Es en estos marcos/recuadros que persistimos en la ruptura con la astucia de la razón que brega por duplicar especularmente lo real en la consciencia. Es en estos contextos/co-textos que procuramos ocupar los márgenes de un “progresismo” desertificado y resumido en falsas aceptaciones y grotescas resignaciones. Sin pretensión de exhaustividad ni completitud alguna, sin resguardo alguno en las máscaras de lo políticamente correcto abrimos este libro en el más sincero gesto de aceptación de críticas y búsquedas compartidas. Sin demandar ninguna forma de complacencia, la presente obra intenta ser un aporte a los complejos procesos de emancipación que vivimos y seguiremos viviendo en el Sur Global.

Ambos textos -y otros libros ya publicados por la editorial- pueden ser descargados en forma gratuita o visualizados en línea en el sitio Web de la editorial.

### ENLACES:

- Descarga de “Teorias sociales del Sur” [ [AQUI](#) ]
- “Solidaridad/es y Crueldad/es de clase” [ [AQUI](#) ]
- Sitio de ESEditora [ [AQUI](#) ]
- Sitio del CIES [ [AQUI](#) ]