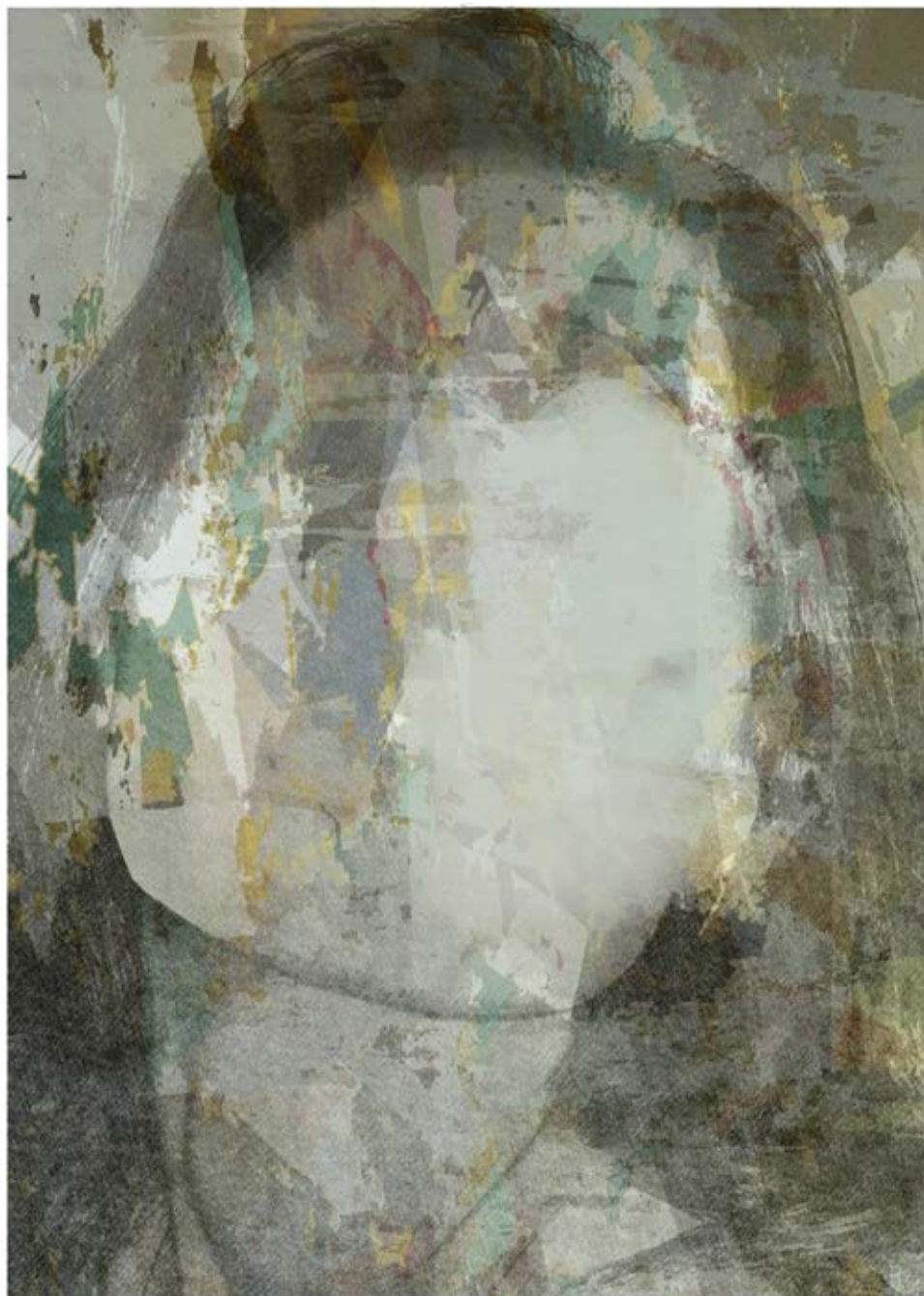


ISSN 1852-8759

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

Nº 51, Año 18



**“Habitar mundos en crisis:
Itinerarios del sentir y el recordar”**

Agosto - Noviembre 2026

Publicación electrónica cuatrimestral

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad

www.relaces.com.ar

Director de publicación:

Adrián Scribano, IIGG CONICET / UBA / CIES, Argentina

Edición y coordinación general:

Mairano Maria Victoria, CONICET; CIS-UNLaM; UBA

Francisco Falconier, CIECS (CONICET y UNC); UNVM

Equipo editorial:

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

Constanza Faracce Macia, CIC-UNLaM; UBA

Florencia Bareiro Gardenal, CIC-UNLaM

Ignacio Pellon, CIT Rafaela (CONICET y UNRaf)

Comité editorial local:

María Esther Epele, CONICET / UBA, Argentina

Horacio Machado Araújo, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina

Rebeca Beatriz Cena, Confines-CONICET, Argentina

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

Pedro Lisdero, CIECS CONICET UNC, Argentina

Ana Lucía Cervio, CONICET, IIGG-UBA, CIES, Argentina

Angélica De Sena, CONICET, UNLAM, IIGG, Argentina

Andrea Dettano, CONICET-UNLaM, Argentina

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

Consejo editorial internacional:

Begonya Enguix Grau, Universitat Oberta de Catalunya, España

David Le Breton, Universidad Marc Bloch de Strasbourg, Francia

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

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

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

Miguel Ferreyra, Universidad Complutense de Madrid, España

Mónica Gabriela Moreno Figueroa, Newcastle University, Reino Unido

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

Rogelio Luna Zamora, Universidad de Guadalajara, México

Roche Carcel Juan Antonio, Universidad de Alicante, España

Silvia Cataldi, Sapienza Universidad de Roma, Italia

Olga Sabido Ramos, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, Mexico.

Maria Noel Miguez, Universidad de la República, Uruguay

Boqing Cheng, Nanjing University, China

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

Dulce Filgueira De Almeida, Universidade de Brasília, Brazil

Somdatta Mukherjee, Independent Researcher - India

Scherto Gill, University of Wales Trinity St David.

Jose Miguel Rasia, Universidad Federal do Paraná, Brasil

Arte de tapa: Autor: Javier Pastor. Título: "Desamparo". Medidas: 70 x 50 cm. Técnica: Grafito, acuarela y técnica mixta sobre papel Guarro 350 gr. 2021. "En ésta obra trato de representar el desamparo de una mujer maltratada. Para ello, he omitido los órganos por los que reconocemos la expresividad (emocionalidad) en un rostro: ojos, cejas, boca, nariz. De tal manera que es incapaz de comunicar su dolor. Sólo por el desajuste de los trazos y la dispersión del color, permite reconocer al observador que se trata de una imagen sufriente e incapaz de expresar su dolor".

"Habitar mundos en crisis: Itinerarios del sentir y el recordar"

Nº 51, Año 18, Agosto - Noviembre 2026.

Una iniciativa de: Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social

CIECS CONICET - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

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

Grupo de Investigación sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos

Instituto de Investigaciones Gino Germani - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

<http://relaces.com.ar>

Publicación electrónica cuatrimestral con referato internacional doble ciego

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

Contenido

. Presentación

Habitar mundos en crisis: Itinerarios del sentir y el recordar Por Ignacio Pellón Ferreyra (Argentina).....	4
--	---

. Presentation

Inhabiting worlds in crisis: Itineraries of feeling and remembering By Ignacio Pellón Ferreyra (Argentina).....	6
--	---

. Artículos

Hacia una sociología cognitiva de la memoria: símbolos, cuerpo, emociones y rituales de interacción

<i>Towards a Cognitive Sociology of Memory: Symbols, Body, Emotions, and Interaction Rituals</i> Por Sebastian Ramos-Betancourt (México).....	8
--	---

Suspensión activa: microepisodios afectivos en la experiencia de correr por la ciudad

<i>Active suspension: affective micro-episodes in the experience of running through the city</i> Por Sarahi Salazar-Puga (México).....	22
---	----

Peregrinação e o diálogo entre corpo e emoções

<i>Pilgrimage and the dialogue between body and emotions</i> Por Gertrudes Nunes de Melo, Ana Raquel Mendes dos Santos, Samara Celestino dos Santos, Dulce Maria Filgueira de Almeida, Diogo Barbosa de Albuquerque, Ana Rosa Fachardo Jaqueira, Giulyanne Maria Silva Souto y Iraquitan de Oliveira Caminha (Brasil).....	37
---	----

(Co)razonar las violencias con las niñas y los niños

<i>Making sense of violence with children</i> Por Patricia Estendarp Palacios (México).....	51
--	----

Quemados. Incendios, emociones y mecanismos de soportabilidad social en el Sur de la Argentina

<i>Burned. Wildfires, Emotions, and Mechanisms of Social Endurance in Southern Argentina</i> Por Ayelén Tamassi (Argentina).....	64
---	----

Cuerpo, resistencia y performance: Personas en situación de calle en su habitar la ciudad de Temuco, Chile

<i>Body, resistance and performance: Homeless people and their way of inhabiting the city of Temuco, Chile</i> Por Pedro Antonio Urrutia Arévalo (Chile).....	78
--	----

The Victory of Defeat. Migration as an Intra-Familial Device of Redemption

<i>La victoria de la derrota. La migración como dispositivo de redención intrafamiliar</i> Por Francesco Della Puppa (China).....	90
--	----

. Reseñas bibliográficas

Consumir y sentir en el siglo XXI: Estrategias y gestiones de lo cotidiano

Por María Ailén Carrizo (Argentina).....	103
--	-----

¿Cuáles son las sensibilidades del siglo XXI? Una reseña del libro Política de las sensibilidades en una perspectiva global

Por Camilo Agustín Martínez (Argentina).....	107
--	-----

Novedades.....	109
----------------	-----

Habitar mundos en crisis: Itinerarios del sentir y el recordar

Por Ignacio Pellón Ferreyra

Este nuevo número RELACES adviene como un espacio de convergencia que interpela las lógicas contemporáneas de habitar el mundo, entrelazando la materialidad del cuerpo, la densidad de los afectos y la construcción social de la memoria. Los artículos que componen esta edición proponen recorridos desde prácticas diversas y concretas que van desde la abstracción teórica y la intervención social con infancias, hasta las urgencias “del sentir” ante incendios del sur argentino y las personas que viven y habitan en situación de calle en nuestras ciudades contemporáneas.

Avanzando hacia una presentación sintetizada de los artículos en cuestión, en primer lugar, Sebastián Ramos Betancourt nos ofrece una sólida base teórica al proponer una sociología cognitiva de la memoria, articulando cuerpo, emoción y símbolo. Desde estos tres ejes analíticos, rescata los rituales de interacción como procesos donde se generan artefactos epistémicos cargados de energía emocional. Integrando el concepto de *habitus* (tomado de Pierre Bourdieu), el autor rompe con las visiones que consideran a la memoria como un archivo estático, interno y mental, develando su carácter en tanto práctica socio-técnica encarnada, extendida y situada. En tal dirección, su trabajo ofrece un marco original para estudiar cómo las sociedades producen y conservan sus recuerdos a través de una red de mediaciones donde los símbolos significan, afectan, orientan y reactivan experiencias-en-los-cuerpos.

En el segundo artículo, Gertrudes Nunes de Melo, Ana Raquel Mendes dos Santos, Dulce Maria Filgueira de Almeida, Diego Barbosa de Albuquerque, Ana Rosa Fachardo Jaqueira, Giulyanne Maria Silva Souto e Iraquitan de Oliveira Caminha exploran la tradicional peregrinación a Santiago de Compostela desde el cuerpo en movimiento como dimensión analítica. A través de un enfoque fenomenológico, el estudio demuestra que el caminar no es solo un

desplazamiento físico, sino un itinerario emocional donde el cuerpo se convierte en el lugar primordial donde las emociones se constituyen y adquieren sentido. Claramente, experiencias de esta calidad resultan superadoras de la dicotomía mente-cuerpo, e integran la sensibilidad y el movimiento como expresiones afectivas significativas. El “cuerpo-peregrino” encuentra en el movimiento una vía para explorar la identidad y profundizar dimensiones sensibles y racionales de la existencia. La peregrinación se asemeja, entonces, a una “pedagogía de la marcha” donde el cuerpo siente, padece y se transforma, haciendo de cada paso una posibilidad de resignificar la existencia a través de la sensibilidad corporal.

Seguidamente, Sarahi Salazar Puga y Carlos Crespo Sánchez introducen la categoría de *suspensión activa* para analizar la experiencia de correr por la ciudad. Su análisis se centra en esos microepisodios donde un corte del ritmo —un frenado, una luz, una fachada— obliga al cuerpo a recalibrar su atención, revelando la dimensión sensible de la movilidad urbana en contextos latinoamericanos. Dejarse afectar por el entorno es una posibilidad situada y desigualmente distribuida, relacionada a la capacidad de percibir con detenimiento o de suspender la finalidad instrumental de un trayecto. Lejos de tratarse de una condición universal de todos los habitantes de la ciudad, la suspensión activa está condicionada por la estratificación social y las desigualdades urbanas.

La problemática de la exclusión y la resistencia urbana es retomada, en el siguiente artículo, por Pedro Urrutia Arévalo. Al analizar el habitar de las personas en situación de calle en Temuco (Región de La Araucanía, Chile) el cuerpo se presenta como el primer territorio de resistencia y como un agente que produce ciudad a través de performances cotidianas como el “machetear” (pedir). Más que un mero acto de mendicidad, *machetear* es una técnica corporal compleja que permite a estos sujetos posicionarse en

el mapa urbano, gestionar sus medios de subsistencia y resistir a la exclusión a través de la presencia física y la interacción ritualizada. En ese contexto, la inseguridad y el estigma se inscriben directamente en la piel, convirtiendo a estos sujetos en "cuerpos políticos" que disputan el sentido del espacio público.

Por otra parte, partiendo de la psicología colectiva y los nuevos estudios sociales de la infancia, Patricia Westendarp Palacios vincula prácticas del sentir con la intervención social. Su investigación utiliza el concepto de *atmósferas afectivas* para identificar las violencias que viven niñas y niños, resaltando la importancia de los afectos en la construcción de conocimientos y alternativas colectivas. Por esa vía, personas, espacios y objetos significativos en la vida cotidiana resultan indicativos de violencias vivenciadas de manera directa o indirecta. Violencias que encarnan en experiencias de miedo, indefensión o maltrato adultista, pudiendo también develar los recursos afectivos con los que cuentan las niñeces para hacer frente a dichas situaciones.

El quinto artículo es obra de Ayelén Tomassi, quien nos lleva a reflexionar acerca de la fragilidad de la vida frente a los desastres socioambientales, al analizar las emociones asociadas a los incendios forestales en Cholila (Chubut, Argentina). Desde una sociología de los cuerpos y las emociones, el *fuego* opera como una experiencia social situada y productora de *dolor social*, regulando las sensibilidades de la población. Los "núcleos emocionales" identificados por la autora cargan las marcas de la resignación, la tristeza y la impotencia que denotan procesos de pérdida de agencia, aprendizajes de la soportabilidad social ante los incendios. Así, más que un fenómeno ambiental, el fuego es una fuerza para naturalizar la devastación y exponer los límites de la acción colectiva en contextos de crisis permanente.

Francesco Della Puppa también aporta a este número de RELACES, reconstruyendo la trayectoria migratoria de hombres de Bangladesh hacia Italia, desde una dimensión global de las movilidades y los afectos. La migración es entendida allí como un dispositivo intra-familiar de redención donde el éxito o fracaso de un miembro impacta directamente en el honor y el capital simbólico de todo el linaje. El autor nos trae la historia de dos hermanos desde donde se la migración puede observarse en su "función" de estrategia reparadora de la respetabilidad familiar. También puede rescatar la masculinidad comprometida por "fracasos" previos, revelando la densa trama de expectativas sociales que moldean biografías transnacionales.

Por último, este número de la revista cierra con dos reseñas bibliográficas que ofrecen reflexiones críticas más que interesantes para este campo de estudios, analizando dos publicaciones realizadas en el presente año. Por un lado, María Ailén Carrizo hace una lectura atenta del libro "Consumos, ensambles e itinerarios por armar", compilado por Andrea Dettano y Florencia Chahbenderian y publicado por Ediciones CICCUS. La obra destaca cómo el consumo en el siglo XXI no es un acto puramente racional, sino una práctica atravesada por la financiarización y el endeudamiento que organiza las sensibilidades contemporáneas incluso (¿y principalmente?) en contextos de precariedad. Por otro lado, Camilo Agustín Martínez reseña "Política de las sensibilidades en una perspectiva global", editado por Adrián Scribano y publicado por Routledge. Un libro que invita a indagar en nuestras propias "cicatrices sociales" como marcas del tiempo y recuerdos en el presente que reflejan la estructuración de la sociedad actual.

En esta travesía de lecturas, la presente edición de RELACES ofrece lecturas profundas con elementos en común y componentes específicos acerca de cómo las sociedades contemporáneas producen, conservan y disputan sus formas de sentir, recordar y habitar los territorios en crisis.

Para finalizar, agradecemos a autores, consejo editorial, equipo editorial y a quienes nos han enviado sus manuscritos por acompañarnos en estos años de RELACES. Recordamos que la convocatoria de artículos se encuentra abierta de manera permanente.

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

Inhabiting worlds in crisis: Itineraries of feeling and remembering

By Ignacio Pellón Ferreyra

This new issue of RELACES serves as a convergence space that challenges contemporary ways of inhabiting the world by intertwining the materiality of the body, the intensity of affects, and the social construction of memory. The articles in this edition offer explorations of diverse and concrete practices, ranging from theoretical abstraction and social interventions with children to the urgent emotions surrounding fires in southern Argentina and the lived experiences of people experiencing homelessness in our contemporary cities.

Moving toward a synthesized presentation of the articles in question, Sebastián Ramos Betancourt first provides a solid theoretical foundation by proposing a cognitive sociology of memory that integrates the body, emotion, and symbol. From these three analytical axes, he highlights interaction rituals as processes through which epistemic artifacts charged with emotional energy are generated. Drawing on the concept of habitus from Pierre Bourdieu, the author challenges perspectives that view memory as a static, internal, and mental archive, revealing instead its nature as an embodied, extended, and situated socio-technical practice. In this regard, his work offers an original framework for studying how societies produce and preserve their memories through a network of mediations in which symbols signify, affect, orient, and reactivate experiences embodied in individuals.

In the second article, Gertrudes Nunes de Melo, Ana Raquel Mendes dos Santos, Dulce Maria Filgueira de Almeida, Diego Barbosa de Albuquerque, Ana Rosa Fachardo Jaqueira, Giulyanne Maria Silva Souto, and Iraquitan de Oliveira Caminha examine the traditional pilgrimage to Santiago de Compostela through the lens of the body in motion as an analytical framework. Employing a phenomenological approach, the study reveals that walking is not merely physical displacement but an emotional journey in which the body serves as the primary site where emotions are formed and acquire meaning. Experiences of

this nature transcend the mind-body dichotomy, integrating sensitivity and movement as significant affective expressions. The "pilgrim-body" uses movement to explore identity and deepen both the sensitive and rational dimensions of existence. Thus, pilgrimage resembles a "pedagogy of walking," where the body feels, suffers, and transforms itself, making each step an opportunity to re-signify existence through bodily sensitivity.

Next, Sarahi Salazar Puga and Carlos Crespo Sánchez introduce the concept of active suspension to analyze the experience of running through the city. Their analysis focuses on micro-episodes in which a break in rhythm—a stop, a traffic light, or a building façade—forces the body to recalibrate its attention, revealing the sensitive dimension of urban mobility in Latin American contexts. Allowing oneself to be affected by the environment is a situated and unevenly distributed possibility, linked to the capacity to perceive attentively or to suspend the instrumental purpose of a journey. Far from being a universal condition for all city dwellers, active suspension is shaped by social stratification and urban inequalities.

The issue of exclusion and urban resistance is addressed in the following article by Pedro Urrutia Arévalo. By analyzing the dwelling practices of people experiencing homelessness in Temuco (La Araucanía Region, Chile), the body emerges as the primary territory of resistance and as an agent that produces the city through everyday performances such as machetear (begging). More than a mere act of mendicancy, machetear is a complex bodily technique that enables these individuals to position themselves on the urban map, manage their means of subsistence, and resist exclusion through physical presence and ritualized interaction. In this context, insecurity and stigma are inscribed directly onto the skin, transforming these individuals into "political bodies" that challenge the meaning of public space.

Drawing on collective psychology and the new social studies of childhood, Patricia Westendarp Palacios connects practices of feeling with social intervention. Her research employs the concept of affective atmospheres to identify the violence experienced by girls and boys, emphasizing the importance of affect in the construction of knowledge and collective alternatives. In this framework, people, spaces, and significant objects in everyday life become indicators of violence experienced either directly or indirectly—violence embodied in experiences of fear, helplessness, or adult-centered mistreatment. At the same time, her work reveals the affective resources that children possess to cope with such situations.

The fifth article, authored by Ayelén Tomassi, invites us to reflect on the fragility of life amid socio-environmental disasters by analyzing the emotions associated with forest fires in Cholila (Chubut, Argentina). From the perspective of the sociology of bodies and emotions, fire functions as a situated social experience and a generator of social pain, shaping the sensibilities of the affected population. The "emotional cores" identified by the author bear the marks of resignation, sadness, and helplessness, reflecting processes of lost agency and learned social tolerability in response to fires. Thus, fire is more than an environmental phenomenon; it is a force that naturalizes devastation and reveals the limits of collective action in contexts of ongoing crisis.

Francesco Della Puppa also contributes to this issue of RELACES by reconstructing the migratory trajectory of men from Bangladesh to Italy, framed within a global context of mobility and affect. Migration is understood here as an intra-family mechanism of redemption, where the success or failure of one member directly impacts the honor and symbolic capital of the entire lineage. The author presents the story of two brothers, through which migration can be seen as a reparative strategy for family respectability. It can also restore masculinity compromised by previous "failures," revealing the complex web of social expectations that shape transnational biographies.

Finally, this issue of the journal concludes with two book reviews that provide insightful critical reflections within this field of study, analyzing two publications released this year. First, María Ailén Carrizo offers a close reading of the book *Consumos, ensambles e itinerarios por armar*, compiled by Andrea Dettano and Florencia Chahbenderian and published by Ediciones CICCUS. This work emphasizes that consumption in the 21st century is not a purely rational act but a practice shaped by financialization

and indebtedness, which organize contemporary sensibilities—especially in contexts of precarity. Second, Camilo Agustín Martínez reviews *Política de las sensibilidades en una perspectiva global*, edited by Adrián Scribano and published by Routledge. This book invites readers to explore their own "social scars" as marks of time and memories in the present that reflect the structuring of contemporary society.

In this series of readings, the current edition of RELACES presents insightful analyses that highlight both common themes and unique aspects of how contemporary societies produce, preserve, and contest their ways of feeling, remembering, and inhabiting territories in crisis.

In conclusion, we thank the authors, the editorial board, the editorial team, and all those who have submitted manuscripts, accompanying us throughout the years of RELACES. We would like to remind you that the call for articles remains permanently open.

We must reiterate that, beginning with issue 15 of RELACES, we started publishing up to two articles in English per issue. As we have reminded you for some time, the entire Editorial Team and Editorial Board of RELACES believe it is essential to view each article in our journal as a node that enables us to continue along the path of dialogue and scientific/academic exchange. This is a social and political endeavor aimed at achieving a freer and more autonomous society. In this context, we wish to thank all those who trust us as a vehicle to facilitate this dialogue.

Hacia una sociología cognitiva de la memoria: símbolos, cuerpo, emociones y rituales de interacción

Towards a Cognitive Sociology of Memory: Symbols, Body, Emotions and Interaction Rituals

Ramos-Betancourt, Sebastián*

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
sebrambet@gmail.com

Resumen

Este artículo propone una teoría sociológica cognitiva de la memoria que articula el cuerpo, la emoción, el símbolo y los rituales de interacción como ejes de análisis. Partiendo del giro corporal y la cognición encarnada y extendida, se examina cómo los rituales de interacción generan símbolos cargados de energía emocional, los cuales actúan como artefactos epistémicos que organizan el recuerdo y el sentido. Se propone una sociología del símbolo desde Randall Collins y Norbert Elias, y se profundiza en la relación entre memoria, símbolo y cognición situada. Finalmente, se incorpora el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu para comprender cómo los acervos simbólicos ritualizados sedimentan disposiciones corporales duraderas, configurando una memoria social encarnada. La memoria es aquí entendida como una práctica socio-técnica, distribuida, relacional y corporalmente situada.

Palabras Claves: Memoria social; Cognición encarnada; Símbolos; Rituales de interacción; Habitus.

Abstract

This article proposes a cognitive sociological theory of memory that articulates the body, emotion, symbol, and interaction rituals as key axes of analysis. Drawing from the embodiment turn and the theories of embodied and extended cognition, it examines how interaction rituals generate symbols charged with emotional energy, which function as epistemic artifacts that organize memory and meaning. A sociology of the symbol is developed through the works of Randall Collins and Norbert Elias, and the relationship between memory, symbol, and situated cognition is explored in depth. Finally, Pierre Bourdieu's concept of *habitus* is incorporated to understand how ritualized symbolic repertoires sediment enduring embodied dispositions, shaping an embodied form of social memory. Here, memory is understood as a socio-technical, distributed, relational, and bodily situated practice.

Keywords: Social memory; Embodied cognition; Symbols; Interaction rituals; Habitus.

* Licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, ha recibido formación en neurociencias y cuenta con una Especialización en Psicología por la Universidad de Palermo. Desde 2022 se ha desempeñado como profesore adjunte en diversas materias y ha participado como ayudante de investigación en proyectos PAPIME, PAPIIT y SECIHTI. Sus áreas de interés incluyen la neurosociología del cuerpo, la identidad y las emociones. A su vez, se ha desempeñado como asistente de docencia e investigación en el CEIICH y en el Colegio de México. Actualmente es profesore ayudante del Área de Pensamiento Sociológico de la UAM-Azc, cofundador de la Red de Investigación y Creación sobre Cuerpos, Emociones y Sentidos (RICCES) y director del Laboratorio de Escritura Corporalectiva "Sománticas-lab" (Piso 16 - UNAM). ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-0211-1915>

Hacia una sociología cognitiva de la memoria: símbolos, cuerpo, emociones y rituales de interacción

Introducción

La sociología cognitiva es un subcampo de la sociología que se dedica a estudiar cómo se constituye el significado a través de los procesos sociales, es decir, en qué condiciones adquiere su status de concepto reificado o de representación social. A diferencia de otras ramas de las ciencias cognitivas, la sociología cognitiva analiza los factores sociales e interpersonales que posibilitan la cognición humana. Esta subrama de la sociología tiene sus raíces históricas en la sociología del conocimiento y en el constructivismo social.

Este artículo tiene como objetivo construir una articulación teórico-conceptual para pensar la memoria desde una perspectiva sociológica cognitiva, atendiendo a la relación entre símbolos, cuerpo, emociones y rituales de interacción. Para ello, se ponen en diálogo los aportes de la sociología cognitiva, la teoría sociológica de la memoria, la teoría del símbolo, la cognición encarnada y extendida, y la Teoría de los Rituales de Interacción. Más que proponer una teoría cerrada o totalizante de la memoria, el artículo busca sistematizar un marco analítico preliminar que permita comprender cómo los símbolos socialmente producidos, emocionalmente cargados y corporalmente sedimentados participan en la organización del recuerdo, la producción de sentido y la orientación de la acción social. Las semillas de esta subrama de la sociología se pueden encontrar en distintos autores y autoras clásicos, desde las representaciones colectivas de Émile Durkheim, pasando por el interaccionismo simbólico de George H. Mead y Charles Cooley, la sociología del conocimiento de Peter Berger y Thomas Luckmann hasta el análisis de los marcos de referencia de Erving Goffman.

La pertinencia de esta discusión radica en un vacío teórico específico: aunque la sociología de la

memoria ha mostrado que recordar es una práctica socialmente mediada, no siempre ha desarrollado con suficiente amplitud la dimensión corporal, afectiva y material de ese proceso. Por su parte, las ciencias cognitivas contemporáneas han insistido en el carácter encarnado, situado y extendido de la cognición, pero con frecuencia han dejado en segundo plano la constitución social, histórica y ritual de los símbolos que organizan la experiencia. A su vez, la Teoría de los Rituales de Interacción permite comprender cómo ciertos objetos, palabras, gestos o emblemas adquieren energía emocional y valor colectivo, aunque sus implicaciones para una teoría sociológica de la memoria permanecen todavía poco exploradas. Este artículo se ubica en ese cruce: busca pensar cómo los símbolos ritualizados devienen soportes socio-cognitivos de la memoria social.

La novedad de la propuesta consiste en articular tres desplazamientos conceptuales. Primero, se entiende el símbolo no sólo como signo interpretable o representación colectiva, sino como artefacto epistémico semiótico-material cargado de energía emocional. Segundo, se propone comprender la memoria no como archivo interno ni como simple reconstrucción discursiva del pasado, sino como una práctica socio-técnica, encarnada, extendida y situada. Tercero, se incorpora el concepto de *habitus* como una forma de memoria social incorporada, mediante la cual los acervos simbólicos producidos en cadenas de interacción se sedimentan en disposiciones corporales, afectivas y cognitivas duraderas. Desde esta articulación, recordar implica activar símbolos, cuerpos, emociones, objetos, tecnologías y marcos sociales en una misma ecología relacional.

Sin embargo, en este artículo se buscará interrelacionar los aportes teóricos de un grupo específico de autoras/es que convergen en una

posible teoría sociológica cognitiva (Karen Cerulo, 2019) de la memoria (Maurice Halbwachs, 2004) y el símbolo incorporado (Pierre Bourdieu, 2007, 2021; Randall Collins, 2009; Norbert Elias, 1994). A su vez, estos aportes teóricos se conectarán con otras ramas de las ciencias cognitivas y sociales en búsqueda de dar un sustento interdisciplinario a esta conjunción teórica (el *embodiment turn* y la cognición encarnada y expandida).

Así, en este artículo se propone un aporte teórico original al campo de los estudios sobre memoria, cuerpo y cognición al articular, desde una perspectiva sociológica, la teoría del símbolo con los giros contemporáneos hacia la cognición encarnada, extendida y situada. A diferencia de enfoques que comprenden la memoria como archivo mental, huella individual o mera representación lingüística, aquí se plantea que los símbolos no son solo signos interpretables, sino artefactos epistémicos semiótico-materiales cargados de energía emocional, constituidos a través de rituales sociales.

Esta propuesta permite reconceptualizar la memoria como una práctica socio-técnica y corporalmente distribuida, en la que cuerpo, afecto, tecnología y cultura se entrelazan en procesos de sedimentación simbólica. Al incorporar el concepto de *habitus* como una forma de memoria social encarnada, se ofrece una mirada que enlaza disposiciones prácticas, estructura social y sistemas cognitivos, abriendo nuevas posibilidades analíticas para comprender cómo se produce, conserva y actualiza el sentido en contextos interaccionales y simbólicos.

El argumento se desarrolla en cuatro momentos. En primer lugar, se presentan los puntos de partida epistemológicos de la propuesta: el giro corporal, la cognición encarnada y la cognición extendida. En segundo lugar, se elabora una sociología del símbolo a partir de Randall Collins y Norbert Elias, con el fin de mostrar cómo los símbolos se producen, circulan y estabilizan en procesos sociales cargados de afectividad. En tercer lugar, se vinculan estos aportes con la teoría sociológica de la memoria, especialmente a partir de Maurice Halbwachs, para reinterpretar los marcos sociales de la memoria como andamiajes simbólicos, corporales y materiales. Finalmente, se incorpora el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu para comprender cómo esos símbolos y marcos se sedimentan como memoria social encarnada.

Puntos de partida

Para comenzar, es pertinente aclarar dos perspectivas teórico-epistemológicas que guiarán la lectura de las teorías y autores mencionados: el giro corporal o *embodiment turn* y la cognición corporeizada/encarnada y expandida. En el primer caso, el giro hacia la corporeización o giro corporal es un cambio paradigmático interdisciplinario que pone al cuerpo vivido y experiencial en el foco de los análisis de los fenómenos y procesos socioculturales (Csordas y Olivas Hernández, 2021). Este giro pretende atender la experiencia encarnada, perceptual, afectiva y situada como forma primordial de estar en el mundo.

En los términos más básicos, la antropología del cuerpo entiende el cuerpo como un objeto, un objeto cultural o un objeto social, y el paradigma de la corporización entiende que el cuerpo es un sujeto, que es un sujeto de la experiencia. [...] no es 'el cuerpo' lo que nos interesa, es 'mi cuerpo' y 'tu cuerpo' y 'nuestros cuerpos' como entidades que respiran y viven y que son la base existencial del yo y de la cultura. (Csordas y Olivas Hernández, 2021, p. 342)

Por otro lado, la cognición encarnada es aquella rama de las ciencias cognitivas que se sirvió del *embodiment turn*. Es una perspectiva que rompe con el modelo tradicional cerebrocentrista de la mente, al afirmar que la cognición no se reduce a la actividad cerebral, en cambio, propone que los procesos cognitivos emergen de la interacción dinámica entre el cuerpo (incluyendo al cerebro) y el entorno, dado que la dimensión corporal no es sólo un factor sino un componente constitutivo de la cognición (Guevara Prieto y Domínguez Rojas, 2020). Así, la percepción, el pensamiento, el lenguaje y –lo que más nos atañe aquí– la memoria están ancladas en las experiencias corporales.

La cognición corporeizada se fundamenta en la idea de que lo mental es una forma de actividad que emerge de lo corporal. (...) La vida mental no es algo que le ocurre a un cerebro, es algo que le ocurre a un organismo en un entorno, en situación. La mente no es algo que se tiene, es algo que se hace. Y este 'hacer' depende radicalmente del cuerpo y de lo que se hace con él. (Restrepo, 2018, pp. 110-111)

De esta forma, al anclarse en el entorno, el vínculo con la cognición extendida es ampliamente

sugerente. La cognición extendida es una perspectiva en las ciencias cognitivas que igual parte de una crítica al cerebrocentrismo, parte de que la cognición se extiende al cuerpo y al entorno. Esta teoría tiene sus raíces en la propuesta de Andy Clark y David Chalmers (1998). en su artículo *The Extended Mind*. Según esta postura, las herramientas y artefactos “externos” podrían formar parte integral de los procesos cognitivos, es decir, la cognición humana se configura en la interacción dinámica entre el cerebro, el cuerpo completo y el entorno –con las tecnologías que en él se encuentran–.

... no sólo el procesamiento informacional tiene lugar *en* el mundo sino que además los estados mentales mismos están *en* el entorno del organismo, que la mente misma *se extiende* más allá de los estados internos al organismo y que el yo (el sí-mismo) tampoco se limita a lo que cae piel adentro. La identidad como agente cognitivo es tan híbrida, en un sentido que aclararemos, como la estructura del sistema cognitivo que procesa información. (Vega Encabo, 2005, p. 3)

Conviene precisar, además, la distinción operativa entre afectos y emociones que guía este trabajo. Por emociones se entienden aquí estados socio-culturalmente nombrados, interpretados y organizados en la interacción, tales como vergüenza, orgullo, entusiasmo, miedo o ira. Por afectos, en cambio, se alude a intensidades corporales, sensibles y relacionales que pueden anteceder, acompañar o exceder su codificación lingüística. Esta distinción no supone una separación tajante entre ambos planos, sino una diferencia analítica: las emociones permiten observar la inscripción social y simbólica de la experiencia sensible, mientras que los afectos remiten a la dimensión corporal e intensiva mediante la cual los vínculos, objetos y situaciones impactan en los cuerpos. En ese sentido, cuando el artículo habla de dimensión corpoafectiva se refiere precisamente a la articulación entre sensibilidad corporal, intensidad relacional y significación social.

Sociología del símbolo

Una vez aclarados los puntos de partida, resulta necesario construir el puente sociológico entre dichas perspectivas y una posible sociología cognitiva de la memoria: la sociología del símbolo. En este artículo, el símbolo se entiende como una unidad analítica privilegiada para observar cómo se organizan el pensamiento, la experiencia, la categorización, la memoria y la acción social. No se trata de reducir todos los procesos sociales al

símbolo, sino de mostrar que los símbolos condensan relaciones, afectos, significados y experiencias corporales que permiten a los sujetos orientarse en el mundo social. Desde esta perspectiva, los símbolos no son meras representaciones abstractas, sino dispositivos socialmente producidos que median entre cuerpo, interacción y memoria.

Para desarrollar mejor este esbozo de una sociología del símbolo que conduzca a una sociología de la memoria, será conveniente usar la Teoría de Rituales de Interacción (TRI) de Randall Collins (2009) y García Andrade (2022) como piso teórico desde la cual se erigirán los puentes con los demás autores y las subsiguientes propuestas conceptuales. Randall Collins formuló la TRI basándose en una teoría de los rituales de Durkheim y una perspectiva interaccional goffmaniana.

De Durkheim recupera la dinámica entre lo sacro y lo profano devenida de los rituales, junto con el concepto de efervescencia colectiva que Collins (2009) rescata para comprender los estados corpo-mentales manifestados durante la interacción social. De dicho planteamiento se sirve el concepto de energía emocional, noción que será desarrollada ampliamente más adelante. Por otro lado, de Goffman, Collins retoma la concepción de ritual¹ reinterpretada para ser aplicada a las dinámicas de la cotidianidad moderna, aquellas basadas en el individuo.

La TRI se basa en el *Modelo de Foco Común y de Consonancia Emocional* o, para efectos prácticos, el Modelo de Rituales de Interacción (Collins, 2009). El autor define el modelo basándose en dos grandes partes: los ingredientes del ritual y los efectos.

Figura I. Ritual de interacción Ver anexo

Según el modelo de Randall Collins (2009), un ritual de interacción se compone de diversos elementos que, al articularse entre sí, generan efectos sociales y emocionales en quienes participan. Los *ingredientes* fundamentales del ritual son:

- *Reunión colectiva o copresencia corporal*: Se refiere al encuentro físico de dos o más personas en un mismo lugar, de manera que sus presencias corporales se afectan mutuamente. Esta condición es esencial para la interacción directa y la sincronización emocional.
- *Demarcación frente a otros/as*: Implica el establecimiento de límites simbólicos de inclusión y exclusión. Define quiénes están dentro

1 Que a su vez ya es una concepción heredada de Durkheim.

del ritual y quiénes quedan fuera, reforzando la pertenencia grupal.

- *Foco de atención coincidente*: Es el punto o elemento donde los y las participantes concentran su atención de forma simultánea. Este foco común es reconocido intersubjetivamente, es decir, cada quien sabe que los y las demás también están enfocados en lo mismo, lo que genera un vínculo compartido.
- *Estado emocional compartido*: Quienes participan experimentan una misma emoción o estado anímico al vivir de forma colectiva una experiencia significativa. Este estado emocional común se refuerza con el foco de atención coincidente.

Existen además dos factores que, si bien no son ingredientes estructurales del ritual, pueden influir en su desarrollo:

- *Acción o suceso común*: Se trata de conductas o actos estereotipados del ritual que ayudan a consolidar el foco común de atención.
- *Estímulo emocional transitorio*: Es la emoción con la que los y las participantes llegan al encuentro ritual, la cual puede moldear la intensidad del estado emocional compartido que se genere.

Cuando los ingredientes anteriores se sincronizan, generan lo que Collins (2009) llama *efervescencia colectiva*, un fenómeno que da lugar a varios efectos sociales y afectivos clave, es decir, los *efectos del ritual*:

- *Solidaridad grupal*: Emergen sentimientos profundos de pertenencia y cohesión entre los participantes. Se fortalece la membresía grupal.
- *Energía emocional individual*: Cada participante experimenta sensaciones intensas de alegría, motivación, confianza y entusiasmo, derivadas del estado emocional colectivo.
- *Símbolos sagrados de relación social*: Son palabras, gestos, emblemas o íconos que representan al colectivo. Estos símbolos — también denominados “tótems” — están cargados de energía emocional, y su sacralización los convierte en objetos de respeto y protección. De ellos emana la distinción entre lo sagrado y lo profano.
- *Pautas de moralidad*: Se construyen asociaciones entre lo moralmente correcto y el respeto a los símbolos colectivos. Surge la necesidad de proteger y defender lo sagrado frente a posibles profanaciones.

- *Justa ira o ira justiciera*: Como efecto derivado de la sacralización de los símbolos y la solidaridad grupal, se activa una disposición emocional defensiva frente al ultraje o amenaza a los emblemas. Cuanto mayor es la energía emocional acumulada y la solidaridad lograda, más intensa será la defensa de los símbolos por parte del grupo.

Es decir, de la retroalimentación y consonancia rítmica de entre el Foco de Atención Coincidente y el Estado Emocional Compartido — aunado a la copresencia física y a la demarcación frente a otros— se puede generar efervescencia colectiva si el ritual es exitoso. Esto último generará ciertos efectos, entre ellos la *Energía Emocional (EE)* y los símbolos de relación social, o *símbolos* a secas. La energía emocional sería la dimensión individual de la solidaridad grupal, una especie de sensación corporal de motivación para la interacción, así se podría resumir la EE como “un conjunto de sensaciones sociocorporales que impulsan a las/los individuos a interactuar, pues éstas motivan su estado de ánimo, su entusiasmo para la interacción, la toma de decisiones, funciones cognitivas y su rol en las situaciones sociales” (Quezada Hernández y Ramos Betancourt, 2024, p. 126). En consonancia con esto, los símbolos, entonces, son productos de los rituales exitosos que resumen energía emocional en objetos que se quedan impregnados en la memoria de forma que representen algún significado asociado al ritual.

Ejemplificando, un balón deviene símbolo del deporte fútbol para determinada persona después de aprender a través de una serie de participaciones en rituales de interacción, que el balón forma parte de un partido de fútbol. De esta forma, el balón no solo deviene símbolo del deporte en sí, sino probablemente esté anclado a significados y emociones vinculadas a dichos rituales de interacción vividos. Es decir, el balón deviene símbolo, un símbolo que se entiende en una dimensión semiótico-material (Haraway, 1995, 2022) pues no es solo un ítem representacional sino corporeizado al tener vinculado al significado un componente afectivo-corporal.

El ejemplo del balón permite ilustrar de manera elemental este proceso, pero la misma lógica puede observarse en fenómenos sociales de mayor complejidad. En una marcha, por ejemplo, ciertos objetos (una bandera, un pañuelo, una consigna, una fotografía, una prenda o un cartel) pueden convertirse en símbolos ritualizados cuando son investidos de energía emocional a través de la

copresencia corporal, el foco común de atención y la consonancia afectiva entre participantes. Estos objetos no solo “representan” una causa o una identidad colectiva; también activan recuerdos de experiencias compartidas, duelos, luchas, violencias, demandas y formas de pertenencia. Así, un pañuelo o una consigna pueden operar como artefactos epistémicos y mnemónicos: organizan el sentido de la experiencia, permiten reconocer una historia común y orientan disposiciones prácticas hacia la acción colectiva. En estos casos, la memoria no aparece como una evocación individual del pasado, sino como una práctica corporal, afectiva y simbólicamente mediada.

Es decir, desde esta propuesta teórica se desprende una concepción del símbolo como una conjugación semiótico-material que resume significado con experiencia corpórea y que hace referencia a un ritual de interacción exitoso vivido. De esta forma, esta propuesta teórica es compatible con la cognición corporeizada y extendida al reconocer el papel del cuerpo (dimensión afectiva) en la actividad cognitiva que es representacional pero no sólo mental, sino también material y embebida del entorno.

Esto está implícito en la TRI que propuso Collins (2009) y se puede notar cuando estipula los cuatro niveles de operación de los rituales de interacción (RI):

1. Rituales de interacción propiamente dichos: donde se crean símbolos.
2. Rituales de interacción conversacionales: donde circulan los símbolos entre personas participantes del ritual de interacción.
3. Rituales de interacción del pensamiento: donde circulan símbolos de forma individual.
4. Rituales de interacción oníricos: la circulación de símbolos en los sueños.

Así, desde esta postura teórico-epistemológica, el pensamiento sería una actividad encarnada-emocional de circulación de símbolos socialmente adquiridos. Los símbolos devendrían extensiones de la cognición que circulan tanto interna como externamente. Esto es compatible con la hipótesis del exocerebro (Bartra, 2024; Hernández Cruz, 2023) o con lo que en otro lugar se ha llamado una órtesis simbólica (Ramos Betancourt, 2026), que a su vez corresponde con los artefactos epistémicos/cognitivos (Apud, 2014; Monterroza Ríos, 2017; Sabido Ramos, 2020; Sánchez López, 2016; Vega Encabo, 2005; Villagómez Reséndiz, 2017).

Ahora, es importante sostener que esta es una teoría sociológica del símbolo por lo que hay un papel fundamental de lo social en su constitución y regulación. Al ser conjunciones de interacciones (corpoafectivas y semióticas), los símbolos son metaestabilizaciones (Bardet, 2021) de significado socialmente regulados, es decir, compartidos y ordenados socialmente. Retomando el ejemplo anterior, para la persona que juega fútbol, el balón es símbolo de dicho deporte pero no es un significado individual sino socialmente compartido y socializado, es decir, mediado colectivamente por otras personas que también han sido socializadas en los mismos entornos interaccionales (nivel 1 de los RI) y conversacionales (nivel 2 de los RI).

Esto es aún más evidente con la teoría del símbolo de Norbert Elias (1994). En el corazón de su teoría, se encuentra una visión fuertemente sociológica del símbolo, que enfatiza su dimensión colectiva y convencional. Para Elias (1994), el símbolo lingüístico no nace del individuo, sino del grupo social que fija y transmite su significado. Esta perspectiva se opone a visiones individualistas o metafísicas que atribuyen al sujeto aislado la capacidad de crear sentido. Así, el símbolo sólo existe si es compartido y socialmente comprendido.

Según Elias, ni el conocimiento ni el lenguaje son posibles sin una sociedad que regule el funcionamiento y significado de las pautas sonoras, las palabras. Todo significado es social, y por tanto “lo que no está representado simbólicamente en el idioma de una comunidad lingüística no es conocido por sus miembros; no pueden comunicarse entre sí sobre ello”. La centralidad del lenguaje como creador de símbolos, como condición de la creación de conocimiento, de su comunicación a otros seres humanos, le confiere una cierta autonomía respecto a cualquier hablante particular. (García Álvarez, 2003, p. 226)

Otro aporte esencial de la teoría del símbolo de Elias (1994), es su carácter biosociocultural. El autor propone que los símbolos son pautas sonoras físicas, producidas por los órganos vocales, que han evolucionado junto con la especie humana. Esta definición rompe con el dualismo clásico que separa mente y cuerpo, naturaleza y cultura. Para Elias (1994), no hay ruptura entre lo biológico y lo social, sino una continuidad evolutiva. Esta postura relacional es compartida por la teoría implícita del símbolo de la TRI, que considera al pensamiento no como un proceso interno sino como una relación cuerpo-entorno (individuos socializadxs por participaciones

continuadas en rituales de interacción). Esta postura relacional es congruente con los puntos de partida descritos: el *embodiment turn* y las cogniciones corporeizadas y extendidas.

Ni el conocimiento ni el lenguaje son posibles sin una sociedad que regule el funcionamiento y significado de las pautas sonoras, las palabras. Todo significado es social, y por tanto lo que no está representado simbólicamente en el idioma de una comunidad lingüística no es conocido por sus miembros; no pueden comunicarse entre sí sobre ello. (Elias, 1994, p. 35)

De esta forma, Elias (1994) rescata la dimensión sociogenética del símbolo que implica que su existencia está condicionada por la historia de las relaciones humanas. Así, el lenguaje no surge de individuos aislados, sino de colectivos sociales que asignan significados de manera progresiva y acumulativa. Así, uno de los aportes más relevantes de Elias (1994) es considerar los símbolos como resultado de una "síntesis progresiva", un proceso mediante el cual los conceptos llevan rastros de etapas previas del desarrollo cultural. Esta noción permite entender los símbolos como herramientas que condensan y canalizan el conocimiento social.

Sintetizando, los puentes entre Collins (2009) y Elias (1994) son que los símbolos funcionan como condensaciones convencionales de significado socialmente estabilizado y progresivo que va asociando acumulativamente historia semiótica en palabras y otros símbolos. Esto se encuentra complejizado al tomar en cuenta la dimensión biopsicosociocultural del símbolo como una construcción compleja y relacional que no es sólo representacional sino también es un fenómeno corporal (Cerulo, 2019).

Hacia una sociología cognitiva de la memoria

La teoría de la cognición corporeizada, tal como la desarrolla Karen A. Cerulo (2019), permite fortalecer la comprensión del símbolo como unidad semiótico-material (Haraway, 1995, 2022) profundamente anclada en la experiencia corporal. En sintonía con lo que se ha planteado aquí desde la Teoría de los Rituales de Interacción (TRI) de Collins (2009) y la propuesta biosociocultural de Elias (1994), la perspectiva de Cerulo (2019) enfatiza que la cognición, la percepción y el recuerdo no son procesos internos desvinculados del cuerpo, sino que emergen de la interacción entre sistemas neuronales, sensoriomotores y entornos socioculturales.

Esta visión complementa y amplía la idea de los símbolos como condensaciones de energía emocional y sentido corporalmente experimentado: no sólo son productos de rituales exitosos, sino también herramientas encarnadas para el recuerdo, la clasificación y la actuación social. Desde esta perspectiva, la memoria no puede concebirse como un almacén interno ni como un archivo representacional autónomo, sino como una forma de revivencia corporal que activa patrones sensoriales y afectivos previos. Cerulo (2019) lo muestra con claridad al analizar el fenómeno de la *embodied simulation*, donde recordar un olor, una textura o una emoción implica reactivar las zonas del cerebro implicadas en la experiencia original, produciendo "ecos atenuados" de vivencias pasadas:

Tests of the embodied simulation hypothesis show that most of us not only picture these experiences—we feel them. We taste the flavor and texture of chocolate or nuts even though we are not now eating them. We sense the sun's heat on our skin even though it may be winter. We feel the jolt of a swerving car even though we are safely seated at our desk. We feel our mother's presence and the good (or bad) way her scent made us feel. In each example, we use past experience to consciously, even intentionally, create a powerful mental image—one that we can re-experience. But perhaps the most important part of this discovery lies here. "Embodied simulation makes use of the same parts of the brain that are dedicated to directly interacting with the world. ... simulation creates echoes in our brains of previous experiences, attenuated resonances of brain patterns that were active during previous perceptual and motor experience (Bergen 2012, p. 14)". (Cerulo, 2019, p. 9)²

2 "Las pruebas empíricas de la hipótesis de la simulación corporeizada muestran que la mayoría de nosotros no solo imaginamos estas experiencias: las sentimos. Saboreamos el gusto y la textura del chocolate o de los frutos secos, aun cuando no los estemos comiendo en ese momento. Percibimos el calor del sol sobre nuestra piel, aunque sea invierno. Sentimos el sobresalto de un coche que da un volantazo, incluso estando sentados de forma segura frente al escritorio. Sentimos la presencia de nuestra madre y la forma en que su aroma nos hacía sentir, ya sea agradable o desagradable. En cada uno de estos ejemplos, recurrimos a experiencias pasadas para crear conscientemente, incluso de forma intencional, una imagen mental poderosa—una que podemos volver a experimentar. Pero quizá lo más importante de este hallazgo radique aquí: 'La simulación corporeizada utiliza las mismas partes del cerebro que están dedicadas a interactuar directamente con el mundo. [...] La simulación crea ecos en nuestro cerebro de experiencias previas, resonancias atenuadas de patrones cerebrales que estuvieron activos durante experiencias perceptuales y motoras

En este marco, puede afirmarse que los símbolos no sólo condensan energía emocional, sino que también operan como portales de memoria corporeizada. De ahí que pensar, recordar y sentir sean actos indisolublemente entrelazados. Esta propuesta no niega el papel del lenguaje o de la representación, pero los reconduce a su raíz corporal. Así, una sociología cognitiva de la memoria debe recuperar la experiencia sensible, emocional y ritualizada que antecede a toda sedimentación simbólica, para comprender cómo la memoria se hace cuerpo, cómo el cuerpo recuerda y cómo los símbolos actúan como andamiajes sociales de esa memoria encarnada.

Ahora ¿cómo clarificar aún más el vínculo con la memoria? Primero resulta importante rescatar los aportes centrales de la teoría sociológica de la memoria y los marcos sociales de Maurice Halbwachs (2004). Así, me uno a la relectura del trabajo de Halbwachs (2004), como la que propone Pablo Colacrai (2010), que permite ampliar las bases de una sociología cognitiva de la memoria al destacar tanto sus aciertos como sus límites.

Halbwachs (2004) inauguró la idea de que la memoria es una reconstrucción socialmente mediada, sostenida por lo que denominó “*marcos sociales de la memoria*”, es decir, estructuras colectivas como el lenguaje, el espacio y el tiempo que orientan y estabilizan los recuerdos (Rivaud Delgado, 2011). Esta propuesta rompe con el individualismo metodológico, al afirmar que no recordamos como sujetos aislados, sino como miembros de grupos que nos ofrecen esquemas para recuperar el pasado.

Cuando la posibilidad de un individuo de acceder a un recuerdo depende del grupo en el que se inserta, aparece el asunto de definir, dentro de la problemática de la memoria, un tópico clásico de la sociología: la relación entre individuo y sociedad. Es decir, saber si el sujeto de atribución de los recuerdos será un sujeto colectivo o individual. La respuesta de Halbwachs no se terminó de definir hacia un sujeto colectivo, más bien propuso una salida intermedia. Dejó del lado de los individuos la facultad de alojar las marcas del pasado (las huellas en el sentido platónico); pero los imposibilitó de ejercer la acción del recuerdo; buscar una imagen del pasado y traerla al presente —lo que en Aristóteles era llamado anamnesis— es una tarea que sólo puede hacerse a través de los marcos y estos marcos son sociales

por definición. El sujeto individual permanece así como poseedor de sus recuerdos, es una suerte de “almacén” ... (Colacrai, 2010, p. 67)

Así, los marcos sociales de la memoria aparecen como estructuras simbólicas colectivas que organizan, estabilizan y condicionan lo que puede ser recordado por los individuos dentro de un grupo. Según Maurice Halbwachs (2004), la memoria no es una capacidad puramente individual, sino que depende de contextos sociales compartidos — como el lenguaje, el espacio, el tiempo y los códigos culturales— que funcionan como andamiajes colectivos para rememorar. Estos marcos no sólo orientan qué se recuerda, sino también cómo se recuerda, modelando activamente la forma en que el pasado es interpretado en el presente.

Estos marcos colectivos de la memoria —nos dice— no son simples formas vacías donde los recuerdos que vienen de otras partes se encajarían como en un ajuste de piezas; todo lo contrario, estos marcos son —precisamente— los instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad. (Halbwachs, 2004, como se citó en Colacrai, 2010, p. 10)

Desde una perspectiva de cognición corporeizada y extendida, estos marcos pueden ser reinterpretados no como estructuras inmutables, sino como andamiajes simbólicos y materiales que emergen de prácticas corporales compartidas. Los rituales de interacción —como lo propone Collins (2009)— producen no solo símbolos cargados de energía emocional, sino también marcos sensibles para la memoria. Así, un símbolo no actúa únicamente como una representación abstracta, sino como una condensación de experiencia corpórea, afectiva e interpersonal. En lugar de concebir los marcos como moldes fijos que se imponen desde la sociedad, podemos pensarlos como soportes dinámicos que emergen de la sincronización rítmica entre cuerpo, entorno y otros cuerpos. Esta visión permite superar la rigidez estructural de Halbwachs (2004) y abrir la memoria a su dimensión encarnada, fluida y situada.

En este marco, la noción de símbolo adquiere un rol central como operador cognitivo y dispositivo mnemónico. Como sugiere Elias (1994), el símbolo no nace del individuo, sino que se sedimenta socialmente, a través de prácticas lingüísticas y rituales que modelan la experiencia y el conocimiento. Pero a diferencia del enfoque halbwachiano clásico, esta concepción relacional del símbolo reconoce que

anteriores’ (Bergen, 2012, p. 14).” (Cerulo, 2019, p. 9) [traducción propia].

la memoria no es solo “activada” desde afuera por marcos colectivos, sino que también se hace cuerpo en cada práctica significativa. Por eso, los símbolos generados en rituales exitosos —como el balón en el ejemplo trabajado— funcionan como interfaces entre el pasado vivido y el presente rememorado. Así, la memoria se configura como una acción corporalmente situada que articula pasado, emoción y símbolo en un mismo acto de sentido.

¿Cómo se conectaría esta perspectiva con la cognición extendida? La teoría de la cognición extendida, formulada por Clark y Chalmers (1998), sostiene que la mente no se reduce al cerebro, sino que se extiende a través de las herramientas, dispositivos y entornos con los que interactuamos. En este sentido, los símbolos sociales y los marcos de memoria pueden entenderse como *tecnologías cognitivas* externas que forman parte constitutiva de los procesos de recordar, pensar y decidir. Desde esta perspectiva, los marcos sociales de la memoria halbwachsianos no son solo estructuras culturales abstractas, sino artefactos epistémicos (Apud, 2014; Sánchez López, 2016; Vega Encabo, 2005) que extienden la cognición individual hacia el mundo social compartido.

Los organismos cognitivos están inmersos en un rico y complejo entorno informacional al cual están conectados mediante aparatos que permiten extraer información a partir de regularidades estables. [...] Algunos organismos forrajea información, en la medida en que no sólo están sintonizados con las regularidades sino que reconocen la naturaleza informacional de las mismas. En esa medida también son capaces de manipular la información y crear un entorno cognitivo (o un nicho) en el que llevar a cabo sus tareas. (Vega Encabo, 2005, p. 18)

Recordar, en este sentido, no ocurre únicamente “dentro” de un sujeto, sino que involucra sistemas simbólicos situados fuera del cuerpo —lenguaje, objetos, textos, gestos, ritos— que permiten activar, organizar y actualizar los recuerdos. Así, los símbolos devienen artefactos epistémicos, que son elementos externos —material, simbólico o tecnológico— que forman parte activa de los procesos de conocimiento y que contribuye a la organización, manipulación o representación de información. No es meramente un instrumento auxiliar, sino un componente constitutivo del sistema cognitivo, al integrarse funcionalmente con las capacidades mentales del sujeto. En el marco de la cognición extendida, los artefactos epistémicos no

solo permiten recordar o razonar mejor, sino que transforman la manera misma en que se conoce.

Somos seres básicamente transformadores. Dependemos del éxito de nuestras acciones y de su control. Una parte fundamental del repertorio de acciones humanas es de tipo *epistémico*: algunas transformaciones están “diseñadas”, planificadas, para la modificación de la estructura informacional de nuestro entorno, para un mejor aprovechamiento informacional, para forrajea la información, en definitiva, para mejorar eficientemente la extracción y uso de información. Algunas prácticas de transformación se plasman en *artefactos*, estructuras funcionales estables insertas en determinadas actividades. También podemos identificar artefactos que forman parte de actividades de transformación informacional: estos artefactos son de tipo cognitivo o, si se quiere, epistémico. Básicamente, los artefactos cognitivos han de hacer *disponible* la información, por eso han de servir para que los agentes cognitivos gestionen el modo en que están sintonizados con regularidades informacionales. Crear un artefacto cognitivo requiere un control no sólo de las regularidades sino también del modo en cómo el agente sintoniza con ellas. Requiere una transformación sobre *sí mismo* reordenar el espacio de accesos informacionales que están a su alcance. Es una forma *funcionalmente* diferente de explotar la información. Como el resto de artefactos, están caracterizados por su función: básicamente los artefactos cognitivos tienen una función informacional que, característicamente, se manifiesta como aprovechamiento representacional. (Vega Encabo, 2005, p. 23)

Esta concepción permite compatibilizar a los símbolos como artefactos epistémicos: extensiones semiótico-materiales (Haraway, 1995, 2022) del cuerpo que condensan energía emocional y memoria colectiva. Si un objeto como un balón o una prenda tiene la capacidad de evocar emociones, identidades, eventos pasados y disposiciones para la acción, entonces ese símbolo no es sólo un “signo”, sino un soporte cognitivo externo que participa activamente en la constitución de estados mentales.

Desde este enfoque, los rituales de interacción no sólo producen emociones compartidas, sino también matrices simbólicas que, una vez estabilizadas, se convierten en dispositivos externo-interno de memoria. Así, cada símbolo ritualizado funciona como una interfaz entre el cuerpo vivido (Ferrada-Sullivan, 2019; Foschi, 2013; García, 2018;

González y Jiménez Távira, 2001; Merleau-Ponty, 1993) y el entorno sociocultural, al tiempo que ancla procesos mentales en prácticas y objetos situados.

... la “experiencia” es vivida de modo subjetivo y es culturalmente compartida y compartible. Es la agencia humana, la que activa el pasado, corporizado en los contenidos culturales (discursos en un sentido amplio). La memoria, entonces, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan “materializar” estos sentidos del pasado en diversos productos culturales, que son concebidos como, o que se convierten en, *vehículos de la memoria*. Tales como libros, museos, monumentos, películas o textos de historia. También se manifiestan en actuaciones y expresiones que, antes que re-presentar el pasado, lo incorporan performativamente ... (Jelin, 2021, pp. 57-58)

De este modo, la cognición extendida en consonancia con la sociología de la memoria, permiten superar las limitaciones del modelo halbwachsiano, que concibe los marcos sociales como estructuras colectivas relativamente estables pero dadas de antemano (Halbwachs, 2004). En cambio, desde una sociología cognitiva situada, los marcos son co-construidos, mantenidos y transformados por sujetos que interactúan con símbolos, tecnologías y cuerpos en red.

Esta visión hace posible pensar que la memoria colectiva no sólo “moldea” al individuo, sino que emerge de una ecología de prácticas en las que se entrelazan cuerpos, afectos, objetos, narrativas e instituciones (todos ellos comprendidos como símbolos de distinta constitución, pero como símbolos, al fin y al cabo). El pensamiento y el recuerdo son entonces actividades que transcurren en sistemas distribuidos, donde las dinámicas sociales y materiales amplían la mente más allá de los límites biológicos del organismo, descansando en una hibridación cuerpo-mente-entorno, todo desde la capacidad de aprendizaje y asociación simbólica.

En suma, la articulación entre los aportes de Halbwachs (2004), la crítica de Colacrai (2010) y la teoría de la cognición extendida permite conceptualizar la memoria como una práctica socio-técnica encarnada. Esto implica que recordar no es solo traer al presente una imagen del pasado, sino activar un conjunto de disposiciones, símbolos, afectos y tecnologías sociales que permiten experimentar de nuevo lo vivido. Los símbolos, en tanto portadores de memoria y sentido colectivo,

devienen nodos de una red cognitiva distribuida que integra cuerpo, entorno y colectividad. Así, la sociología cognitiva de la memoria se consolida como una perspectiva capaz de pensar la producción del sentido no sólo en términos sociales o cerebrales, sino en clave ecológica y relacional.

De esta forma, la memoria se revela como una capacidad de asociación pasado-presente (organización del recuerdo a través de marcos sociales) de símbolos cargados en interacciones, de forma que haya un proceso de síntesis que vincule símbolos obtenidos y aprehendidos en distintos rituales de interacción y que vayan generando aprendizajes asociativos entre ellos, es decir, acervos simbólicos originados en socializaciones particulares, pero socialmente producidas. Estos acervos simbólicos funcionan como esquemas (Piaget, 2016) que asimilan (interiorizan en esquemas nuevos) o acoplan (acomodan a esquemas previos) los símbolos percibidos en el entorno.

Este marco teórico puede abrir líneas de observación empírica en diversos fenómenos sociales. Por ejemplo, permitiría analizar cómo las marchas y movilizaciones sociales producen símbolos que condensan memorias colectivas en disputa; cómo los memoriales de víctimas transforman objetos, nombres e imágenes en soportes afectivos de recuerdo público; cómo las fotografías familiares organizan narrativas de parentesco, pertenencia y duelo; o cómo los archivos digitales, *hashtags* y publicaciones en redes sociales funcionan como tecnologías extendidas de memoria colectiva. En todos estos casos, la pregunta sociológica no sería únicamente qué se recuerda, sino mediante qué símbolos, cuerpos, emociones, rituales y artefactos se vuelve posible recordar.

Memoria incorporada: el *habitus*

Una articulación clave que fortalece esta propuesta teórica es la incorporación del concepto de *habitus* desarrollado por Pierre Bourdieu (2007, 2021) y Bourdieu y Wacquant (2008). En su concepción, el *habitus* es un sistema de disposiciones incorporadas, históricamente estructuradas por las condiciones sociales de existencia, que orientan la percepción, la acción y la clasificación del mundo social (Bourdieu y Wacquant, 2008). Lejos de tratarse de un conjunto de normas explícitas o de una conciencia reflexiva, el *habitus* opera como una memoria social inscrita en el cuerpo, como una forma de pasado que sobrevive en el presente bajo la forma de tendencias prácticas, afectivas y perceptivas.

Esta noción permite comprender cómo los símbolos que emergen de los rituales de interacción no solo condensan energía emocional y sentido colectivo, sino que también sedimentan disposiciones duraderas que estructuran el modo en que los individuos recuerdan, sienten y actúan.

Por lo tanto, los acervos simbólicos que se conjugan como aprendizajes asociativos y constructivos entre símbolos adquiridos en una cadena ritual de interacción (Collins, 2009) se convierten en los capitales de Bourdieu (2007), que son todo recurso acumulado en el tiempo que puede ser utilizado para obtener beneficios en un campo social determinado.

Desde esta perspectiva, los símbolos no son únicamente productos efímeros de interacciones rituales exitosas, sino que pueden transformarse en anclajes duraderos de disposiciones incorporadas. El balón, retomando el ejemplo trabajado, no solo activa recuerdos episódicos vinculados a prácticas futbolísticas pasadas, sino que puede devenir un operador disposicional que orienta la práctica, la emoción y la identificación futura con ese universo simbólico. Es decir, los símbolos pueden transformarse en vectores de incorporación del mundo social, en tanto marcan el cuerpo y configuran esquemas de percepción y acción que se reaplican en contextos distintos. En este sentido, el *habitus* puede ser pensado como una matriz mnemónica encarnada que condensa los efectos a largo plazo de las prácticas simbólicas y afectivas vividas. Según Bourdieu (2007) el *habitus* es un

[s]istema de disposiciones duraderas y transferibles, *estructuras estructuradas* predisuestas a funcionar como *estructuras estructurantes*, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente 'reguladas' y 'regulares' sin ser para nada el producto de las obediencias a determinadas reglas, y por todo ello, colectivamente orquestada sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (p. 86)

Esta lectura también permite complejizar el concepto de *marcos sociales de la memoria*

propuesto por Halbwachs (2004), al introducir una dimensión práctica y disposicional que no estaba plenamente desarrollada en su teoría. Si bien Halbwachs (2004) muestra cómo la memoria es estructurada por condiciones sociales compartidas, el *habitus* permite entender cómo esas condiciones se inscriben en los cuerpos de los agentes bajo la forma de esquemas de acción y sensibilidad. Así, los marcos no solo funcionan como estructuras externas que orientan el recuerdo, sino también como disposiciones corporales que reactivan pasados socializados y prefiguran futuros posibles. Esto dialoga profundamente con la perspectiva de la cognición encarnada y extendida, al mostrar que los cuerpos no solo recuerdan, sino que lo hacen según un aprendizaje simbólico acumulativo que moldea su apertura al mundo.

En suma, integrar el concepto de *habitus* en esta teoría sociológica cognitiva de la memoria permite trazar un puente robusto entre cuerpo, símbolo, práctica y duración social. El *habitus* opera como una forma de memoria social encarnada, que transforma los rituales vividos en esquemas duraderos de orientación en el mundo. Lejos de contradecir las nociones de cognición extendida o de artefactos epistémicos, esta incorporación muestra que la mente no solo se extiende hacia los objetos y tecnologías del entorno, sino también hacia las prácticas socialmente adquiridas que habitan el cuerpo. Así, el *habitus* funciona como una forma de cognición histórica, donde los símbolos internalizados se articulan con disposiciones afectivas y cognitivas que estructuran la experiencia del presente y la evocación del pasado.

Conclusión

Este artículo propuso una articulación teórico-conceptual para pensar la memoria desde una sociología cognitiva atenta al cuerpo, los símbolos, las emociones y los rituales de interacción. A partir del diálogo entre la Teoría de los Rituales de Interacción de Randall Collins (2009), la teoría del símbolo de Norbert Elias (1994), los marcos sociales de la memoria de Maurice Halbwachs (2004), la cognición encarnada y extendida, y el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu (2007), se sostuvo que recordar no es una operación puramente interna ni exclusivamente representacional. La memoria puede entenderse, más bien, como una práctica socio-técnica, distribuida, relacional y corporalmente situada.

El vacío que esta propuesta busca atender se ubica precisamente en la separación analítica entre memoria social, símbolo, cuerpo y cognición. Mientras ciertas aproximaciones sociológicas han privilegiado los marcos colectivos, las narrativas o las instituciones de la memoria, y algunas perspectivas cognitivas han subrayado el papel del cuerpo y del entorno, aquí se propuso una vía de articulación entre ambas discusiones. La memoria social no solo depende de marcos compartidos de interpretación, sino también de símbolos emocionalmente cargados, objetos materiales, prácticas rituales y disposiciones corporales que hacen posible actualizar el pasado en situaciones presentes.

La contribución central del artículo consiste en redefinir el símbolo como un artefacto epistémico semiótico-material, una unidad dotada de densidad afectiva que condensa significado, energía emocional y experiencia corporal, producto de rituales sociales que articulan cuerpo, emoción y atención. Lejos de ser entidades abstractas o meros signos que remiten a algo ausente, los símbolos ritualizados devienen soportes activos de memoria y orientación práctica: extensiones externas de la cognición que permiten organizar el pensamiento, sostener la memoria y orientar la acción. Al circular en cadenas de interacción, estabilizan experiencias, producen pertenencias, organizan recuerdos y sedimentan disposiciones. Por ello, recordar no es sólo recuperar representaciones pasadas, sino reactivar esquemas sensoriales, disposiciones encarnadas y anclajes sociales que constituyen acervos simbólicos disponibles en la experiencia; y la memoria puede comprenderse como una ecología relacional donde intervienen cuerpos, afectos, objetos, lenguajes, tecnologías e instituciones.

La incorporación del concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu (2007) enriqueció esta perspectiva al introducir una dimensión histórica y disposicional del símbolo, entendiendo que la sedimentación de prácticas repetidas genera estructuras incorporadas que actúan como memorias duraderas del cuerpo socializado. El *habitus* permite comprender cómo los símbolos internalizados en contextos rituales se transforman en esquemas de percepción, acción y sensibilidad que estructuran la experiencia, habilitando una continuidad práctica entre pasado, presente y futuro. Con ello, se consolidó la idea de que la memoria no sólo se inscribe en el entorno o en el lenguaje, sino también en los cuerpos que actúan y recuerdan.

En suma, una sociología cognitiva de la memoria permite repensar la relación entre mente, cuerpo y sociedad más allá de las dicotomías entre interioridad y exterioridad, individuo y colectivo, representación y materialidad. Recordar implica activar una red de mediaciones donde los símbolos no solo significan, sino que afectan, orientan, sedimentan y reactivan experiencias. De este modo, la memoria se configura como una práctica encarnada y extendida: ocurre en los cuerpos, pero también entre cuerpos; se apoya en objetos, pero también en disposiciones; depende de marcos sociales, pero también de emociones, rituales y tecnologías. Esta perspectiva ofrece una base teórica para estudiar cómo las sociedades producen, conservan y disputan sus formas de recordar.

Referencias bibliográficas

- Apud, I. (2014). ¿La mente se extiende a través de los artefactos? Algunas cuestiones sobre el concepto de cognición distribuida aplicado a la interacción mente-tecnología. *Revista de Filosofía*, 39(1), 137–161.
- Bardet, M. (2021). *Perder la cara* (1a ed.). Cactus.
- Bartra, R. (2024). *Antropología del cerebro* (1a ed.). Grano de Sal.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico* (1a ed.). Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2021). *La dominación masculina* (14a ed.). Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva* (2a ed.). Siglo XXI.
- Cerulo, K. A. (2019). Embodied Cognition: Sociology's role in bridging mind, brain, and body. En W. H. Brekhus y G. Ignatow (Eds.), *The Oxford Handbook of Cognitive Sociology* (1a ed., pp. 81–100). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190273385.013.5>
- Clark, A., y Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58(1), 7–19. <https://doi.org/10.1093/analysis/58.1.7>
- Colacrai, P. (2010). Releyendo a Maurice Halbwachs. Una revisión del concepto de memoria colectiva. *La Trama de la Comunicación*, 14, 63–73.
- Collins, R. (2009). *Cadenas Rituales de Interacción* (1a ed.). Anthropos Editorial.
- Csordas, T. y Olivas Hernández, O. L. (2021). Una mirada retrospectiva y nuevas reflexiones sobre los procesos de embodiment como

- paradigma y orientación metodológica para la Antropología. *Encartes*, 4(7), 337–356. <https://doi.org/10.29340/en.v4n7.233>
- Elias, N. (1994). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural* (1a ed.). Ediciones Península.
- Ferrada-Sullivan, J. (2019). Sobre la noción de cuerpo en Maurice Merleau-Ponty. *Cinta moebio*, 65, 159–166.
- Foschi, M. L. (2013). Merleau-Ponty: El cuerpo como apertura al mundo teatral. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 43, 11–48.
- García, E. A. (2018). Desbordes y excedencia del cuerpo vivido respecto del esquema corporal en la fenomenología de M. Merleau-Ponty. *EIDOS*, 28, 305–333.
- García Álvarez, C. (2003). La teoría del símbolo de Norbert Elias y su aplicación a la Historia del Arte. *De Arte*, 2, 225–231.
- García Andrade, A. (2022). *Randall Collins. La indagación de las emociones en los rituales de interacción* (1a ed.). Universidad Autónoma Metropolitana.
- González, R. A. y Jiménez Tavira, G. (2001). Fenomenología del entrecruce del cuerpo y el mundo en Merleau-Ponty. *Ideas y valores*, 145(Abril), 113-130.
- Guevara Prieto, D. M. y Domínguez Rojas, A. L. (2020). Cognición, cuerpo y mundo: El aprendizaje desde la teoría enactiva. En *Pensamiento educativo: Cognición, prácticas pedagógicas e interacciones* (1a ed., pp. 65-99). Universidad Católica de Pereira.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria* (1a ed.). Anthropos Editorial.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Haraway, D. J. (2022). *Las promesas de los monstruos: Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inadaptables* (1a edición argentina). Holobionte Ediciones.
- Hernández Cruz, M. L. (2023). El lenguaje como acoplamiento entre mente, cuerpo y entorno en los modelos de la cognición extendida y el exocerebro. *Acta Sociológica*, 91, 135–156.
- Jelin, E. (2021). *Los trabajos de la memoria* (1a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (1a ed.). Planeta-De Agostini.
- Monterroza Ríos, Á. (2017). Una revisión crítica a la Teoría del Actor-Red para el estudio de los artefactos. *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad*, 9(17), 49–62.
- Piaget, J. (2016). *La formación del símbolo en el niño: Imitación, juego y sueño. Imagen y representación* (2a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Quezada Hernández, L. V. y Ramos Betancourt, S. (2024). Tres debates en torno a las Sociologías de la Acción Racional. En *Teoría del intercambio y acción racional. Materiales para su enseñanza-aprendizaje en sociología* (1a ed., pp. 113-127). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramos Betancourt, S. (2026). *SOCIODINÁMICA DEL CUERPO MÁS ALLÁ DEL CUERPO: Sománticas identitarias, órtesis simbólicas, performances y tecnologías sociodigitales* [Tesis de Licenciatura]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Restrepo, J. E. (2018). Cognición corporeizada, situada y extendida: Una revisión sistemática. *Revista Katharsis*, 26, 106–130.
- Rivaud Delgado, F. (2011). El hacer social del pasado: Apuntes para una sociología de la memoria. *Revista de Investigación Social*, 8(13), 9–29.
- Sabido Ramos, O. (2020). Sentidos, emociones y artefactos: Abordajes relacionales. Introducción. *Digithum*, 25, 1–10. <https://doi.org/10.7238/d.v0i25.3236>
- Sánchez López, B. P. (17 de noviembre de 2016). *Artefactos epistémicos y seres híbridos* [Ponencia]. Coloquio Estudiantil sobre Filosofía de la Tecnología. https://www.researchgate.net/publication/310441825_Artefactos_epistemicos_y_seres_hibridos
- Vega Encabo, J. (2005). Mentes híbridas: Cognición, representaciones externas y artefactos epistémicos. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, (número especial), 1-36.
- Villagómez Reséndiz, R. (2017). Materiales y artefactos como affordances. *Revista CTS*, 12(34), 251–264.

Anexo

Figura I. Ritual de interacción



Fuente: Collins, 2009, p. 72.

Citado. Ramos-Betancourt, Sebastián (2026) "Hacia una sociología cognitiva de la memoria: símbolos, cuerpo, emociones y rituales de interacción" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°51. Año 18. Agosto-Noviembre 2026. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 8-21. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/770>

Plazos. Recibido: 13/06/2025. Aceptado: 18/06/2026.

Suspensión activa: microepisodios afectivos en la experiencia de correr por la ciudad

Active suspension: affective micro-episodes in the experience of running through the city

Salazar-Puga, Sarahi*

Universidad de Guadalajara, México.

sarahi.salazar2553@alumnos.udg.mx

Resumen

Este artículo propone la categoría de suspensión activa para analizar microepisodios en los que, al correr por la ciudad, un corte del ritmo reorganiza atención, afecto y relación práctica con el entorno sin detener el movimiento. A partir de una autoetnografía situada y de la lectura analítica de dos escenas urbanas ordinarias, se delimita la categoría frente a la distracción, la pausa, la deriva y la atención plena. Asimismo, se desarrolla una escalera conceptual —epojé cinestésica, break rítmico, affordance, afecto y resonancia/disonancia— como protocolo de lectura de estos episodios. El artículo sostiene que la suspensión activa no nombra una experiencia universal del cuerpo urbano, sino una posibilidad situada, socialmente distribuida y útil para pensar la dimensión sensible de la movilidad en contextos urbanos latinoamericanos.

Palabras claves: Cuerpo; Afectos; Ciudad; Movilidad Urbana; Suspensión Activa.

Abstract

This article proposes the category of active suspension to analyze micro-episodes in which, while running in the city, a rhythmic cut reorganizes attention, affect, and the practical relation to the environment without stopping movement. Based on situated autoethnography and the analytical reading of two ordinary urban scenes, the article distinguishes this category from distraction, pause, drift, and mindfulness. It also develops a conceptual ladder —kinesthetic epoché, rhythmic break, affordance, affect, and resonance/dissonance— as a reading protocol for these episodes. The article argues that active suspension does not name a universal experience of the urban body, but a situated and socially distributed possibility that helps to think through the sensible dimension of mobility in Latin American urban contexts.

Keywords: Body; Affects; City; Urban Mobility; Active Suspension.

* Doctorando en Ciudad, Territorio y Sustentabilidad por la Universidad de Guadalajara. Líneas de investigación: corporalidad, experiencia urbana, movilidad urbana y prácticas urbanas. ORCID: <http://orcid.org/0009-0004-4351-6450>

Suspensión activa: microepisodios afectivos en la experiencia de correr por la ciudad

1. Introducción¹

Aun con la obscuridad inundando las calles, el cuerpo encuentra una cadencia suficiente para sostener el trote; la respiración comienza a acompasarse y la ciudad parece deslizarse como fondo, sin exigir demasiado. De pronto algo sucede. Antes del cruce de una avenida, un frenado brusco irrumpe con un chirrido metálico. El sonido no solo corta el ambiente: atraviesa el pecho, altera el compás cardíaco y vuelve extraña, por un instante, la continuidad del movimiento. El cuerpo no se detiene, pero algo cambia. La calle deja de ser un simple trayecto y se convierte en un campo tenso de atención, riesgo y reajuste. Más adelante, otra escena: una fachada familiar, apenas alcanzada por los primeros destellos del día, reorganiza la percepción del entorno y desarma la fatiga muscular. En ambos casos, el correr continúa, pero la relación entre cuerpo y ciudad ya no es la misma.

Este artículo parte de esos microepisodios para formular una pregunta acotada: ¿qué ocurre cuando, en medio del desplazamiento, un corte en la continuidad perceptiva reorganiza de manera densa la atención, el afecto y la legibilidad práctica del entorno?

En las ciudades contemporáneas, y de manera particularmente en los contextos urbanos latinoamericanos, la experiencia corporal del movimiento suele estar capturada por regímenes de prisa, inseguridad, espera, saturación sensorial y distribución desigual del tiempo disponible. En ese marco, la posibilidad misma de percibir con detenimiento, de dejarse afectar por el entorno o de suspender momentáneamente la finalidad instrumental del trayecto no constituye una condición universal del cuerpo urbano, sino una posibilidad

situada, abierta de forma desigual según género, clase, localización, régimen de movilidad y condiciones de seguridad (Scribano y De Sena, 2019; Segura, 2021; Lozano Rendón y Zunino Singh, 2023).

Desde esta perspectiva, el cuerpo interesa aquí no como interioridad autosuficiente ni como soporte biológico pasivo, sino como mediación situada entre ciudad, afecto y sentido (Rizo, 2022). Lo que está en juego no es simplemente cómo nos movemos, sino cómo ciertos modos de moverse vuelven legibles dimensiones de la ciudad que permanecen opacas cuando el análisis privilegia solo la circulación funcional o la representación abstracta del espacio (Csordas, 1990).

La categoría de suspensión activa se propone para nombrar precisamente esos episodios: un microacontecimiento en el que el movimiento no se interrumpe, pero su continuidad se densifica. No se trata de una pausa total, porque el cuerpo sigue avanzando; tampoco de una deriva, porque la experiencia no se dispersa, sino que se concentra. Menos aún de una simple distracción, ya que el episodio deja un excedente de sentido y reorganiza la relación práctica con el entorno. Llamo suspensión activa al momento en que un corte rítmico —un sonido, una textura, una luz, una imagen, una variación espacial— obliga al cuerpo a recalibrar su atención y, con ello, vuelve visible una dimensión afectiva y situada de la ciudad.

Este artículo se postula a partir de dos anclajes. Por un lado, delimita conceptualmente esta categoría y distingue de nociones próximas, como la distracción, la interrupción funcional o la atención plena entendida como técnica de autorregulación. Por otro, propone una vía de operacionalización a partir de una escena autoobservada de correr en la ciudad, leída mediante una escalera conceptual compuesta por cinco peldaños: epojé cinestésica, break rítmico,

1 Este artículo toma como referencia la categoría de análisis: Suspensión Activa de mi tesis doctoral, realizada con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

recalibración perceptivo-motriz, *affordance*, afecto y resonancia/disonancia. El objetivo no es elevar una experiencia singular a la condición de verdad general, sino mostrar cómo una autoetnografía situada puede funcionar como acceso analítico a una unidad mínima de experiencia corporal urbana.

Conviene, desde el inicio, introducir una precisión metodológica y epistemológica. El artículo se apoya en una experiencia individual de correr y, por lo tanto, no pretende hablar en nombre de “el cuerpo” en abstracto ni universalizar la experiencia del movimiento urbano. La escena de la madrugada que aquí se analiza está mediada por condiciones específicas: familiaridad con el trayecto, disponibilidad temporal para correr, cierta relación con la infraestructura y una forma particular de exposición a la calle. La suspensión activa no se presenta, entonces, como capacidad homogénea de cualquier cuerpo en cualquier circunstancia, sino como posibilidad situada y diferencialmente distribuida. Si aquí puede leerse una dimensión micropolítica, no radica en romantizar el correr ni en suponer que toda pausa sensible es emancipadora, sino en mostrar que el derecho mismo a percibir, ralentizar y dejarse afectar por la ciudad también está estratificado. (Scribano y De Sena, 2019; Segura, 2021).

La originalidad de la propuesta no reside en formular una teoría general del instante, sino en anclar un problema fenomenológico en escenas urbanas ordinarias: un cruce, un frenado, una fachada, una variación de luz, una alteración de la respiración, un ajuste mínimo de la zancada. En ese descenso de escala, la ciudad deja de ser telón de fondo y aparece como ensamblaje material que toca, corta, acompasa o hostiga al cuerpo en movimiento. La suspensión activa nombra, así, no una abstracción del tiempo, sino una configuración situada entre ritmos urbanos, percepción corporal y modulación afectiva.

Desde este contexto, el documento se organiza en cuatro apartados. Primero, sitúa el problema desde una discusión sobre cuerpo, afectos y ciudad en contextos urbanos latinoamericanos. Luego delimita la posición de enunciación, el corpus y los límites de la autoetnografía. Enseguida analiza dos escenas derivadas del correr urbano para mostrar cómo se produce empíricamente la suspensión activa. Finalmente, desarrolla la escalera conceptual como protocolo de lectura de esos episodios y discute tanto su alcance como sus límites políticos y comparativos frente a otras formas de movilidad urbana no deportiva.

2. Cuerpo, afectos y ciudad desde América Latina

Pensar la relación entre cuerpo, afectos y ciudad desde América Latina exige desplazar el problema desde una teoría general de la sensibilidad hacia una lectura situada de las condiciones en que los cuerpos se mueven, esperan, resisten, se exponen o se repliegan en el espacio urbano. En la región, la experiencia de la ciudad no puede comprenderse al margen de desigualdades persistentes en el acceso al tiempo, al espacio, a la seguridad y a transitar (Segura, 2021; Scribano y De Sena, 2019). La movilidad cotidiana se encuentra atravesada por infraestructuras fragmentadas, precarización laboral, violencia, saturación sensorial y regímenes de espera que no afectan a todos los cuerpos por igual (Concha et al., 2023; Lozano Rendón y Zunino Singh, 2023). Por ello, antes que asumir el cuerpo como una instancia abstracta de percepción, conviene entenderlo como una superficie históricamente producida, vulnerable a intensidades y habilitada o inhibida de manera diferencial para sentir, atender y significar el entorno (Csordas, 1990; Moraña, 2021; Rizo, 2022).

Diversas investigaciones latinoamericanas han mostrado que la ciudad no solo organiza trayectorias materiales, sino que también distribuye formas de atención, exposición y afectación (Concha et al., 2023; Scribano y De Sena, 2019; Segura, 2021). Las “políticas de las sensibilidades” (Scribano y De Sena, 2019) permiten comprender que la experiencia urbana no está compuesta únicamente por desplazamientos y localizaciones, sino también por umbrales afectivos, fatigas acumuladas, sobresaltos, hostigamientos y breves aperturas perceptivas. La ciudad no es solo una red de infraestructuras: es también una economía de la atención y una distribución desigual de la exposición sensible (Scribano y De Sena, 2019).

En el campo latinoamericano de los estudios de movilidad, esta cuestión adquirió densidad particular. Lozano Rendón y Zunino Singh (2023) recuerdan, siguiendo el giro de la movilidad, que “el tiempo de viaje no es un tiempo muerto, sino vivido, encarnado, significado y representado” (p. 99). Desde ahí, la espera puede pensarse no como un vacío, sino como una experiencia temporal activa, cargada de desgaste, cálculo, frustración y vulnerabilidad. Esperar un autobús, permanecer en un andén o tolerar la detención repetida de un trayecto no son situaciones neutras; son formas de vivir el tiempo desde cuerpos expuestos a condiciones diferenciales de precariedad. Si la espera ya muestra que el tiempo urbano está socialmente distribuido, entonces también la posibilidad de suspenderse brevemente en medio del movimiento —de percibir algo más

allá de la pura urgencia funcional— debe entenderse como un privilegio relativo y no como una disposición universal del cuerpo (Lozano Rendón y Zunino Singh, 2023; Segura, 2021).

Esto es decisivo para una investigación apoyada en la experiencia de correr por la ciudad. Correr no equivale a trasladarse por obligación, ni el cuerpo corredor puede asumirse acríticamente como emblema general de la experiencia urbana. Sin embargo, por su carácter rítmico, expuesto y cinestésicamente intensificado, el correr permite volver visibles ciertos microeventos afectivos que en otros desplazamientos permanecen difusos (Concha et al., 2023; Ramoneda, 2023). La pregunta, entonces, no es si el cuerpo que corre representa a todos los cuerpos urbanos, sino qué puede mostrar sobre la modulación sensible de la ciudad cuando se lo lee de manera situada y reflexiva (Rizo, 2022; Segura, 2021).

En las ciudades latinoamericanas, la experiencia sensible del espacio no puede separarse de la desigualdad urbana. Algunas calles se experimentan como acogedoras; otras, como expulsivas. Ciertos entornos habilitan demora o contemplación; otros exigen alerta constante o cálculo apresurado. Esta producción desigual de atmósferas afecta de forma decisiva la relación entre cuerpo y entorno, porque determina qué cuerpos pueden abrir su percepción y cuáles deben administrar prioritariamente el miedo, la fatiga o la urgencia (Anderson, 2009; Böhme, 1995; Segura, 2021).

La crítica a la anestesia contemporánea no debe entenderse solo como una tesis abstracta sobre la modernidad, sino como una pregunta situada por las formas urbanas de insensibilización (Segura, 2021). La saturación de estímulos, la aceleración y la repetición producen una suerte de entumecimiento sensible (Jalón Oyarzún, 2019). Pero en el contexto latinoamericano esa anestesia no se distribuye de manera homogénea: no es lo mismo la saturación de quien corre por elección al amanecer que la sobrecarga de quien enlaza varios trayectos laborales, espera transporte durante horas o atraviesa espacios urbanos hostiles bajo presión temporal (Lozano Rendón y Zunino Singh, 2023; Scribano y De Sena, 2019). La ciudad neoliberal no solo acelera; también segmenta las condiciones bajo las cuales un cuerpo puede sentir, detener su foco, dejarse afectar o, por el contrario, encapsularse para soportar la jornada (Jalón Oyarzún, 2019; Scribano y De Sena, 2019).

Por eso importa entender el problema de la suspensión activa no como una teoría de la atención en general, sino como una interrogación por las condiciones urbanas de la sensibilidad. ¿Qué permite

que, en medio del movimiento, un cuerpo registre un quiebre del ritmo como algo más que un obstáculo? ¿Qué hace posible que un sonido, una luz o una fachada se densifiquen y no queden absorbidos por la pura funcionalidad del trayecto? Formuladas desde América Latina, estas preguntas obligan a reconocer que la percepción no ocurre en vacío: está mediada por inseguridad, tiempo disponible, familiaridad con el trayecto, clase, género, tipo de movilidad y exposición desigual a la precariedad (Lozano Rendón y Zunino Singh, 2023; Segura, 2021).

Esta discusión exige también precisar de qué cuerpo hablamos. El cuerpo puede pensarse no solo como soporte de significados, sino como mediación comunicativa: una instancia en la que se articulan experiencias, intensidades y formas de relación con el entorno (Rizo, 2022). Esta idea resulta productiva porque desplaza el análisis desde el mensaje explícito hacia el acontecimiento relacional inscrito en la carne (Concha et al., 2023; Rizo, 2022). El cuerpo no comunica únicamente cuando habla o se representa; también cuando se tensa, se sobresalta, desacelera, rehúye o se acompasa (Rizo, 2022). En ese sentido, la ciudad no se interpreta exclusivamente a nivel cognitivo: también se incorpora, se padece, se tolera y, a veces, se deja leer a través de modulaciones corporales mínimas (Concha et al., 2023; Rizo, 2022).

Pensar el cuerpo como mediación situada implica dos desplazamientos. El primero consiste en evitar su abstracción universalista. El cuerpo que corre, espera, se detiene o acelera nunca es un cuerpo neutro: está atravesado por historia, género, clase, hábitos, vulnerabilidades y memorias espaciales (Csordas, 1990). El segundo supone reconocer que el cuerpo no es origen soberano del sentido. No se trata de un sujeto interior que luego proyecta emociones sobre la ciudad, sino de una superficie afectable cuya experiencia emerge en interacción con ritmos, objetos, sonidos, bordes, amenazas y acogidas del entorno urbano (Csordas, 1990; Merleau-Ponty, 2006). En esa medida, el cuerpo no es un simple receptor de estímulos ni una fuente puramente individual de significado: es el lugar donde la ciudad se vuelve experiencia (Csordas, 1990; Merleau-Ponty, 2006).

Una última precisión es necesaria para formular el problema con mayor rigor. En buena parte de la literatura contemporánea, el afecto ha sido equiparado a emoción subjetiva o a estado interior del individuo (Ahmed, 2004; Massumi, 2002). Para este análisis conviene, en cambio, trabajar con una noción menos psicologista y más relacional. Más que aquello que el sujeto siente como propiedad

privada, interesa el afecto en tanto modo en que el cuerpo es dispuesto por su encuentro con el mundo (Ahmed, 2004; Massumi, 2002). Esta distinción evita una lectura voluntarista de la experiencia urbana. No se trata simplemente de que un corredor se ponga nervioso o se sienta tranquilo, sino de cómo una cierta configuración espacial, sonora y rítmica modula corporalmente la experiencia y la vuelve narrable como sobresalto, alivio, tensión o acompañamiento (Ahmed, 2004; Massumi, 2002).

En una ciudad marcada por desigualdades de infraestructura, seguridad y tiempo, dejarse afectar nunca es una operación inocente (Ahmed, 2004; Scribano y De Sena, 2019). Hay cuerpos obligados a endurecerse para sostener el trayecto; hay otros que pueden abrir momentáneamente la atención al entorno; hay recorridos que producen vigilancia y otros que habilitan resonancia (Ahmed, 2004; Scribano y De Sena, 2019). En este sentido, el problema del afecto remite directamente al problema de la ciudad: no como escenario, sino como fuerza que modela corporalmente la experiencia (Ahmed, 2004; Scribano y De Sena, 2019).

Desde aquí se formula con mayor precisión el problema central del artículo. La suspensión activa no nombra una experiencia universal del cuerpo urbano ni una interrupción cualquiera del ritmo. Nombra, más bien, un microacontecimiento en el que la ciudad, a través de una modulación concreta del entorno, irrumpe en la continuidad del movimiento y reorganiza atención, afecto y relación práctica con el espacio. Su análisis exige, por tanto, atender simultáneamente a la materialidad urbana, a la corporalidad situada y a las economías diferenciales de la sensibilidad que atraviesan la experiencia latinoamericana de la ciudad (Ahmed, 2004; Segura, 2021).

3. Delimitación metodológica

La propuesta de suspensión activa se construye a partir de una experiencia autoetnográfica de correr en la ciudad. Esta elección metodológica ofrece una ventaja y, al mismo tiempo, impone una exigencia. La ventaja radica en que permite acceder con alto grado de proximidad a microvariaciones perceptivas, afectivas y rítmicas que difícilmente se dejan captar mediante registros externos o exclusivamente representacionales (Ellis et al., 2010; Pink, 2015). La exigencia consiste en impedir que esa proximidad derive en autosuficiencia interpretativa (Chang, 2008; Ellis et al., 2010). El uso de la primera persona no puede equivaler a una autorización tácita para universalizar la experiencia propia ni para presentar el cuerpo que corre como medida general

del habitar urbano. Por ello, este apartado explicita la posición de enunciación desde la cual se formula el análisis, define el alcance del corpus y precisa los límites de la autoetnografía como vía de conocimiento (Chang, 2008; Pink, 2015).

La escena que estructura este artículo no debe leerse como una experiencia universal del cuerpo urbano. Se trata de una experiencia situada, mediada por condiciones específicas de posibilidad: la práctica habitual de correr, la familiaridad con ciertos trayectos, la disponibilidad temporal para salir de madrugada, un grado relativo de seguridad para ocupar la calle a esa hora y una relación corporal previamente entrenada para sostener el movimiento, registrar variaciones de ritmo y traducirlas posteriormente en escritura (Pink, 2015; van Manen, 2014).

Estas condiciones no son menores. La posibilidad de correr por elección en la ciudad, y de hacerlo en un horario que permite cierta apertura perceptiva al entorno, no está igualmente distribuida entre todos los cuerpos (Scribano y De Sena, 2019; Segura, 2021). Género, clase, localización, régimen laboral, responsabilidades de cuidado, nivel de exposición a la inseguridad y acceso desigual a infraestructura urbana inciden de manera decisiva en la forma en que el espacio es vivido (Lozano Rendón y Zunino Singh, 2023; Segura, 2021). Para algunos cuerpos, la madrugada puede habilitar un margen de respiración y lectura del entorno; para otros, el mismo horario intensifica la vulnerabilidad, la vigilancia o el cálculo defensivo del trayecto (Scribano y De Sena, 2019; Segura, 2021). Bajo este entendido, la primera persona no opera aquí como transparencia del yo, sino como punto de acceso reflexivo a una experiencia corporal socialmente situada (Chang, 2008; Ellis et al., 2010).

El corpus de este artículo no está compuesto por una serie exhaustiva de recorridos ni por una base amplia de datos fisiológicos o georreferenciados (Chang, 2008). Esta precisión resulta necesaria para no sobredimensionar el alcance del material empírico (van Manen, 2014). El núcleo vivencial es más acotado: se trata de una escena autoobservada y reconstruida a partir de la experiencia de correr en trayectos urbanos recurrentes, sedimentada en memoria corporal inmediata y reelaborada mediante escritura fenomenológica posterior (Chang, 2008; van Manen, 2014). La validez del registro no depende aquí de la pretensión de exhaustividad, sino de la densidad descriptiva, la coherencia interna del episodio y su capacidad para ser releído mediante una secuencia analítica explícita (Chang, 2008; van Manen, 2014). El interludio que organiza la sección analítica no es una

licencia literaria separada del trabajo de investigación, sino la forma textual que adquiere un episodio seleccionado por su capacidad para condensar los componentes centrales de la categoría propuesta (Chang, 2008; van Manen, 2014).

La unidad de análisis del artículo no es el correr urbano en general ni la experiencia completa del trayecto. Lo que aquí se analiza son microepisodios de interrupción perceptivo-afectiva en movimiento, es decir, momentos breves en los que la continuidad del desplazamiento se reorganiza por un corte del ritmo que no detiene la acción, pero sí modifica de manera densa la atención, la tonalidad afectiva y la relación práctica con el entorno (Ahmed, 2004; Gibson, 1979; Lefebvre, 2004; Massumi, 2002).

Para que un episodio sea leído bajo esa categoría deben concurrir, al menos, cuatro condiciones: el movimiento no se detiene por completo; se produce una reorganización perceptiva y no solo una dispersión del foco; emerge una modulación afectiva reconocible en el cuerpo; y el entorno deja de operar como simple fondo para volverse prácticamente legible como riesgo, refugio, llamada, memoria o ajuste de trayectoria (Ahmed, 2004; Gibson, 1979; Massumi, 2002; Merleau-Ponty, 2006). Esta delimitación permite diferenciar la suspensión activa de una mera interrupción funcional o de una distracción pasajera.

La autoetnografía vuelve visible la textura fina de la experiencia: ritmos, sobresaltos, memorias espaciales, pequeñas modulaciones del cuerpo y microdecisiones que configuran un modo de habitar la ciudad en movimiento (Pink, 2015; van Manen, 2014). En ese sentido, su aportación no es estadística ni representativa, sino analítica: ofrecer una unidad mínima desde la cual pensar cómo ciertos cortes urbanos devienen episodios de densificación sensible (Chang, 2008; van Manen, 2014).

Sin embargo, esta misma estrategia presenta límites que deben ser reconocidos con claridad (Chang, 2008; Ellis et al., 2010). El corpus no autoriza extrapolaciones generales sobre otros cuerpos, otros horarios u otras formas de movilidad (Chang, 2008). La suspensión activa, tal como se formula aquí, ha sido elaborada a partir de una experiencia específica de correr y no ha sido contrastada empíricamente, en esta versión, con prácticas como la caminata utilitaria, la bicicleta o el transporte público (Ellis et al., 2010; Pink, 2015). Además, la reconstrucción fenomenológica de un episodio no puede desligarse de la memoria, del lenguaje y de las operaciones de selección que intervienen en toda escritura posterior

(van Manen, 2014). La autoetnografía no elimina la mediación interpretativa; al contrario, la vuelve más exigente, porque obliga a explicitar desde dónde se percibe, qué se selecciona como significativo y bajo qué marco se lo conceptualiza (Chang, 2008; van Manen, 2014).

4. Interludio analítico: dos escenas de suspensión en movimiento

Si en los apartados anteriores se ha insistido en que la suspensión activa no debe permanecer en el plano de una formulación abstracta, este interludio cumple justamente la función de hacer visible su inscripción empírica (Pink, 2015; van Manen, 2014). No se trata de introducir una pausa literaria en medio del argumento, sino de presentar el material desde el cual el concepto puede ser trabajado analíticamente (van Manen, 2014). El interés de estas escenas no radica en su excepcionalidad, sino en su carácter ordinario: un frenado brusco antes de un cruce, una fachada reconocible al amanecer, una alteración mínima del pulso, una variación de luz, un ajuste casi imperceptible en la zancada (Pink, 2015; Stewart, 2007). Es en esa escala menor donde la ciudad se vuelve legible no como totalidad, sino como conjunto de fricciones, llamadas, resistencias y acompañamientos que atraviesan al cuerpo en movimiento (Concha et al., 2023; Stewart, 2007).

4.1. El Frenado en el cruce: cuando la ciudad corta el compás

Todavía es temprano. La luz es escasa, el aire frío y la calle conserva esa mezcla ambigua entre quietud y amenaza latente que caracteriza a ciertos momentos previos al amanecer. Después de los primeros minutos de ajuste, el cuerpo comienza a encontrar un ritmo suficiente: la respiración se estabiliza, la zancada se vuelve más económica y el entorno parece deslizarse como un fondo relativamente continuo.

Esa continuidad se interrumpe antes de llegar a una avenida. El frenado brusco de un vehículo irrumpe con un chirrido metálico, seco, desproporcionado respecto de la quietud relativa del momento. El sonido no se registra solo como dato auditivo: atraviesa el pecho, altera la respiración y produce un desajuste inmediato entre el ritmo corporal y el ritmo del entorno (Lefebvre, 2004; Merleau-Ponty, 2006). El cuerpo no se detiene, pero deja de correr en la misma ciudad. El cruce, que hasta un instante antes funcionaba como parte del trayecto, aparece ahora

como umbral de riesgo (Ahmed, 2004; Gibson, 1979). La atención se concentra. La mirada deja de deslizarse en continuidad y se fija en el borde, en la luz roja, en la distancia respecto del vehículo, en la amplitud de la avenida y en la necesidad de recalibrar la trayectoria (Gibson, 1979; Merleau-Ponty, 2006).

La experiencia no puede describirse adecuadamente ni como simple sobresalto ni como mera distracción. Si se tratara solo de un estímulo externo, el episodio se agotaría en la descarga momentánea del sobresalto. Pero lo que se produce es algo más denso: el entorno adquiere una nueva legibilidad práctica (Gibson, 1979; Merleau-Ponty, 2006). La avenida se vuelve otra cosa; el cuerpo, también. El sonido transforma la escena en un campo de acción donde desacelerar, tensar la atención, medir el borde o reformular la trayectoria se vuelven operaciones corporales inmediatas (Gibson, 1979; Merleau-Ponty, 2006). La calle deja de ser puro soporte del movimiento y aparece como una instancia que hostiga y exige respuesta (Ahmed, 2004; Lefebvre, 2004).

4.2. La fachada familiar al amanecer: cuando el entorno acompasa

La segunda escena se ubica poco después y tiene una tonalidad distinta. El cuerpo continúa corriendo, pero el episodio anterior deja una huella residual: el ritmo se recompone, aunque no regresa del todo a la neutralidad previa (Lefebvre, 2004; Merleau-Ponty, 2006). A cierta distancia, una fachada familiar comienza a recortarse bajo la luz incierta del amanecer. No se trata de un monumento ni de un elemento extraordinario del paisaje urbano. Es una presencia ordinaria, reconocible por su color deslavado, por cierta disposición de sus líneas y por la forma en que la luz temprana cae sobre su superficie. Lo decisivo es que esa imagen no se limita a ser vista: penetra la experiencia corporal del trayecto (Csordas, 1990; Merleau-Ponty, 2006).

La fatiga se modifica. La percepción del entorno cambia de tono. El aire frío, la luz en transición y la familiaridad de la fachada se articulan como una escena en la que el cuerpo no se siente hostigado, sino acompañado. No hay aquí un corte agresivo del compás, como en el caso anterior, pero sí una condensación. La imagen activa algo que no es puramente visual: una memoria corporal del trayecto, una historia de repeticiones, una sedimentación de

encuentros previos con ese mismo punto de la ciudad (Csordas, 1990; Merleau-Ponty, 2006). La fachada no significa únicamente porque remita a un objeto conocido; opera porque reordena la experiencia presente del correr (Merleau-Ponty, 2006). Modula la fatiga, devuelve cierta continuidad al movimiento y abre una relación distinta con el entorno (Ahmed, 2004; Rosa, 2019).

4.3. Por qué estas escenas importan

La pertinencia analítica de estas escenas no radica en su valor autoetnográfico, sino en que permiten observar, a escala mínima, cómo una práctica de movilidad revela modulaciones diferenciadas del vínculo entre cuerpo y ciudad (Concha et al., 2023; Cresswell, 2010). El episodio del frenado muestra una ciudad que interrumpe, desacompasa y hostiga; el de la fachada, una ciudad que acompaña, sostiene y reordena (Lefebvre, 2004; Rosa, 2019). Entre ambos no hay oposición absoluta, sino variaciones en la manera en que el entorno se vuelve perceptible y afecta corporalmente el trayecto (Ahmed, 2004; Merleau-Ponty, 2006). Justamente ahí se ubica la productividad de la noción de suspensión activa: no en nombrar cualquier interrupción, sino en permitir leer episodios en los que el movimiento continúa mientras la experiencia se concentra y se vuelve analíticamente legible (Gibson, 1979; Lefebvre, 2004; Rosa, 2019).

La siguiente tabla convierte las dos escenas del interludio en evidencia analítica. Su propósito es mostrar que la suspensión activa no se reconoce únicamente en el plano conceptual, sino en una serie de indicios mundanos: un sonido, un cruce, una fachada, una variación de luz, una modificación de la respiración, un ajuste de zancada o una decisión corporal mínima. Cada episodio se descompone en estímulo, soporte material, huella corporal, efecto emergente y lectura urbana para mostrar cómo la experiencia de correr permite pensar sociológicamente la relación entre cuerpo y ciudad. De este modo, el interludio deja de operar como escena evocativa y se convierte en material empírico susceptible de análisis.

Cuadro 1. Matriz empírica de la suspensión activa

Ver anexo

5. Delimitación conceptual

La necesidad de esta delimitación no es menor. Si todo corte del ritmo, toda alteración del foco o toda irrupción del entorno pudiera nombrarse como suspensión activa, el concepto perdería poder analítico y correría el riesgo de confundirse con experiencias distintas entre sí, como la distracción, la pausa, la deriva o incluso la atención plena entendida como práctica voluntaria de focalización (Ahmed, 2004; Lefebvre, 2004). La suspensión activa no designa cualquier estímulo que irrumpe en la experiencia del correr. Tampoco nombra una disposición contemplativa constante ni una simple ralentización del movimiento. Lo que busca identificar es un microacontecimiento situado en el que la continuidad del desplazamiento se reorganiza sin que el cuerpo se detenga por completo; un episodio en el que un corte del ritmo no dispersa la experiencia, sino que la concentra, y en el que el entorno deja de operar como fondo para volverse prácticamente legible como riesgo, refugio, llamada, memoria o acompañamiento (Gibson, 1979; Lefebvre, 2004; Merleau-Ponty, 2006).

Suspensión activa no es distracción. La distracción implica un desvío pasajero del foco de atención (Ahmed, 2004). Algo capta momentáneamente la mirada, el oído o el pensamiento y desvía el curso de la acción sin alterar de manera significativa la estructura de la experiencia. La distracción dispersa. Interrumpe el hilo de la atención, pero no necesariamente modifica el modo en que el cuerpo habita el entorno (Ahmed, 2004; Merleau-Ponty, 2006).

La suspensión activa, en cambio, no dispersa: condensa. Su especificidad no radica en que algo desvíe la atención, sino en que el episodio reorganiza de manera densa la relación entre atención, afecto y entorno (Ahmed, 2004; Massumi, 2002). Un ruido puede distraer; solo en ciertas condiciones ese mismo ruido deviene corte rítmico con consecuencias perceptivas y prácticas sobre el movimiento (Gibson, 1979; Lefebvre, 2004). En la escena del frenado, el chirrido no se agota en una captación auditiva momentánea; altera el compás respiratorio, modifica la legibilidad del cruce y obliga al cuerpo a recalibrar su presencia en la avenida (Gibson, 1979; Merleau-Ponty, 2006).

Suspensión activa no es pausa ni detención. La suspensión activa no es una pausa en el sentido de inmovilidad o detención total (Merleau-Ponty, 2006). Si lo fuera, bastaría detenerse para mirar algo, descansar o pensar, y la categoría se volvería excesivamente amplia. Lo que interesa aquí es una situación más compleja: el cuerpo sigue moviéndose,

pero el movimiento ya no ocurre bajo el mismo régimen de atención ni bajo la misma continuidad perceptiva (Lefebvre, 2004; Merleau-Ponty, 2006). La suspensión activa designa justamente esa paradoja mínima: no hay detención del desplazamiento, pero sí una modificación densa de su vivencia (Lefebvre, 2004; Merleau-Ponty, 2006).

Suspensión activa no es deriva. La deriva remite a una forma de deambulación abierta en la que el sujeto se deja llevar por las intensidades del espacio (Debord, 1999). La suspensión activa no designa ese tipo de disponibilidad extendida al azar urbano. Su temporalidad es mucho más breve, concentrada y densa. No describe un modo general de recorrer la ciudad, sino un episodio localizado en el que un encuentro puntual reconfigura, por un instante, el vínculo entre cuerpo y entorno (Merleau-Ponty, 2006).

Suspensión activa no es mindfulness. Aunque la suspensión activa y el mindfulness comparten una preocupación por la atención, no nombran el mismo fenómeno. Brown y Ryan (2003) abren su artículo señalando que “Mindfulness is an attribute of consciousness long believed to promote well-being” (p. 822). La suspensión activa, en cambio, no es una técnica voluntaria de focalización. No surge porque el cuerpo decida colocarse en estado de atención plena ni porque busque serenidad o autorregulación. Su rasgo distintivo es que acontece cuando el entorno irrumpe y reorganiza el movimiento desde fuera de la voluntad plena del sujeto.

Delimitar la suspensión activa frente a la distracción, la pausa, la deriva y el mindfulness permite definir con mayor precisión el umbral que esta categoría busca nombrar. No se trata de cualquier interrupción, sino de un episodio en el que el movimiento continúa mientras la experiencia se concentra; no se trata de una técnica de presencia, sino de una reconfiguración relacional provocada por el entorno; no se trata de una apertura vaga del trayecto, sino de una condensación puntual y situada.

6. La escalera conceptual como protocolo de lectura

La delimitación negativa no basta por sí sola. Para que la categoría gane densidad analítica, es necesario mostrar cómo se compone y cómo puede leerse empíricamente en episodios concretos del correr urbano. Con ese propósito se propone aquí una escalera conceptual compuesta por cinco peldaños: epojé cinestésica, break rítmico, affordance, afecto y resonancia/disonancia (Ahmed, 2004; Gibson, 1979; Lefebvre, 2004; Merleau-Ponty, 2006; Rosa, 2019)

La figura sintetiza la escalera conceptual propuesta para leer los microepisodios de suspensión activa durante el correr urbano. No debe entenderse como una secuencia rígida ni como una cadena causal automática, sino como un protocolo de lectura situado que permite descomponer analíticamente un episodio en movimiento. Cada peldaño identifica una operación específica: la apertura atencional del cuerpo, el corte del compás, la nueva legibilidad práctica del entorno, la modulación afectiva y el tipo de acoplamiento final entre cuerpo y ciudad. En conjunto, la figura muestra cómo un acontecimiento mínimo —un frenado, una fachada, una variación de ritmo o de luz— puede pasar de ser una simple interrupción a convertirse en evidencia analítica de la relación entre cuerpo, afecto y espacio urbano.

Figura 1. Escalera analítica de percepción y movimiento

Ver anexo

6.1. Epojé cinestésica: apertura atencional en movimiento

La epojé cinestésica nombra una suspensión parcial de la orientación puramente instrumental del movimiento (Merleau-Ponty, 2006). Su pregunta central es: ¿cuándo el cuerpo deja de moverse solo para llegar y se abre a registrar el entorno? El cuerpo sigue corriendo, pero ya no lo hace únicamente bajo la lógica de llegar, rendir o sostener una marca; entra en una disposición en la que el entorno puede comparecer con mayor espesor sensible. En el interludio, esta disposición aparece antes de cualquier irrupción fuerte: la respiración se estabiliza, el trote se acompasa y el entorno comienza a deslizarse con relativa continuidad. No es todavía suspensión activa en sentido pleno, pero sí constituye su condición de posibilidad.

La importancia analítica de este primer peldaño radica en que permite evitar una comprensión mecanicista del concepto. La suspensión activa no aparece porque el estímulo sea simplemente lo bastante fuerte; requiere que el cuerpo se encuentre en una cierta disposición de apertura. Esto no implica serenidad plena ni calma interior en sentido psicológico. Significa, más bien, que el movimiento ha alcanzado un umbral de regularidad suficiente para que una irrupción urbana no se reduzca a ruido de fondo. La epojé cinestésica no es el instante mismo de la suspensión, sino el umbral de sensibilidad desde el cual algo del mundo puede volverse corporalmente legible.

6.2. Break rítmico: cuando la ciudad corta el compás

El segundo peldaño es el break rítmico. Aquí la categoría se aproxima con mayor claridad a la ritmología urbana: un corte, una irrupción, una discontinuidad que rompe el compás relativamente estabilizado del cuerpo (Lefebvre, 2004). Sin embargo, no cualquier quiebre del ritmo merece ese nombre en el sentido analítico que aquí interesa. El break relevante es aquel que, además de alterar la continuidad, vuelve perceptible la fricción entre ritmos corporales y ritmos urbanos. Es decir, ¿Qué irrumpe y qué revela ese quiebre sobre la relación entre cuerpo y ciudad?

En la primera escena del interludio, el frenado brusco cumple exactamente esa función. El chirrido metálico no es solo un sonido que sobresale del ambiente: corta el compás corporal. Altera la respiración, modifica el pulso y desacompasa la continuidad recién alcanzada del trote. El cuerpo no se detiene, pero el trayecto deja de experimentarse en la misma clave. La avenida aparece ahora como una zona de tensión; el paso siguiente ya no está inscrito en una continuidad casi automática, sino en una relación de atención más densa con el entorno.

El break no agota el fenómeno. Si el análisis se quedara allí, la suspensión activa se reduciría a una teoría de la interrupción. Pero el interés del artículo no está solo en constatar que el ritmo se rompe, sino en examinar qué se vuelve posible —o visible— después de esa ruptura.

6.3. Del break a la affordance: recalibración perceptivo-motriz

Este tercer peldaño es uno de los más delicados. La affordance no es el estímulo mismo ni la reacción refleja que este provoca. No está en el ruido como tal. Lo que ocurre es algo más complejo: el break obliga al cuerpo a una recalibración perceptivo-motriz, y es en esa reorganización donde el entorno deja de operar como fondo y aparece como campo práctico de acción (Gibson, 1979; Merleau-Ponty, 2006). La pregunta analítica es ¿Qué posibilidades de acción abre el entorno después del corte rítmico?

En la escena del frenado, el chirrido no ofrece por sí mismo una acción. Lo que se vuelve legible, a partir del corte, es el cruce como umbral de riesgo, el borde como zona de resguardo, la desaceleración como opción corporalmente pertinente, la distancia respecto del vehículo como dato decisivo y la trayectoria como algo que debe reajustarse. La affordance no reside, entonces, en el sonido aislado,

sino en la nueva configuración práctica del entorno. El espacio urbano cambia de estatuto: deja de ser continuidad para convertirse en problema situado.

La segunda escena del interludio también permite afinar esta dimensión, aunque de manera menos abrupta. La fachada familiar no interrumpe con hostilidad, pero sí reorganiza la experiencia lo suficiente como para abrir otra *affordance*: no la del resguardo frente al riesgo, sino la de una continuidad acompañada. La imagen habilita un modo distinto de seguir corriendo; hace posible que el cuerpo reencuentre cierta regularidad y que la fatiga se module de otro modo. La *affordance*, por tanto, no debe reducirse a obstáculo o respuesta defensiva; puede nombrar también una oportunidad de acompañamiento.

Formulado así, el paso del break a la *affordance* deja de parecer un salto lógico. Entre ambos media una recalibración del campo perceptivo y motor. El break corta; la *affordance* orienta. El primero desorganiza; la segunda vuelve el entorno prácticamente legible bajo una nueva clave.

6.4. Afecto y pathos: modulación corporal de la experiencia

El cuarto peldaño es el afecto. ¿Cómo se modula el cuerpo? Aquí la escalera conceptual se desplaza del plano estrictamente rítmico y práctico hacia la tonalidad corporal que emerge del episodio. Sin embargo, conviene precisar que afecto no significa aquí emoción privada, plenamente elaborada o elegida por un sujeto soberano. Se lo trabaja, más bien, como una modulación corporal: un modo en que el cuerpo es puesto en cierta disposición por su encuentro con el entorno (Ahmed, 2004; Massumi, 2002).

La primera escena del interludio ofrece un ejemplo nítido. Tras el chirrido, el latido se duplica: uno interno, otro externo, metálico, ajeno. Esta formulación permite captar que el afecto no es todavía una emoción nombrada, como miedo o irritación en sentido psicológico. Es, antes que nada, una variación de intensidad en el cuerpo: una tensión, una aceleración, una exposición. El entorno no es interpretado primero y sentido después; la afectación ocurre en el cuerpo mismo como transformación inmediata de su modo de estar en el espacio.

La segunda escena muestra una modulación de signo distinto. La fachada familiar desarma la fatiga muscular y reactiva una memoria. Aquí el afecto no toma la forma de sobresalto, sino de

alivio, acompañamiento y proximidad. Lo decisivo es que tampoco se trata de una emoción plenamente tematizada en el instante. La imagen toca al cuerpo antes de convertirse en juicio o narrativa. El entorno no solo es visto; es padecido y acogido corporalmente.

6.5. Resonancia y disonancia: modos de acoplamiento con la ciudad

El quinto peldaño condensa el efecto global del episodio: ¿El entorno acompasa o desorganiza el movimiento? A diferencia de los peldaños anteriores, que permiten aislar operaciones más puntuales, esta última dimensión nombra la cualidad general del vínculo que emerge entre cuerpo y entorno tras el episodio (Rosa, 2019). No es un añadido externo, sino la manera en que la suspensión activa se estabiliza momentáneamente como experiencia relacional.

En la primera escena, la forma dominante es la disonancia. El entorno urbano, a través del frenado brusco, se presenta como fuerza refractaria. No acompasa el movimiento, sino que lo desorganiza. El cuerpo sigue corriendo, pero lo hace ahora bajo una relación de extrañamiento respecto de la avenida: la ciudad se vuelve hostil, demasiado presente, demasiado abrupta. La disonancia no implica colapso total del vínculo, sino un modo de relación en el que el mundo deja de sostener el movimiento y pasa a oponérsele o exigirle una renegociación.

La segunda escena permite mostrar la forma opuesta, aunque no en clave idealizada: la resonancia. La fachada familiar no suprime la complejidad del entorno ni convierte mágicamente la ciudad en espacio armonioso, pero sí introduce una modulación en la que el cuerpo se siente acompañado por una presencia que reorganiza positivamente la experiencia del trayecto. La memoria, la luz y la imagen componen un instante en que el entorno no hostiga, sino que acompasa. La resonancia, en este caso, no es fusión total ni concordia plena, sino una forma situada de sintonía en la que el cuerpo puede seguir moviéndose bajo una relación menos refractaria con el espacio.

7. Dimensión política

La formulación de la suspensión activa como microacontecimiento corporal y urbano permite abrir una dimensión política del problema, siempre que no se precipite una lectura celebratoria del concepto. Una tentación frecuente consiste en atribuir valor emancipador a cualquier interrupción del ritmo dominante (Cresswell, 2010). Sin embargo, ni toda suspensión es apertura ni todo corte del

compás produce una desautomatización crítica de la experiencia. Más aún, la posibilidad de pausar sin detenerse, dejarse afectar por el entorno y convertir esa afectación en episodio legible no se distribuye homogéneamente entre los cuerpos que habitan la ciudad (Scribano y De Sena, 2019; Cresswell, 2010).

La primera precisión política consiste en distinguir entre movilidades electivas y movilidades obligadas (Lozano Rendón y Zunino Singh, 2023). El cuerpo que corre por decisión propia, sobre un trayecto conocido y en una franja horaria relativamente estabilizada, no habita la calle bajo las mismas condiciones que quien se desplaza para trabajar, cuidar, vender, repartir o enlazar varios medios de transporte en tiempos estrechos y bajo condiciones materiales adversas (Concha et al., 2023; Lozano Rendón y Zunino Singh, 2023). Lo que para un cuerpo puede densificarse como episodio perceptivo-afectivo, para otro puede inscribirse como intensificación del estrés, del cálculo o de la vigilancia (Scribano y De Sena, 2019; Segura, 2021).

Esta diferencia obliga a introducir cautela frente a cualquier intento de universalizar la categoría. La suspensión activa emerge aquí en una práctica de movilidad parcialmente electiva, donde existe un margen —mínimo y contingente— para que el cuerpo no esté enteramente capturado por la lógica del llegar, producir o sobrevivir. En otros regímenes de movilidad urbana, ese margen puede reducirse por la urgencia, la inseguridad, la precariedad del trayecto o la obligación de sostener desplazamientos funcionales bajo presión temporal (Segura, 2021; Lozano Rendón y Zunino Singh, 2023). Por ello, la suspensión activa no debe entenderse como una capacidad natural del cuerpo urbano, sino como una posibilidad socialmente distribuida (Scribano y De Sena, 2019; Segura, 2021).

Algunos cuerpos transitan bajo una lógica de apertura relativa; otros lo hacen bajo una lógica de resguardo, endurecimiento o urgencia (Scribano y De Sena, 2019). La posibilidad de que un episodio urbano se vuelva suspensión activa depende de condiciones concretas: disponibilidad temporal, familiaridad con el recorrido, seguridad percibida, infraestructura caminable o corrible, margen corporal para no estar saturado de fatiga y cierta estabilidad mínima del movimiento (Segura, 2021; Scribano y De Sena, 2019). Desde esta perspectiva, la suspensión deja de ser una figura romántica de resistencia y aparece como un bien urbano desigualmente repartido. Hay cuerpos que pueden ralentizar mínimamente su foco sin poner en riesgo su integridad, su ingreso o su trayecto; otros no. Hay recorridos donde la percepción puede abrirse

a la modulación del entorno; otros están dominados por la administración del peligro, el cansancio o el tiempo escaso.

La suspensión activa debe ser redefinida, entonces, como una posibilidad situada. No se atribuye de forma homogénea a todos los cuerpos ni a todas las movilidades. Su emergencia depende de una articulación contingente entre disposición corporal, entorno urbano y margen socialmente disponible para dejarse afectar (Scribano y De Sena, 2019; Segura, 2021). Esta precisión impide que la categoría se convierta en un término totalizante para describir cualquier encuentro sensible con la ciudad. También tiene consecuencias metodológicas y teóricas. Metodológicamente, obliga a que la autoetnografía no se presente como ejemplo universal, sino como caso localizado que permite formular una hipótesis analítica. Teóricamente, evita que la categoría se vuelva demasiado amplia para nombrar cualquier interrupción o intensificación perceptiva. La suspensión activa no es una propiedad general del cuerpo urbano, sino una forma específica de reorganización del movimiento, comprensible solo en relación con un régimen determinado de movilidad, atención y vulnerabilidad.

Este desplazamiento permite reformular el valor del correr en el artículo. Correr no importa porque posea superioridad moral o epistemológica respecto de otras movilidades, sino porque intensifica ciertos rasgos del vínculo entre cuerpo y ciudad: el ritmo, la exposición, la negociación continua con el entorno y la posibilidad de que una variación mínima se inscriba de inmediato en la percepción y en el gesto. La práctica del correr vuelve visibles, en un grado más pronunciado, fricciones que atraviesan muchas otras formas de habitar la ciudad. Pero esa intensificación no debe confundirse con universalidad.

La micropolítica de la suspensión activa no consiste en proclamar que todo corte del ritmo sea emancipador, sino en mostrar que incluso las formas mínimas de percepción están socialmente organizadas (Cresswell, 2010; Scribano y De Sena, 2019). Un instante en el que el cuerpo reorganiza su relación con el entorno permite evidenciar que el movimiento urbano no es solo circulación, sino también modulación sensible. Y si esa modulación no está igualmente disponible para todos, el episodio deja ver algo más amplio que sí mismo: una cronopolítica de la ciudad, una distribución desigual del cansancio, del resguardo y de la posibilidad de sostener una relación no puramente funcional con el espacio (Cresswell, 2010; Scribano y De Sena, 2019).

En este sentido, la suspensión activa no es política porque interrumpa de manera espectacular el orden urbano, sino porque revela en miniatura la trama de desigualdades que estructura la experiencia ordinaria del movimiento. Su fuerza no radica en oponerse frontalmente al régimen de la aceleración, sino en mostrar que incluso un instante mínimo de reconfiguración corporal puede poner al descubierto la tensión entre ritmos impuestos y ritmos vividos (Lefebvre, 2004). La ciudad, en esos momentos, ya no aparece solo como infraestructura que organiza trayectos, sino como dispositivo que distribuye sensibilidades, atenúa o intensifica afectos y hace posible —o imposible— determinadas formas de presencia.

Esta lectura micropolítica debe conservar su modestia. La suspensión activa no transforma por sí sola la estructura desigual de la ciudad ni sustituye otros análisis sobre movilidad, violencia, género o infraestructura. Su valor reside en otra escala: permite leer cómo esas grandes estructuras se inscriben en el cuerpo y cómo, en determinados episodios, esa inscripción se vuelve sensible. Así, el argumento político se mantiene situado: no celebra el instante, sino que lo usa para observar qué condiciones materiales permiten que un cuerpo convierta la interrupción urbana en experiencia sensible y analíticamente legible, sin borrar sus límites concretos. No es una solución política, sino una vía para describir con mayor precisión la textura corporal de un orden urbano desigual.

8. Alcance comparativo y agenda de investigación

La categoría de suspensión activa ha sido construida en este artículo a partir de una experiencia específica de correr en la ciudad. Su fuerza radica en que el correr, por su continuidad rítmica, su exposición sensible y su negociación constante con el entorno, vuelve especialmente legibles ciertos microepisodios en los que un corte del ritmo reorganiza atención, afecto y relación práctica con la ciudad (Cresswell, 2010; Sheller y Urry, 2006). Su límite, al mismo tiempo, es que esa intensificación no autoriza a extrapolar automáticamente el concepto hacia cualquier forma de movilidad urbana. La suspensión activa no debe entenderse, por tanto, como una categoría universal del movimiento, sino como una hipótesis analítica situada.

Lo más razonable es sostener que la categoría nace de una práctica particular, pero que sus componentes —epojé cinestésica, break rítmico, affordance, afecto y resonancia/disonancia—

podrían funcionar como esquema de lectura en otros regímenes de movilidad, siempre que esa transferencia sea contrastada empíricamente y no asumida por analogía inmediata (Sheller y Urry, 2006; Cresswell, 2010). En este sentido, la propuesta no afirma de antemano una validez general del concepto, sino que abre una vía comparativa para examinar cómo cambia la experiencia cuando varían la velocidad, la finalidad del trayecto, la agencia motriz, la infraestructura disponible y las condiciones de exposición del cuerpo al entorno.

La caminata utilitaria, la movilidad ciclista y ciertos trayectos en transporte público aparecen como campos plausibles de contraste. En la caminata utilitaria, la suspensión activa podría manifestarse de forma más fragmentaria, comprimida por la urgencia funcional del trayecto o por la necesidad de llegar a tiempo. En la bicicleta urbana, el campo práctico de acción cambiaría por la velocidad, el equilibrio, la exposición vial y el riesgo. En el transporte público, la categoría quizá deba reformularse con mayor cuidado, pues la agencia motriz del cuerpo no opera del mismo modo: el cuerpo no conduce directamente el desplazamiento, pero sí experimenta espera, hacinamiento, sobresalto, incomodidad, vigilancia o agotamiento.

Esta agenda comparativa tiene una doble utilidad. Por un lado, permitiría precisar la especificidad del correr como práctica intensificadora de ciertas relaciones entre cuerpo y ciudad. Por otro, ayudaría a distinguir qué elementos de la suspensión activa pertenecen al caso aquí analizado y cuáles pueden proyectarse, con las mediaciones necesarias, hacia otras movilidades urbanas. El valor del concepto no depende de explicarlo todo desde su primera formulación, sino de su capacidad para producir comparaciones situadas y abrir nuevas preguntas sobre las formas corporales, afectivas y temporales de habitar la ciudad.

9. Conclusiones

El artículo propone la suspensión activa como un microacontecimiento situado en el que el movimiento continúa, pero la experiencia se densifica y reorganiza la relación entre cuerpo, afecto y ciudad (Lefebvre, 2004; Merleau-Ponty, 2006). A partir de dos escenas de correr —el frenado brusco en un cruce y la fachada familiar al amanecer— se mostró que ciertos cortes del ritmo permiten leer cómo el entorno urbano deja de ser fondo y se vuelve campo práctico de riesgo, refugio, memoria o acompañamiento (Ahmed, 2004; Gibson, 1979; Rosa, 2019). El texto

delimitó la categoría frente a distracción, pausa, deriva y mindfulness, y propuso una escalera conceptual —epojé cinestésica, break rítmico, affordance, afecto y resonancia/disonancia— como protocolo de lectura de estos episodios. Metodológicamente, defendió la autoetnografía como acceso reflexivo a una experiencia situada, sin pretensión de universalidad, reconociendo sus condiciones de género, clase, seguridad, familiaridad espacial y disponibilidad temporal (Chang, 2008; Ellis et al., 2010; Pink, 2015; Scribano y De Sena, 2019; Segura, 2021). En términos políticos, la suspensión activa no se entiende como gesto emancipador en sí mismo, sino como una vía para mostrar cómo las formas mínimas de atención, sobresalto, alivio o reajuste corporal están socialmente organizadas (Cresswell, 2010; Scribano y De Sena, 2019). Finalmente, el artículo deja abierta una agenda comparativa para contrastar la categoría con otras movilidades urbanas no deportivas, como la caminata utilitaria, la bicicleta o el transporte público (Cresswell, 2010; Sheller y Urry, 2006).

El autor agradece al Dr. Carlos Alberto Crespo Sánchez por su valiosa colaboración y sus aportes durante las fases iniciales de esta investigación, así como por sus comentarios críticos que contribuyeron a la conceptualización de este trabajo.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh University Press.
- Anderson, B. (2009). Affective atmospheres. *Emotion, Space and Society*, 2(2), 77–81. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2009.08.005>
- Böhme, G. (1995). *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik*. Suhrkamp.
- Brown, K. W. y Ryan, R. M. (2003). The benefits of being present: Mindfulness and its role in psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(4), 822–848. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.84.4.822>
- Chang, H. (2008). *Autoethnography as method*. Routledge.
- Concha, P., Muñoz, D. y Mora, G. (Eds.). (2023). *Corporalidad y movilidad: Mapeos de lo común y territorios en fricción*. RIL Editores.
- Cresswell, T. (2010). Towards a politics of mobility. *Environment and Planning D: Society and Space*, 28(1), 17–31. <https://doi.org/10.1068/d11407>
- Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18(1), 5–47. <https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.1.02a00010>
- Debord, G. (1999). Teoría de la deriva. En *Internacional situacionista: Textos completos en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969)*. Vol. I: *La realización del arte* (pp. 50–53). Literatura Gris. (Obra original publicada en 1958).
- Ellis, C., Adams, T. E. y Bochner, A. P. (2010). Autoethnography: An overview. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), Art. 10.
- Gibson, J. J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Houghton Mifflin.
- Jalón Oyarzun, L. (2019, 8 de mayo). Cuerpos anestesiados y estéticas de lo clandestino en el interior totalizante del capitalismo contemporáneo [Conferencia]. IX Curso de introducción al arte contemporáneo: Interiores, CENDEAC, Murcia, España.
- Lefebvre, H. (2004). *Rhythmanalysis: Space, time and everyday life* (S. Elden y G. Moore, Eds. y Trans.). Continuum. (Obra original publicada en 1992).
- Lozano Rendón, V. y Zunino Singh, D. (2023). Espera. En Zunino Singh, D. y Jirón, P. y Giucci, G. (Eds.), *Nuevos términos clave para los estudios de movilidad en América Latina* (pp. 99–112). Editorial Teseo. <https://doi.org/10.55778/ts877233650>
- Massumi, B. (2002). *Parables for the virtual: Movement, affect, sensation*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822383574>
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.
- Moraña, M. (2021). *Pensar el cuerpo: Historia, materialidad y símbolo*. Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1prssfd>
- Pink, S. (2015). *Doing sensory ethnography* (2nd ed.). Sage. <https://doi.org/10.4135/9781473917057>
- Ramonedá, Á. (2023). Correr como habitar en movimiento. En D. Zunino Singh, P. Jirón y G. Giucci (Eds.), *Nuevos términos clave para los estudios de movilidad en América Latina* (pp. 69–84). Editorial Teseo. <https://doi.org/10.55778/ts877233650>
- Rizo, M. (2022). Comunicación, cuerpo y emociones: La incorporación de la dimensión afectiva en la investigación de la comunicación. *Comunicación y Sociedad*, 19, e8258. <https://doi.org/10.32870/cys.v2022.8258>
- Rosa, H. (2019). *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo* (V. Ferrer y D. Tena, Trans.). Katz. (Obra original publicada en 2016).
- Scribano, A. y De Sena, A. (2019). Los programas sociales como mecanismos de “represión desapercibida” en Argentina (2007-2019). Un

análisis desde las políticas de las sensibilidades.
Polis. Revista Latinoamericana, 18(53),
 27–45. <https://doi.org/10.32735/S0718-6568/2019-N53-1383>

Segura, R. (2021). *Las ciudades y las teorías: Estudios sociales urbanos*. UNSAM Edita.

Sheller, M. y Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A*, 38(2), 207–226. <https://doi.org/10.1068/a37268>

Stewart, K. (2007). *Ordinary affects*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822390404>

Van Manen, M. (2014). *Phenomenology of practice: Meaning-giving methods in phenomenological research and writing*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315422657>

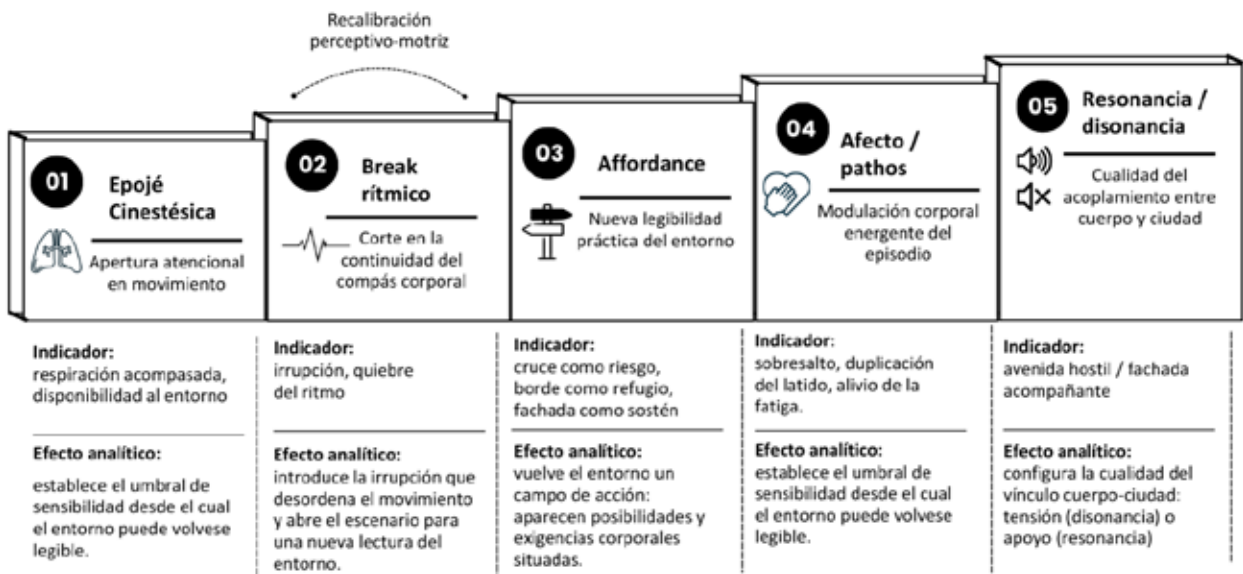
Anexo

Cuadro 1. Matriz empírica de la suspensión activa

Escena	Núcleo Empírico	Efecto corporal-afectivo	Lectura urbana	Inferencia sociológica
Frenado en el cruce	Chirrido, vehículo, avenida, semáforo, borde y baja visibilidad.	Sobresalto, tensión, vigilancia, cambio de respiración y ajuste de zancada.	El cruce se vuelve umbral de riesgo; la calle aparece como espacio hostil.	La infraestructura vial produce cuerpos atentos, tensos y expuestos.
Fachada familiar	Fachada conocida, luz del amanecer, calle recurrente y memoria del trayecto.	Alivio, familiaridad, recomposición del ritmo y disminución de la alerta.	La fachada se vuelve presencia acompañante; la calle aparece como memoria encarnada.	La ciudad también sostiene, orienta y produce pertenencia situada.

Fuente: Elaboración propia.

Figura I. Escalera analítica de percepción y movimiento



Fuente: Elaboración propia a partir de: Ahmed (2004); Gibson (1979); Lefebvre (2004); Massumi (2002); Merleau-Ponty (2006); Rosa (2019).

Citado. Salazar-Puga, Sarahi (2026) "Suspensión activa: microepisodios afectivos en la experiencia de correr por la ciudad" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°51. Año 18. Agosto - Noviembre 2026. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 22-36. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/788>

Plazos. Recibido: 17/09/2025. Aceptado: 20/04/2026.

Peregrinação e o diálogo entre corpo e emoções

Pilgrimage and the dialogue between body and emotions

Melo, Gertrudes Nunes de*

Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia da Paraíba.
Departamento de Ensino Superior. Brasil.
gertrudes.melo@ifpb.edu.br

Celestino dos Santos, Samara***

Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia da Paraíba. Diretoria
de Desenvolvimento de Ensino. Brasil.
samara.santos@ifpb.edu.br

Barbosa de Albuquerque, Diogo*****

Laboratório de Estudos sobre Corpo, Estética e Sociedade da
Universidade Federal da Paraíba. Brasil.
diogoese5@gmail.com

Silva Souto, Giulyanne Maria*****

Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia da Paraíba.
Departamento de Ensino Superior. Brasil.
giulyanne.souto@ifpb.edu.br

Mendes dos Santos, Ana Raquel**

Departamento de Educação Física, Brasil.
raquel.mendes@upe.br

Filgueira de Almeida, Dulce Maria****

Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília, Brasil.
dulcefilgueira@gmail.com

Jaqueira, Ana Rosa Fachardo*****

Faculdade de Ciências do Desporto e Educação Física da Universidade de
Coimbra, Portugal.
anarosaqueira@fcdef.uc.pt

Oliveira Caminha, Iraquitã de*****

Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba, Brasil.
caminhairaquitã@gmail.com

Resumo

A pesquisa investiga as emoções vividas pelo corpo durante a peregrinação em Santiago de Compostela, a partir de uma abordagem fenomenológica articulada à antropologia. Parte do princípio de que o corpo emocionado é culturalmente situado, expressando ou silenciando emoções conforme normas simbólicas. Como tese de doutorado, tem caráter qualitativo e participante, centrado na estrutura do fenômeno situado. Utiliza a atitude fenomenológica como suporte teórico-metodológico e busca compreender como as emoções se manifestam na experiência corporal do peregrino. Foram entrevistados cinco atores sociais. As entrevistas foram transcritas e descritas conforme Merleau-Ponty (2018) e Martins e Bicudo (1989). A peregrinação revelou ser mais que um deslocamento físico, sendo motivada por autoconhecimento, superação, prática esportiva, solidão e transformação pessoal. Lugares e pessoas despertaram emoções profundas, simbolizando desafios, libertação e conexão. Os relatos evidenciam vivências marcadas por generosidade, companheirismo e afetos intensos, mesmo que transitórios. Emoções como alegria, tristeza, medo e raiva foram comuns, assim como a superação de estresses passados em busca de equilíbrio. A proximidade com a natureza favoreceu a ressignificação da existência e uma nova relação consigo. Por fim, peregrinos relataram deixar pesos para trás e levar experiências simbólicas como cultura, laços e novos comportamentos. O Caminho de Santiago é percebido como espaço de cura e reconstrução emocional, onde a tranquilidade é fruto de escolhas conscientes, autoconhecimento e desapego. A experiência amplia a compreensão do corpo ao integrá-lo às emoções e à sensibilidade, superando a dicotomia corpo-mente. O movimento é reconhecido como expressão afetiva, não apenas física. Isso propõe uma Educação Física voltada ao autoconhecimento, ao desenvolvimento emocional e à formação integral, onde corpo, emoção e pensamento se entrelaçam na aprendizagem significativa.

Palavras-chave: Ciências Humanas; Corpo; Peregrinação; Santiago de Compostela; Emoções.

Abstract

This research investigates the emotions experienced by the body during the pilgrimage to Santiago de Compostela, adopting a phenomenological approach articulated with anthropology. It is based on the premise that the emotional body is culturally situated, expressing or silencing emotions according to symbolic norms. As a doctoral thesis, it assumes a qualitative and participatory character, centered on the structure of the situated phenomenon. The phenomenological attitude is employed as the theoretical-methodological foundation, seeking to understand how emotions manifest in the pilgrim's bodily experience. Five social actors were interviewed, and the interviews were transcribed and described in accordance with Merleau-Ponty (2018) and Martins and Bicudo (1989). The pilgrimage proved to be more than physical displacement, being motivated by self-knowledge, resilience, sports practice, solitude, and personal transformation. Places and people evoked profound emotions, symbolizing challenges, liberation, and connection. The narratives reveal experiences marked by generosity, companionship, and intense, albeit transient, affections. Emotions such as joy, sadness, fear, and anger were common, as well as the overcoming of past stress in the pursuit of balance. Contact with nature fostered a re-signification of existence and a renewed relationship with the self. Ultimately, pilgrims reported leaving burdens behind and carrying symbolic experiences such as culture, bonds, and new behaviors. The Camino de Santiago is perceived as a space of healing and emotional reconstruction, where tranquility arises from conscious choices, self-knowledge, and detachment. The experience expands the understanding of the body by integrating it with emotions and sensitivity, thereby overcoming the body-mind dichotomy. Movement is recognized as an affective, not merely physical, expression. This perspective advocates for a Physical Education oriented toward self-knowledge, emotional development, and holistic formation, in which body, emotion, and thought intertwine in meaningful learning.

Keywords: Human Sciences; Body; Pilgrimage; Santiago of Compostela; Emotions.

*Doutora pelo Programa Associado de Pós-Graduação em Educação Física da UPE/UFPB, Mestre em Educação Física pelo Programa de Pós-Graduação em Educação Física da UFRN, Especialista em Fisiologia do Exercício e Treinamento Personalizado/Unifoa; Docente e Vice Líder do GEPECCS (Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Corpo, Cultura e Sociedade) do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia da Paraíba (IFPB). <https://orcid.org/0000-0001-7914-5138>

** Doutora e Mestre em Educação Física pelo Programa Associado de Pós-Graduação em Educação Física da UPE/UFPB. Professora Adjunta do curso de Educação Física da Universidade de Pernambuco e Docente Permanente do Programa

de Pós-Graduação em Educação Física UPE/UFPB. É membro do Grupo de Estudos Socioculturais em Educação Física (GESEF/UPE). <https://orcid.org/0000-0002-3436-3622>

*** Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da UFSM, Mestre em Educação Física pelo Programa de Pós-Graduação em Educação Física da UFS, Especialista em Fisiologia do Exercício e Treinamento Personalizado/Unifoa; Docente e membro do GEPECCS (Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Corpo, Cultura e Sociedade) do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia da Paraíba (IFPB). <https://orcid.org/0000-0001-7100-2677>

**** Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília/Brasil. Professora titular do Programa de Pós-Graduação em Educação Física da Universidade de Brasília. Presidente do Comitê de Investigação 54 Órgão de Ciências Sociais da Associação Internacional de Sociologia (ISA) e foi Vice-Presidente do RC 54 (2018-2023); Vice-Presidente e Diretor Financeiro do Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte/CBCE. Líder do grupo de pesquisa Núcleo de Estudos do Corpo e Natureza NECON da Universidade de Brasília. <https://orcid.org/0000-0003-2352-5478>

***** Doutor em Educação Física pelo Programa Associado de Pós-Graduação em Educação Física UPE - UFPB. Mestre em Educação Física pelo Programa Associado de Pós-Graduação em Educação Física UPE - UFPB. Bacharel em Educação Física pela Escola Superior de Educação Física - ESEF da Universidade de Pernambuco UPE. Membro participante do Laboratório de Estudos sobre Corpo, Estética e Sociedade da Universidade Federal da Paraíba. <https://orcid.org/0000-0002-5739-8879>

***** Doutora pela Universidade de Coimbra (2010), na área das Ciências da Actividade Física, Mestre em Educação Física pela Universidade Federal de Minas Gerais (1999), e licenciada em Educação Física pela Universidade Federal de Juiz de Fora (1995). Atualmente é professora auxiliar na Atua na área de Educação Física, com ênfases em Recreação, Jogos Tradicionais, Jogos e Emoções, Praxiologia Motriz, Organização de Atividades de Lazer, Cineantropologia e Capoeira. É coordenadora do LUDUS: Laboratório de Jogos, Recreação, Lutas Tradicionais e Capoeira. <https://orcid.org/0000-0002-5898-3965>

***** Doutora e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Educação Física da UPE/UFPB, Especialista em Consciência Corporal, Saúde, Qualidade de vida/Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN); Docente e Líder do GEPECCS (Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Corpo, Cultura e Sociedade) do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia da Paraíba (IFPB). <https://orcid.org/0000-0003-0265-1539>

***** Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain - UCL, na Bélgica. Professor titular aposentado da Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Psicanalista, membro fundador da Associação Psicanalítica da Parahyba - APPB com

Peregrinação e o diálogo entre corpo e emoções

Introdução

A compreensão das emoções envolvidas nas experiências vividas pelos sujeitos demanda o respaldo teórico de autores como David Le Breton, Maurice Merleau-Ponty e Thomas Csordas. As convergências identificadas entre suas obras indicam uma perspectiva fenomenológica e incorporada do corpo, que se distancia das abordagens dualistas tradicionais que o separam da mente. Esses pensadores partilham a concepção de corpo não como um mero objeto físico, mas como um núcleo de experiência e de produção de sentido no mundo (Csordas, 2002; Le Breton, 2012; Merleau-Ponty, 2018).

Em Merleau-Ponty, isso aparece de forma central em sua filosofia da percepção, onde o corpo é a condição da experiência, é por meio dele que o sujeito se inscreve no mundo e lhe dá sentido. Já David Le Breton, em seus estudos sobre antropologia do corpo, dialoga profundamente com essa perspectiva fenomenológica. Ele critica as visões biomédicas e mecanicistas que reduzem o corpo a uma máquina e propõe compreendê-lo como um corpo vivido, investido de sentidos culturais, sociais e simbólicos (Le Breton, 2016). Assim como Merleau-Ponty, Le Breton entende que o corpo é inseparável do sujeito e do mundo, sendo atravessado por histórias, afetos e significações. O corpo é, portanto, uma linguagem, uma forma de expressão e comunicação com o outro (Le Breton, 2019).

Thomas Csordas, por sua vez, insere-se na antropologia fenomenológica, propondo a noção de “corporeidade” (*embodiment*) como um paradigma para a experiência humana (Csordas, 2002). Ele dialoga tanto com Merleau-Ponty (2018) quanto com Le Breton ao defender que o corpo não é um dado, mas um processo, uma prática de inscrição no mundo e de constituição do *self*. Em sua abordagem, Csordas enfatiza o corpo como um meio de percepção e de prática cultural, ressaltando sua centralidade na constituição das experiências religiosas, rituais e terapêuticas (Csordas, 2008, 2025).

Para além das questões relacionadas à percepção do corpo, Le Breton (2016, 2019), Merleau-Ponty (2018) e Csordas (2008, 2025) assumem o corpo não somente como suporte biológico das emoções, mas o próprio lugar onde elas se constituem, se manifestam e adquirem sentido. Em vez de tratar as emoções como estados mentais internos e isolados, eles as compreendem como experiências corporais encarnadas, vividas no mundo e moldadas pela cultura.

Para Merleau-Ponty (2018), as emoções não são apenas reações internas, mas formas de estar-no-mundo, modos corporais de relação com o ambiente e com os outros. Um corpo triste, por exemplo, não sente somente tristeza, mas caminha de forma diferente, vê o mundo sob outra luz, ou seja, encarna a emoção. Essa compreensão abre caminho para pensar as emoções como dimensões existenciais e situadas, não exclusivamente como fenômenos subjetivos interiores (Merleau-Ponty, 2018; Nóbrega & Caminha, 2019).

Le Breton (2019) admite essa visão fenomenológica e a articula com a antropologia evidenciando que as emoções são inseparáveis das formas culturais de viver o corpo. O corpo emocionado é sempre um corpo socialmente situado, que expressa, silencia ou intensifica determinadas emoções conforme as normas culturais e simbólicas de seu meio (Le Breton, 2019).

Por fim, Csordas (2008, 2025) elabora a noção de “corporeidade” como base da experiência emocional. Em suas pesquisas etnográficas, especialmente em contextos religiosos e terapêuticos, evidencia como as emoções são mobilizadas corporalmente por meio de gestos, rituais e afetos partilhados. Em consonância com Le Breton (2016, 2019) e Merleau-Ponty (2018), Csordas (2008) reforça que as emoções não são elementos isolados da mente, mas práticas corporais que estruturam a experiência do mundo. Juntos, esses autores contribuem para uma visão integrada e encarnada das emoções, rompendo com concepções abstratas ou puramente psicológicas (Csordas, 2008, 2025).

É relevante perceber que a peregrinação, enquanto vivência situada, evidencia o corpo transpondo a ideia de suporte biológico, se colocando como instância primordial de sentido, emoção e abertura ao mundo. Sob a ótica da fenomenologia, o corpo é entendido como condição da percepção e meio privilegiado de inserção do sujeito no espaço, sendo meu meio de comunicar-me com o mundo (Merleau-Ponty, 2018). Nesse percurso, o ato de caminhar mobiliza um saber implícito e sensível, em que passos, respiração e cadência instauram um modo de presença que entrelaça ambiente, lembrança e afeto (Casey, 1996; Ingold, 2004). Assim, interpretar o Caminho de Santiago como território de experiência implica reconhecer o corpo como fenômeno relacional e afetivo, em contínua interação com relevos, signos e estruturas que configuram tanto os estados corporais quanto as tonalidades emocionais do peregrino, constituindo o que Steil (1996) denomina de território sagrado em movimento.

As abordagens clássicas da antropologia já identificavam a peregrinação como vivência liminar e de *communitas*, em que laços emocionais e solidariedades emergem a partir da suspensão temporária das formas sociais (Turner, 1969; Turner & Turner, 1978). Entretanto, pesquisas posteriores problematizaram a unidade dessa experiência, demonstrando a pluralidade de significados e afetos envolvidos, revelando que emoções como dor, esperança, gratidão e transcendência são moduladas pelas interações sociais e pelos contextos simbólicos (Coleman & Eade, 2004; Eade & Sallnow, 1991; Margry, 2008). No caso do Caminho de Santiago, relatos de deslocamento, cuidado e acolhida expõem uma pedagogia da marcha que reorganiza identidades e pertencimentos (Frey, 1998). O corpo-peregrino converte-se, assim, em espaço de mediação entre o sagrado e o cotidiano, no qual emoções intensificadas orientam vivências de pertencimento e autotransformação, expressando uma sacralidade difusa característica do ‘peregrino pós-moderno’ (Steil, 2003), que integra dimensões religiosas, afetivas, terapêuticas e turísticas.

Estudos recentes evidenciam que a peregrinação não envolve o simples deslocamento físico, mas igualmente um itinerário emocional, no qual o corpo é permanentemente atravessado por motivações espirituais, culturais e terapêuticas (Collins-Kreiner, 2010, 2016; Lois-González & Santos, 2015). No Caminho de Santiago, distintos territórios modulam ritmos, percepções e intensidades afetivas, ao mesmo tempo em que são ressignificados pela

presença caminhante e pelas práticas de acolhimento e cuidado (Amaro et al., 2018). Considerar a peregrinação como diálogo entre corpo e emoções implica, portanto, articular ontologia encarnada e cartografias situadas, descrevendo como o corpo, o contexto e a experiência se inter-relacionam na constituição de sentidos e na produção de afetos transformadores (Ingold, 2004; Merleau-Ponty, 2018; Steil, 2003).

Para tanto, o presente estudo se propõe a identificar as emoções presentes no processo de experiência corporal do peregrino e como elas se manifestam durante a caminhada. Embora não tenhamos a pretensão de esgotar o tema abordado, buscamos desenvolver uma compreensão do corpo e das emoções a partir das ciências sociais e humanas, relacionando-a à experiência da peregrinação como uma forma de vivência corporal, o que a torna relevante para o campo da Educação Física.

Cumprе destacar que parte das reflexões apresentadas neste estudo foi desenvolvida com base nas informações produzidas no artigo intitulado *O corpo-fenômeno e suas relações em diferentes territórios no Caminho de Santiago*, elaborado no âmbito da mesma pesquisa de doutorado. Na proposta, analisou-se as relações entre corpo, percepção e território na experiência da peregrinação, oferecendo subsídios teórico-analíticos que fundamentam e ampliam as discussões aqui desenvolvidas. Nesta investigação, tais reflexões são aprofundadas ao direcionar a análise para as emoções presentes na experiência corporal do peregrino, articulando as dimensões fenomenológicas, antropológicas e culturais que permeiam o caminhar e a constituição dos sentidos vividos ao longo do Caminho de Santiago (Melo et al., 2025).

Percurso Metodológico

Este trabalho integra uma pesquisa de doutorado concluída sobre corpo, emoções e vivência da peregrinação no Caminho de Santiago de Compostela. Parte-se da concepção do corpo vivido, entendido como aquele sentido e experienciado pelo sujeito em sua relação com o mundo e com os outros, o corpo como sujeito e não como objeto (Merleau-Ponty, 2018). Adota-se também a perspectiva de David Le Breton (2012), que considera o corpo uma construção social moldada por normas, valores e crenças de determinada cultura, refletindo a história e os costumes de um povo.

A abordagem metodológica fundamenta-se na fenomenologia, especialmente na perspectiva de Maurice Merleau-Ponty (2018), buscando descrever as experiências vividas conforme se apresentam à consciência. Por meio da redução fenomenológica, procurou-se captar as vivências dos participantes, considerando intenções e desejos que permeiam a prática. Nessa perspectiva, o pesquisador interpreta percepções subjetivas e intersubjetivas, respeitando e valorizando as experiências compartilhadas.

Trata-se de uma pesquisa qualitativa e participante, centrada na análise do fenômeno situado, que não apenas descreve experiências alheias, mas se une a elas como forma de viver e interpretar percepções comuns a todos. O estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto Federal da Paraíba (parecer nº 6.093.362), em conformidade com a Resolução nº 510/2016 do CNS/MS. Todos os participantes assinaram o TCLE.

Participaram cinco indivíduos, dois do sexo feminino e três do masculino, três deles peregrinos iniciantes. A seleção ocorreu de forma não convencional, já que os participantes se aproximaram da pesquisadora ao longo do trajeto. O grupo foi se formando espontaneamente desde a cidade de Saint-Jean-Pied-de-Port, na França, em setembro de 2024.

Para preservar identidades, foram atribuídos codinomes simbólicos: “Amarilla”, brasileira residente na França, em referência às setas amarelas do caminho; “Marco”, espanhol iniciante de Barcelona, remetendo aos marcos miliários; “Santiago”, espanhol ateu e montanhista de Bilbao; “Milla”, viúva equatoriana que peregrinava pela primeira vez, evocando os montinhos de pedras milladoiros; e “Antônio”, espanhol de Palência em recuperação de dependência química, inspirado na poesia de Antonio Machado.

A coleta de dados envolveu entrevistas semiestruturadas realizadas durante a peregrinação e registros em diário de campo. As entrevistas foram transcritas e descritas conforme princípios metodológicos de Merleau-Ponty (2018) e de Martins e Bicudo (1989).

O desenvolvimento da pesquisa seguiu etapas: formulação da questão central, definição de procedimentos e organização das interações. Em seguida, realizou-se a suspensão dos conhecimentos prévios da pesquisadora, permitindo leitura atenta dos relatos e identificação de unidades de significado (análise ideográfica), voltada aos sentidos individuais. Por fim, a análise nomotética buscou transcender

vivências particulares e construir interpretações mais amplas, evidenciando semelhanças, diferenças e especificidades entre os relatos.

Resultados e Discussão

Para Davi Le Breton (2019), a emoção traduz a significação atribuída pelo indivíduo às experiências que nele ressoam. Em sua *Antropologia das Emoções*, o autor ressalta que não se trata de estados absolutos resultantes apenas de processos fisiológicos, mas de relações humanas mediadas por repertórios culturais, que, embora semelhantes em alguns contextos, nunca são idênticos. Assim, as emoções não podem ser reduzidas a fenômenos puramente fisiológicos ou psicológicos, pois nascem de uma avaliação, mais ou menos consciente, de acontecimentos vividos por sujeitos dotados de sensibilidade própria. Constituem, portanto, pensamentos em ação organizados em sistemas de sentidos e valores (Le Breton, 2019).

Nessa perspectiva, a peregrinação compartilhada com outros atores sociais favorece a emergência de diversas emoções, refletindo tanto vivências individuais quanto coletivas. Para melhor compreensão, organizamos as narrativas em categorias e unidades de significado, sistematizando os resultados em sete categorias, descritas a seguir.

1. Sentidos e Motivações: os impulsos que levam ao Caminho de Santiago

Nesse tópico, as motivações para a realização da peregrinação no Caminho de Santiago de Compostela estão representadas por diferentes unidades de significado, como *autoconhecimento*, *esporte*, *solidade* e *mudança de vida*. Questionados sobre como surgiu a ideia e o que motivou a viver a experiência do caminho, diferentes razões foram percebidas tanto entre os atores sociais envolvidos no estudo, como nos diferentes diálogos traçados com os demais peregrinos ao longo do caminho.

A decisão de percorrer o Caminho de Santiago sugere uma confluência de motivações profundas, que envolvem a busca por *autoconhecimento* e *autodesenvolvimento*. Mais do que um destino físico, o caminho representava a possibilidade de olhar para dentro, reconhecer quem se é fora dos papéis e proteções habituais, e aceitar o desafio de transformar o cotidiano por meio da experiência vivida passo a passo. A narrativa de Amarilla confirma essa assertiva e corrobora com a menção de Le Breton de que cada indivíduo herdeiro de uma história pessoal

situada num tempo e lugar específicos realiza, em sua experiência corporal, apenas uma ínfima parcela das diversas possibilidades (Le Breton, 2019). Nesse sentido, a peregrinação representa uma dessas inúmeras possibilidades de agregar experiências.

(...) essa parte francesa que não é longe da minha casa, muito longe, pouco importa, mas que é muito bonita, tem um lado muito atraente do caminho na França (...) autoconhecimento mesmo e autodesenvolvimento (...). (Amarilla)

Enfrentar as dificuldades oportunizadas pelo caminho voluntariamente foi essência para a motivação de Marco. *“Viendo las dificultades que podría encontrar al ponerme en esa situación, como todas esas personas.”* Vivenciar o desconforto, lidar com imprevistos e limitações, tornou-se um exercício de coragem e amadurecimento. O caminho, nesse sentido, propõe superar as barreiras externas e também vencer medos e bloqueios internos.

A prática do esporte também esteve entre os impulsos para essa jornada. Para quem tem o hábito de se movimentar e valoriza o corpo em ação, como é o caso de Santiago, o Caminho oferece o equilíbrio ideal entre esforço físico e propósito pessoal. *“Para deporte. Me gusta hacer deporte y es un camino que tiene todas las necesidades a pie de camino.” (Santiago).* A caminhada longa e constante, em meio à natureza, permite um ritmo diferente, mais consciente, no qual o corpo se torna veículo de transformação e conexão.

Outro fator decisivo foi o desejo de viver a *solitude* de maneira inédita. Após uma vida marcada pela proteção do pai, do marido e dos filhos, Milla sentiu a necessidade de descobrir-se só, mesmo não estando sozinha. A peregrinação, inicialmente planejada com o companheiro que já não estava presente, tornou-se um ato simbólico de afirmação, coragem e libertação. Estar só, pela primeira vez, deixou de ser um medo e passou a ser uma escolha, uma forma de aprender a confiar em si mesma e de se libertar das amarras da dependência emocional.

(...) Porque lo había planeado con mi marido, y como él no estaba, decidí ir a vivir mi soledad. Experimentar mi soledad. Estar en soledad. Porque nunca había estado solo en mi vida. Nunca. Fui muy protegida por mi padre, muy protegida por mi marido, muy protegida por mis hijos. Pero ahora no tengo esa protección. Así que quiero aprender a vivir en soledad (...). (Milla)

Muitas vezes, abrir mão temporariamente do esforço constante de manter a própria identidade

pode ser algo bastante atrativo. Esse desejo pode se manifestar de forma consciente e prazerosa, como ao escolher fazer uma longa peregrinação, praticar atividades físicas com regularidade, participar de momentos de lazer ou até adotar um visual diferente do habitual. Durante essas caminhadas, há um reencontro com o próprio eu, enquanto as pressões sociais atenuam. É como um jogo consciente de desaparecer por um tempo, uma forma leve e prazerosa de reconectar-se com a própria existência (Le Breton, 2018).

Por fim, a experiência foi impulsionada por um momento de *crise pessoal*. Para Antônio, o acúmulo de dificuldades e o desgaste emocional geraram um ponto de ruptura. Era preciso mudar para curar-se de determinados vícios. Para tanto, Rattes et al. (2023) reiteram que o estudo da corporeidade assumiu uma posição-chave com base em contribuições tanto teóricas como empíricas sobre as práticas religiosas, as linguagens rituais, as paisagens ambientais, os distúrbios mentais e os processos de cura em diversos grupos sociais.

Estaba pasando por un mal momento y no paraba. Me fui de casa, las cosas fueron a peor, a peor, y en un momento, como en un punto de inflexión, lo perdí todo y ya iba a trabajar mareada y pensé, esto tiene que cambiar, tengo que hacer algo. Y pensé en algo que me gustaría hacer y pensé que caminar y conocer gente, sobre todo en el camino, que dicen que es más espiritual, religioso, que viene gente de todas partes, eso me ayudaría. Y hasta el día de hoy sí, me está ayudando. (Antônio)

Caminhar, conhecer pessoas e se abrir a algo novo tornou-se um caminho possível e necessário para ressignificar a própria vida. Ao encontrar no Caminho de Santiago um espaço de acolhimento e transformação, foi possível iniciar um processo real de cura, como um marco de reconstrução e esperança.

2. Territórios de Significado: a espacialidade simbólica do Caminho de Santiago

Ao longo do Caminho de Santiago, certos lugares provocaram emoções e permanecem vivos na memória dos peregrinos, tanto por sua beleza e imponência, mas também pelo que despertam interiormente. Nas falas reunidas, a representação desses lugares assume três unidades de significado, sendo elas: *montanhas, monumentos e cidades e povoados*.

A passagem pelas *montanhas* que compõem os *Pirineus*, especialmente entre Saint-Jean-Pied-de-

Port e Roncesvalles, marca o início de uma jornada intensa, onde o corpo e a mente são imediatamente convocados ao esforço. Para António, essa primeira etapa representa um símbolo de superação, pois exige resistência, foco e determinação diante da altitude e do clima imprevisível. O suor, o cansaço e a solidão nesse trecho montanhoso ecoam como um rito de passagem, para ele, entre a doença e a cura. A vida é composta por uma sequência contínua de sensações, que podem ser mais intensas ou mais vagas, e que tendem a se transformar ou até se contradizer com o tempo e conforme as situações vividas (Le Breton, 2019). O mesmo acontece quando ele apreciou a subida aos *Montes de Oca*, em San Juan de Ortega.

(...) Disfruté mucho de dos etapas, de Saint Jean Pied de Port a Roncesvalles, que fue la primera y fue intensa para mí, pero era el primer día que hacía la ruta así que estaba sudando, lo cual no era normal, era un reto personal. Y enseguida me gustó Montes de Oca, en San Juan de Ortega, porque también eran 12km de montaña... Me gustan las etapas de montaña más que cualquier otra cosa(...). (António)

Milla destaca *monumentos* que lhe são muito significativos na experiência, dois locais se destacam como espaços de libertação emocional e espiritual: a *Cruz de Ferro* e uma pequena *ermida* esquecida por alguns, mas profundamente simbólica para ela. Ambos os locais funcionam como altares pessoais, onde se deixam pedras, cartas e desejos. A Cruz de Ferro, em particular, representa essa ação de renúncia e transformação. Já a pequena ermida, repleta de velas e mensagens, evoca uma espiritualidade silenciosa e comovente, onde cada gesto carrega um peso íntimo e verdadeiro.

(...) Lo que realmente me llamó la atención fue una ermita, una capilla, donde todo el mundo quería irse sin visitarla... donde la gente colocaba sus velas con papel escrito al lado. Era como si quisieras liberarte de ello. Así mismo, al igual que la Cruz de Hierro, dejé mi piedra con esta intención de que quiero liberarme de ella. Quiero liberarme de este sufrimiento (...). (Milla)

Um ponto memorável da caminhada para Amarilla foi a *meseta*, região plana e aparentemente monótona, que surpreende pela profundidade da experiência que proporcionou.

(...) eu vivi um momento muito importante em Bercianos com a companhia dos hospitaleiros,... a meseta, que é exatamente esse lugar monótono, que pode, pelo fato de uma paisagem que não é bonita, tem um andar que é completamente

contínuo, é sempre igual, não tem muita coisa, eu tive essa vontade de botar música(...). (Amarilla)

Sobre isso, as emoções representam modos estruturados de vivenciar a existência. Elas se manifestam conforme a maneira como o sujeito interpreta os eventos que a afetam moralmente, influenciando sua conexão com o mundo, seja de forma temporária ou permanente (Le Breton, 2019).

Muitos peregrinos relatam que, apesar do aborrecimento inicial, a meseta acaba oferecendo uma oportunidade de cuidado pessoal e silêncio interior. A tempestade enfrentada nessa região por ocasião da peregrinação também reforçou a sensação de pequenez diante da natureza, despertando humildade e reverência. Demonstrando ainda que a consciência do acontecimento determina a tonalidade da emoção sentida pelo indivíduo, segundo Le Breton (2019).

(...) a chuva que a gente passou na meseta também, porque essa tempestade me botou de novo numa sensação, e eu gosto muito disso com a natureza, de humildade, que eu sou uma criatura ínfima nessa natureza toda(...). (Amarilla)

Os *povoados e cidades* também guardam significados únicos. *Bercianos del Real Camino*, com seu albergue paroquial, se destaca pelo acolhimento e pela generosidade dos hospitaleiros voluntários, que mostram na prática o espírito solidário do caminho.

(...) Uno fue Bercianos Real del Camino, en el albergue parroquial. Esto realmente me impactó mucho. Allí me quedó demostrado en términos claros que el trabajo de los voluntarios tiene un espíritu de servicio muy importante(...). (Marco)

Já em *Castrojeriz*, o encontro com as ruínas do convento de San Antón impressiona pela grandiosidade arquitetônica e pelo simbolismo de perda e reconstrução histórica e política da Espanha. Esses espaços, carregados de história, evocam em Marco reflexões sobre o passado coletivo e o papel do ser humano na preservação da memória.

Por fim, há as cidades de León e Santiago, que simbolizam referências diferentes da jornada para o peregrino Santiago. León encanta pela sua beleza e oferece um momento de pausa, contemplação e reencontro com o urbano. Já Santiago de Compostela representa o fim físico do caminho, mas também o início de novas compreensões. Entre o ponto de partida nas montanhas, os gestos simbólicos nos monumentos e o cotidiano vivido nos vilarejos, cada local do caminho se transforma num reflexo da própria

caminhada interior do peregrino, cheia de desafios, descobertas e momentos de profundo significado.

3. *Corpos vivos: encontros e vivências no território da peregrinação*

No Caminho de Santiago, as pessoas que cruzam o percurso do(a) peregrino(a) se tornam, muitas vezes, tão significativas quanto as paisagens ou os marcos espirituais. Laços que nascem em poucos passos podem carregar profundidade e impacto duradouros. Nesse tópico, destacamos as narrativas acerca da opinião dos peregrinos sobre encontros com pessoas que consideram especiais no Caminho. Das narrativas produzidas, as unidades de significado foram definidas como *indicações nominais, indicações não nominais e não destaca ninguém em especial*.

Um exemplo desses encontros marcantes foi o de Amarilla com *Conan*, um jovem irlandês que falava vários idiomas, incluindo português e espanhol, e que, em pouco tempo, compartilhou confidências e mostrou uma abertura rara. Essas interações efêmeras, mas fortes, revelam a beleza dos encontros espontâneos que o caminho proporciona, onde o tempo parece se dilatar e a conexão humana ganha força.

Nas narrativas de Marco destacam-se pessoas que marcaram pela entrega ao outro, como um *hospitaleiro de Castrojeriz*, cuja motivação era ajudar os peregrinos. Outro exemplo tocante é António, mencionado por sua capacidade de organização e pela força de sua trajetória pessoal, que deixou uma impressão duradoura em Marco. “(...) *Y bueno, tu trayectoria de vida es lo que me impacto(...)*” (Marco). Essas figuras representam o lado humano do caminho, onde cada história de vida enriquece a experiência de quem está aberto a escutar.

Nesse sentido, Merleau-Ponty confere ao corpo o lugar onde se entrelaça uma multidão de movimentos que constituem um sistema de interação com o mundo, interação essa que acontece por meio da intersubjetividade (Merleau-Ponty, 2018). Complementando essa ideia, Caminha (2019) afirma que toda experiência corporal (corporeidade) é, fundamentalmente, uma experiência compartilhada entre corpos, ou seja, uma intercorporeidade.

Também há encontros que se revelam por afinidade emocional. Milla se identificou profundamente com uma moça que havia perdido a mãe nas mesmas circunstâncias em que ela perdera

o esposo. A dor compartilhada criou uma conexão silenciosa e poderosa, marcada por lágrimas e empatia. “(...) *Realmente me llamó la atención y me identifiqué con una niña que caminaba conmigo que perdió a su madre en la misma situación que yo perdí a mi esposo(...)*” (Milla). Já outra mulher, mais velha e cheia de energia, trouxe inspiração com sua história de vida marcada por experiências traumáticas como voluntária em zonas de guerra. O Caminho, para ela, tornou-se um refúgio para aliviar o peso emocional que nem mesmo a psicoterapia havia conseguido sanar. “(...) *Ella vio mucha tristeza, mucho dolor y todo eso la traumatizó. Que ni siquiera el psicólogo la pudo ayudar, y que para ella hacer los caminos, porque ella hace un camino todos los años, le ayudó a relajar su mente(...)*” (Milla).

António menciona uma variedade de companheiros que contribuíram para a vivência do caminho com gestos simples, conversas e apoio mútuo, sendo eles: *Francisco, Sérgio, Pedro, Santiago, Marco, Liele*. As interações cotidianas, ainda que nem sempre duradouras, ajudam a construir um sentimento de comunidade em meio à travessia.

Há também percepções como as de Santiago acerca das amizades construídas na peregrinação que, embora potentes no momento, são compreendidas como passageiras, uma característica comum do Caminho, conexões que tocam profundamente, mesmo que não permaneçam. “(...) *Bueno, ahora sabemos que hay muchas amistades, pero son amistades que sabemos que al final se van a disolver por completo, porque normalmente siempre son personas de fuera. Hemos estado en una relación durante un par de años más o menos, pero no, nadie especial(...)*” (Santiago). Por esta razão ele afirma *não destacar ninguém em especial*, reconhecendo a transitoriedade dessas relações.

Conforme Porto e Azzini (2012), a experiência do corpo em movimento permite que o ser humano explore sua própria identidade e se relacione com os outros no contexto espaço-temporal, integrando as dimensões sensível e racional de maneira pessoal e coletiva. Assim, o corpo se revela como uma entidade integral e presente na existência humana, manifestando-se nas vivências e experiências concretas.

Esse olhar pronunciado por Santiago não invalida os encontros, mas evidencia a natureza fluida do caminho, onde tudo, inclusive os vínculos, tem o tempo exato de duração. Seja pela profundidade das emoções, pela partilha de dores ou pela simples presença, as pessoas encontradas ao longo do

Caminho de Santiago compõem um mosaico afetivo e simbólico que transforma a caminhada em uma verdadeira jornada humana.

4. Emoções em movimento: afetos que atravessam a peregrinação a Compostela

O Caminho de Santiago é uma jornada marcada não exclusivamente pela paisagem ou pelos marcos históricos, mas principalmente pelas emoções acentuadas que ele desperta nos(as) peregrinos(as). Essa emoção experimentada traduz a significação conferida pelo indivíduo às experiências que nele ressoam (Le Breton, 2019). Quando questionados sobre as emoções vividas durante a jornada de peregrinação no Caminho de Santiago, o significado direto atribuído por todos os peregrinos entrevistados, apontando *para emoções bem definidas e emoções não definidas* como unidades de significado que bem representam as narrativas elaboradas.

Para Amarilla a *alegria* é a emoção motriz. Desde o início da jornada, essa alegria se manifesta em pequenos momentos: no simples ato de caminhar, no contato com a natureza e, especialmente, em lugares espiritualmente significativos, como igrejas e capelas. “(...) Então, a primeira emoção, que é a emoção que me guia muito na minha vida, é a alegria, eu procuro a alegria, e se eu faço esse caminho é porque ele me dá a alegria desde o começo(...)” (Amarilla). Para o autor supracitado, a emoção é a definição sensível do acontecimento tal como vive o indivíduo, a tradução existencial imediata e íntima de um valor confrontado com o mundo. E nesse sentido, Amarilla parece sempre valorizar e dar significado a cada experiência vivida.

Ao lado da alegria, Amarilla narra emoções como *tristeza, medo, raiva e decepção* que também fazem parte da experiência.

(...) eu já tive medo de não conseguir, receio, eu tive condições climáticas difíceis... , Chegou um minuto que eu falei, não é possível que eu esteja aqui no meio do nada, o que eu estou fazendo aqui, isso é absurdo, e eu saí completamente do negócio e fiquei meio amedrontada, e depois, respirando, eu me acalmei, porque não tinha nem ninguém para reclamar do meu lado, eu voltei a mim, eu falei, não, eu vou conseguir, eu não vou ficar aqui, eu vou embora, e fui.... Eu tive raiva, já tive raiva no caminho, raiva contra os meus pés, que tinham bolhas, decepcionada, talvez, raiva contra um cansaço(...). (Amarilla)

Ocorre que, o estado afetivo em que o grupo se encontra reflete as circunstâncias que ele atravessa e a peregrinação no Caminho de Santiago de Compostela reserva inúmeras e distintas experiências, conforme narrado (Durkheim, 1989).

Muitos se emocionam ao lembrar de entes queridos perdidos ou das dificuldades enfrentadas na vida pessoal. O medo surge em momentos de solidão extrema ou quando o corpo parece falhar diante dos desafios físicos. Porém, essas emoções não são encaradas como obstáculos ou sacrifícios em momento algum, mas como parte integrante do processo de autoconhecimento. Algumas emoções, no entanto, não se deixam nomear com facilidade. São vivências emocionais tão complexas e profundas que escapam à linguagem. Em lugares como Bercianos Real del Camino, por exemplo Marco descreve uma sensação de pertencimento e comunhão difícil de explicar, provavelmente ligada ao ambiente coletivo e ao acolhimento dos hospitaleiros.

(...) Creo que las emociones, a mí me marcaron los bercianos. O sea, Bercianos, no sé por qué. Bueno son emociones que salen del cuerpo, no sé cómo definirlo porque... un grupo de gente muy dedicada y con capacidad de hacer cosas, como diríamos nosotros, sería capaz de conectar con todo el mundo, lo cual no es fácil (...). (Marco)

Também há encontros com pessoas que tocam a alma por semelhanças inesperadas, como um senhor em Arzúa que partilhava o mesmo nome e doença já vivenciada pelo peregrino Santiago, que provocam sensações tão intensas quanto indecifráveis. Neste caso, trata-se da poliomielite, uma doença contagiosa causada por vírus e que pode levar a paralisia, especialmente em crianças. Ainda criança, Santiago foi acometido pela Poliomielite e apresentou severas dificuldades de locomoção, que deixaram discretas sequelas na sua idade adulta. A eficácia e prontidão no tratamento amenizaram as sequelas e proporcionaram a cura da doença. O mesmo não havia acontecido com o senhor encontrado em Arzúa, sua condição de saúde o fazia dependente de uma cadeira de rodas para mobilidade. Por esta razão, são momentos que apenas podem ser sentidos, sem tradução clara. Sobre isso, Santiago narra: “(...) Estas emociones son muy particulares... Lo que os conté un día fue que conocí a un señor en Arzúa. El hombre estaba paralizado, era dueño de un bar y tenía el mismo nombre que yo y tenía la misma enfermedad que yo. Él estaba en la silla de ruedas y yo seguía caminando... Bueno, emocionante(...)” (Santiago).

O sorriso também tem espaço nesse mosaico emocional. Milla relatou ter passado o dia sorrindo após ouvir a história de uma companheira de jornada que, por excesso de preparo, carregava 10 pares de tênis e roupas demais e teve que se desfazer do peso durante a caminhada. A leveza do humor surge como contraponto aos momentos mais densos, *de tristeza e nostalgia*, oferecendo alívio e mostrando que o Caminho é feito também de encontros divertidos e aprendizados práticos. “(...) *He llorado, he sonreído, he hablado... He pasado, como decía, por emociones de tristeza. Muchas veces, cuando empiezo a caminar por la mañana, me acuerdo de mi marido. Es como si estuvieras justo a mi lado. A veces lloro durante un cierto período de tiempo(...)*” (Milla).

Em outras ocasiões, a emoção é de *orgulho e superação*, como enfrentar uma tempestade apesar dos avisos, comparando-a às tormentas da própria vida que também precisam ser atravessadas.

Por fim, António apresenta um relato mais abrangentes, de quem viveu “todas” as emoções possíveis. Felicidade, vontade de viver, tristeza, choro, sonhos, pesadelos, sensação de impotência e arrependimentos do passado se misturam numa experiência emocionalmente transformadora. “(...) *Todo. Todo. Hay muchas emociones juntas. Tienes felicidad, tienes ganas de vivir, de llorar. Me encanta llorar mucho en este viaje, algo que antes no hacía... no sé, hay muchos cambios. Así que te hace sentir muchas emociones diferentes. Bueno, no creo que haya llorado un día, cada dos días, todos los días he llorado(...)*” (António).

As lágrimas estão relacionadas ao simbolismo construído por cada sociedade. Mauss (1980) afirma que “Não somente o choro, mas toda forma de expressão oral dos sentimentos excede, em sua essência, o caráter de fenômeno exclusivamente psicológico ou fisiológico, são fenômenos sociais marcados eminentemente pela falta de espontaneidade e pela mais perfeita obrigação”. Assim como as lágrimas não assinalam, de forma universal e em todas as situações, tristeza, o sorriso também não expressa, necessariamente, alegria (Le Breton, 2019).

Para alguns, o Caminho desperta lágrimas diárias, como uma catarse adiada por muito tempo. A caminhada revela emoções que estavam dormentes, abrindo espaço para mudanças internas profundas. Assim, o Caminho de Santiago não é apenas físico, mas um verdadeiro território emocional onde se aprende a sentir e a acolher tudo o que emerge, mesmo aquilo que não se pode nomear.

5. Des(conexões): aproximações e distanciamentos necessários

A percepção sobre uma vida estressante ou tranquila varia de acordo com o momento pessoal e as transformações que cada indivíduo atravessa. Para alguns peregrinos, o estresse foi uma constante no passado, mas há um esforço consciente para reduzi-lo ou eliminá-lo da rotina. Uma *vida marcada por recorrente estresse* e uma *vida marcada por tranquilidade* predominante foram as significações narradas pelos peregrinos.

Mudanças significativas, como trocar de emprego ou de região, são vistas não como fontes de tensão, mas como oportunidades de recomeço, como é a condição atual de Amarilla. A escolha por uma vida menos estressante se torna um objetivo claro afirmando que, no presente, vive sem estresse, justamente por estar em uma fase de transição mais alinhada com seus desejos e necessidades. “(...) *Atualmente não, o meu estresse acabou em maio. Não, nesse ano não, porque eu estou vivendo um ano muito particular, porque eu estou mudando de emprego, mudando de região, então não, atualmente eu não estou em uma fase de muito estresse, não (...)*” (Amarilla).

Outros demonstram uma postura ativa de rejeição ao estresse como um estado permanente, como exemplos Santiago e Marco. Para Marco há o reconhecimento de que o estresse pode ter um papel funcional em pequenas doses, como alerta ou motivador, mas é encarado como um problema sério quando persiste. Essa visão apontada por Marco revela uma busca por equilíbrio emocional e uma responsabilidade pessoal no gerenciamento das emoções.

(...) No, no, estoy buscando una de las cosas de mi vida, incluso en el trabajo. Llevo mucho tiempo intentando evitar el estrés. Bueno, el estrés es importante en pequeñas dosis... Por eso siempre busco la reflexión(...). (Marco)

Cálmate (...). (Santiago)

Por outro lado, Milla apresenta relatos de uma vida marcada mais pela tristeza e depressão do que por estresse propriamente dito. A dor causada pela perda do marido gerou um vazio persistente, uma sensação que pesa mais que as demandas cotidianas típicas de uma vida estressante. “*No fue estresante, pero fue deprimente... Tuve esta depresión por extrañar a mi esposo. El vacío que siento por él. El vacío. Pero sobre situaciones estresantes, no sé, no, estrés no, sino depresión, tristeza, angustia (...)*” (Milla).

Para Le Breton (2019), o sofrimento diante da morte está profundamente enraizado nos significados culturais que a envolvem. Não é a morte em si que causa dor, mas o sentido que ela assume para os indivíduos. A maneira como essa dor se manifesta, tanto no plano individual quanto coletivo, depende da forma como o sujeito e o grupo avaliam a perda, bem como do vínculo afetivo com o falecido. Desse modo, os significados e valores culturais que orientam as condutas moldam e transformam a vivência e a expressão das emoções e sentimentos relacionados à morte.

Nesse caso, mesmo com o ambiente externo em relativa calma, o sofrimento interior é profundo e a tranquilidade aparente convive com uma angústia silenciosa. Isso demonstra que a ausência de estresse não significa necessariamente bem-estar emocional pleno, há sofrimentos que não gritam, mas que silenciam e consomem. Sobre isso, Csordas (2008) argumenta que a cura e o adoecimento ocorrem em processos de percepção e são mediados por formas de simbolização para dar conta da somatização em níveis que são variáveis em cada caso e experiência. Para Milla, caminhar em peregrinação até Santiago de Compostela configurava-se como possibilidade de cura para essas dores.

Em contraste, há também o relato de quem encontra no presente uma vivência tranquila, após ter superado fases profundas de ansiedade. Elementos do cotidiano moderno, como o celular e especialmente o WhatsApp, são apontados por António como fontes veementes de estresse, agravadas pela pressão de responder rapidamente e manter uma constante disponibilidade.

(...) No, no me estreso por nada aquí. Así que sí, antes. Y luego el móvil, como te decía, me estresaba muchísimo. WhatsApp me estresó mucho. Y gente que no entiende, que te escribe y no les puedes contestar, porque estás trabajando o algo así. Y entonces yo estaba muy resentida, muy así, poca paciencia (...). (António)

A sensação de serenidade descrita por António ao vivenciar o Caminho evidencia que as emoções funcionam como formas de afiliação a uma comunidade, permitindo o reconhecimento mútuo e a comunicação baseada em uma proximidade afetiva. Como cita Le Breton (2019, p. 70), retomando La Rochefoucauld, “existem pessoas que nunca teriam se apaixonado se jamais tivessem ouvido falar no amor.” (p. 127). Da mesma forma, podemos afirmar

que ninguém compreenderia plenamente o prazer de realizar uma peregrinação sem ter, de fato, vivido essa experiência.

A superação dessa pressão digital e o reconhecimento de padrões emocionais antigos, como a impaciência e o rancor, mostram um processo de transformação pessoal por parte deste peregrino. Assim, a vida tranquila não é apenas circunstancial, mas conquistada por meio de escolhas conscientes, desapegos e novas formas de se relacionar com o mundo.

6. Entre passos e paisagens: a experiência sensível no território da peregrinação

A conexão com a natureza é uma das experiências mais marcantes para muitos peregrinos(as) no Caminho de Santiago. Sobre a experiência de conexão com esse contexto antes de realizar o Caminho de Santiago e viver as emoções proporcionadas pela rota Jacobea, destacamos com unidades de significado a *frequente conexão com a natureza*, bem como a *ausência de conexão com a natureza*. À medida que percorrem trilhas cercadas por bosques, rios e montanhas, alguns descrevem esse contato como um reencontro consigo mesmos.

O diálogo do ambiente natural como um locus de conexões, espaço no qual o indivíduo pode sentir-se à vontade para habitar, contemplar, explorar, criar, e assim tornar-se um ser pertencente àquele universo potencializa as possibilidades da sociedade, de construir pontes, de fortalecer laços humanos, seja pelos espaços físicos ou espirituais.

Milla narra que, durante suas caminhadas diárias em casa, deixa tudo para “abraçar as árvores”, num gesto simbólico de entrega e reverência à vida natural. A natureza, com sua imponência e simplicidade, parece oferecer um espaço seguro para reflexão, cura e autoconhecimento. Diz ainda: “(...)Me encanta ir al bosque, como os decía, por eso siempre salgo a pasear y a estar en la naturaleza... Voy a la naturaleza, a los ríos, a los campos, a las montañas. Respeto mucho la naturaleza y amo la naturaliza(...)” (Milla). Essa conjugação sujeito-natureza, a ideia filosófica de que o contexto natural e seus elementos formam uma teia em que o entrelaçamento e as interações são responsáveis pelo equilíbrio ecológico possibilitam ainda viver sensações de prazer frente à essas conexões, conforme narrado por Milla (Gerent, 2011).

Mesmo para quem já tinha hábito nesse contexto, como é o caso de Marco que sempre passeia com seu cachorro em áreas verdes próximas de casa, o Caminho amplia essa experiência. A abundância de paisagens naturais e a frequência com que se caminha por elas despertam um novo tipo de presença. Estar na natureza, então, não é apenas caminhar por ela, mas vivê-la, respeitá-la e acolher o que ela desperta dentro de si. Para Santiago esse exercício é mais frequente, uma vez que é um desportista apaixonado pelos desafios nas montanhas.

As transformações no estilo de vida ao longo da história da humanidade, assim como as diferentes formas de organização social, também influenciaram profundamente a relação entre o ser humano e o ambiente. Essa relação de Marco e Santiago com ambientes naturais vem nos lembrar que os indivíduos são componentes de um sistema amplamente interligado. O meio ambiente inclui todos os seres e os humanos estão inseridos nele como partes de um todo sistêmico, em que cada elemento se conecta e exerce influência sobre os demais (Santana, 2021).

Já para António, essa conexão com o ambiente natural é algo novo. Narra que, ao longo do percurso, conseguia, aos poucos, se sentir bem com o silêncio, o ar puro e a solidão das paisagens. “(...) *Antes del camino, no. Ahora es la primera vez que, por así decirlo, salgo a la naturaleza. Así que lo estoy disfrutando. Y conmigo mismo estoy empezando a hacerlo. Tarda mucho tiempo, pero hay momentos en que lo consigo. Antes no creía que pudiera ser capaz(...)*” (António).

Caminhar no meio da natureza, nesse sentido, se torna um aprendizado, uma superação pessoal e um caminho para se perceber de outra forma.

7. O que resta na mochila: aprendizagens e experiências da peregrinação

Quem percorre o Caminho de Santiago nunca retorna com a mesma bagagem com que iniciou a jornada. Ao serem perguntados sobre o que trazem do percurso, é curioso notar que, quanto mais se avança, mais se deixa para trás o que é pesado e mais se acumula aquilo que não tem peso nem volume. Nesse sentido, destacamos três unidades de significado *conhecimento e cultura, pessoas e comportamentos*.

Viver o caminho, para muitos é experimentar o conceito de “branco” estabelecido por Le Breton (2018) em sua obra *Desaparecer de si*. Trata-se de uma forma de recolhimento, de afastamento, que permite saborear o mundo em sua plenitude. O

branco, ao suspender momentaneamente ou por longos períodos a realidade, torna-se também uma possibilidade infinita, uma fonte de reinvenção e renovação, ainda que pareça doloroso para si e para aqueles ao redor. Ele não representa o nada ou o vazio, mas sim uma outra forma de estar no mundo, uma modalidade distinta de existência.

Os peregrinos do Caminho de Santiago carregam consigo muito mais do que lembranças geográficas ou registros turísticos. Ao falarem sobre o que levarão do caminho, evidenciam uma experiência profunda e transformadora, que transcende o espaço físico. Conhecimento e cultura se evidenciam nas narrativas sobre o que levarão e a natureza exuberante do norte da Espanha, a leveza de caminhar apenas com o essencial na mochila, o contato com um novo idioma e novos sabores se somam a algo ainda mais valioso: a paz interior, o tempo desacelerado e o cuidado de si mesmo. Esses elementos simples e poderosos são percebidos como verdadeiras conquistas espirituais e emocionais na narrativa de Amarilla.

(...) eu vou levar uma Espanha, uma língua que é o espanhol, eu vou levar essas comidas que eu experimentei, são aspectos do caminho que são talvez mais turísticos... estou levando essa natureza, essa paz, essa reflexão, esse cuidado de mim, essa mochila que não tem muita coisa, todas essas boas coisas que eu aprendi no caminho(...). (Amarilla)

Mais do que conhecimento e cultura, os peregrinos levam as pessoas que encontraram. A experiência de caminhar lado a lado com outros, partilhando dores, histórias e conquistas, reforça o valor do encontro e da escuta atenta, conforme percebemos nos relatos de Marco e Santiago.

(...) Mira estas vidas que están alrededor del camino. Me refiero a la gente que está presente allí. Caminantes... Conocimiento(...). (Marco)

(...)Tengo la satisfacción de haber conocido a mucha gente... Para mí es la satisfacción de poder hablar con gente, gente cuyo idioma no entiendo. Pero hablar, ayudar o ser ayudado, creo que eso es lo que tengo en mente(...). (Santiago)

Sobre os novos comportamentos que adotarão, entre os aprendizados mais destacados, está o exercício da tolerância. O reconhecimento de que todos carregam suas próprias dores, desafios e formas de ser leva os peregrinos a uma postura mais aberta e compassiva. Para Milla, há uma conscientização clara de que a escuta, o respeito e a cooperação são atitudes fundamentais, não só no caminho, mas na

vida. “(...) Sé un poco más tolerante... Aprende a ser más compasivo, más caritativo, más cooperativo. Más intercambio (...)” (Milla). A experiência ensina que é possível viver de maneira mais colaborativa, mais leve, mais solidária e essa é uma bagagem que muitos desejam aplicar em seu cotidiano.

Por fim, para António talvez o maior presente do caminho seja a tranquilidade. A ausência do relógio, o caminhar sem pressa, a vivência do presente são práticas que proporcionam uma paz antes inimaginável para muitos. “(...) Quiero traer paz mental a mi día. Sí, la paz mental que tengo hoy, la quiero para mi vida. La tranquilidad que te digo es algo que nunca he tenido (...)” (António). Essa tranquilidade, conquistada entre passos e paisagens, surge como um antídoto ao ritmo acelerado da vida moderna. E ao perceber que esse estado de espírito é possível, muitos peregrinos assumem o compromisso de levá-lo consigo, não restritamente como lembrança, mas como estilo de vida a ser cultivado depois da jornada.

Conforme Le Breton (2013), o corpo não é mais apenas, em nossas sociedades contemporâneas, a determinação de uma sociedade intangível, a encarnação irredutível do sujeito, o ser-no-mundo, mas uma construção, uma instância de conexão, um terminal, um objeto transitório e manipulável suscetível de muitos emparelhamentos. Certamente, essa experiência vem acrescentar muito à vida de António, conectando-o mais consigo mesmo e agregando leveza aos passos da vida cotidiana.

Breves Considerações

A realização do Caminho de Santiago revelou-se uma experiência profundamente transformadora, marcada por um mosaico de emoções, reflexões e aprendizados. Os peregrinos vivenciaram um processo de autoconhecimento e cura, no qual cada passo nas estradas da Espanha se traduziu em oportunidade de introspecção e crescimento pessoal.

As motivações que os impulsionaram foram diversas: busca por autoconhecimento, desenvolvimento pessoal, prática esportiva e superação de desafios físicos e emocionais. A solitude, por vezes buscada como fuga da rotina e das pressões cotidianas, revelou-se caminho para a descoberta interior e a libertação de medos. Para alguns, crises pessoais e necessidade de mudança foram motores significativos, encontrando no Caminho um espaço de ressignificação da existência e de reconstrução.

Montanhas representaram resistência e superação, enquanto locais como a Cruz de Ferro ou pequenas ermidas evocaram entrega e libertação emocional. Cada espaço percorrido refletiu a caminhada interior do peregrino, marcada por desafios, descobertas e significados profundos. Os encontros humanos também foram fundamentais, revelando a beleza das conexões espontâneas e o valor do apoio mútuo. Histórias compartilhadas e emoções divididas criaram laços intensos, demonstrando que, mesmo em jornadas individuais, a experiência humana é essencialmente intersubjetiva.

As emoções experimentadas foram variadas, alegria, gratidão, medo, tristeza, mas também estados afetivos difíceis de nomear. Mais do que respostas emocionais, tornaram-se catalisadores de autoconhecimento e cura.

A natureza teve papel crucial, oferecendo um ambiente de segurança, reflexão e reconexão. Sua imponência e simplicidade ensinaram o respeito ao mundo e revelaram a interconexão entre todos os seres vivos.

Entre os principais aprendizados destacaram-se a aquisição de conhecimentos culturais, a vivência de conexões humanas profundas e a incorporação de novos comportamentos baseados na tolerância, cooperação e busca pela serenidade. O Caminho de Santiago revelou-se não apenas como jornada física, mas como verdadeira odisséia emocional, em que cada passo carregou a promessa de ressignificação.

Em conclusão, o Caminho desponta como experiência multifacetada que proporcionou espaço para autoconhecimento, cura e transformação. Emoções vividas no corpo próprio, encontros intersubjetivos e relação com a natureza entrelaçaram-se para formar uma trajetória inesquecível, cujos efeitos ultrapassam o término da caminhada.

Na condição de pesquisadora e peregrina, identifico significados profundos em cada narrativa, reconhecendo o Caminho como marco transformador. Como professora de Educação Física, defendo a necessidade de ampliar diálogos sobre corpo e emoções, de modo que este estudo ultrapasse a visão biológica e contribua para uma abordagem mais humanizada, capaz de acolher a diversidade de existências e realidades sociais. A Educação Física deve assumir o compromisso de promover experiências corporais que despertem, no corpo vivido, a potência da vida. Tal despertar da percepção sensível e vital configura-se como uma de suas principais singularidades.

Referências bibliográficas

- Amaro, S., Antunes, A., & Henriques, C. (2018). A closer look at Santiago de Compostela's pilgrims through the lens of motivations. *Tourism Management*, 64, 271–280. <https://doi.org/10.1016/j.tourman.2017.09.021>
- Caminha, I. de O. (2019). *10 lições sobre Merleau-Ponty*. Vozes.
- Casey, E. S. (1996). How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological prolegomena. In S. Feld & K. H. Basso (Eds.), *Senses of place* (pp. 13–52). School of American Research Press.
- Coleman, S. & Eade, J. (Eds.). (2004). *Reframing pilgrimage: Cultures in motion*. Routledge.
- Collins-Kreiner, N. (2010). Researching pilgrimage: Continuity and transformations. *Annals of Tourism Research*, 37(2), 440–456. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2009.10.016>
- Collins-Kreiner, N. (2016). Pilgrimage tourism—Past, present and future rejuvenation: A perspective article. *Tourism Review*, 71(2), 145–148. <https://doi.org/10.1108/TR-05-2016-0012>
- Csordas, T. J. (2002). Embodiment as a paradigm for anthropology. In *Body/meaning/healing* (pp. 58–87). Palgrave Macmillan US.
- Csordas, T. (2008). *Corpo/significado/cura*. Editora UFRGS.
- Csordas, T. J. (2025). Something other than its own mass: Embodiment as corporeality, animality, and materiality. *Anthropological Theory*, 25(1), 3–29. <https://doi.org/10.1177/14634996211060582>
- Durkheim, É. (1989). *As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. Paulinas.
- Eade, J. & Sallnow, M. J. (Eds.). (1991). *Contesting the sacred: The anthropology of Christian pilgrimage*. Routledge.
- Frey, N. L. (1998). *Pilgrim stories: On and off the road to Santiago*. University of California Press.
- Gerent, J. (2011). A relação Homem-Natureza e suas interfaces. *Cadernos de Direito*, 11(20), 23–46. <https://seer.ufrgs.br/cadernosdedireito/article/view/18922>
- Ingold, T. (2004). Culture on the ground: The world perceived through the feet. *Journal of Material Culture*, 9 (3), 315–340. <https://doi.org/10.1177/1359183504046896>
- Le Breton, D. (2012). *A sociologia do corpo*. Vozes.
- Le Breton, D. (2013). *Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade*. Papirus.
- Le Breton, D. (2016). *Antropologia do corpo*. Vozes.
- Le Breton, D. (2018). *Desaparecer de si: Uma tentação contemporânea*. Vozes.
- Le Breton, D. (2019). *Antropologia das emoções*. Vozes.
- Lois-González, R. C. & Santos, X. M. (2015). Tourists and pilgrims on their way to Santiago: Motives, Caminos and final destinations. *Journal of Tourism and Cultural Change*, 13(2), 149–164.
- Margry, P. J. (Ed.). (2008). *Shrines and pilgrimage in the modern world: New itineraries into the sacred*. Amsterdam University Press
- Martins, J., & Bicudo, M. A. V. (1989). *A pesquisa qualitativa em psicologia: Fundamentos e recursos básicos*. Moraes.
- Mauss, M. (1980). A expressão obrigatória dos sentimentos. In S. Figueira (Org.), *Psicanálise e Ciências Sociais* (pp. 56–63). Francisco Alves.
- Melo, G. N., de Oliveira Caminha, I., Souto, G. M. S., & Jaqueira, A. R. (2025). O corpo-fenômeno e suas relações em diferentes territórios no caminho de Santiago. *Revista Brasileira de Pesquisa (Auto) biográfica*, 10(25), e1260-e1260. <https://doi.org/10.31892/rbpab2525-426X.2025.v10.n25.e1260>
- Merleau-Ponty, M. (2018). *Fenomenologia da percepção* (4. ed.). WMF Martins Fontes.
- Nóbrega, T. P. & Caminha, I. de O. (2019). *Merleau-Ponty e a Educação Física*. Liber Ars.
- Porto, E. & de Paula Azzini, E. (2012). A corporeidade do cego: Uma experiência vivida. In M. Pacheco Neto (Org.), *Educação Física, Corporeidade e Saúde* (pp. 133–152). Ed. UFGD.
- Rattes, K., Mello, M. M. & Silva, S. (2023). *Ensino, pesquisa e etnografia hoje* (Vol. 1). Eduff.
- Santana, G. (2021). A relação homem-natureza no meio urbano: Uma questão de comportamento e valores sociais. *Architecton – Revista de Arquitetura e Urbanismo*, 6(10). <https://periodicos.ufsm.br/architecton/article/view/41847>
- Steil, C. A. (1996). *O sertão das romarias: Um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa*. Vozes.
- Steil, C. A. (2003). Peregrinação, romaria e turismo religioso: Raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In E. S. Abumanssur (Ed.), *Turismo religioso: Ensaio antropológico sobre religião e turismo* (pp. 29–52). Papirus.
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine Publishing.
- Turner, V. & Turner, E. (1978). *Image and pilgrimage in Christian culture: Anthropological perspectives*. Columbia University Press.

Agradecimientos

Trata-se de pesquisa financiada pela Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por meio do Edital de Programa Institucional de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) 06/2024. A primeira autora contou com bolsa científica vinculada ao projeto de pesquisa "Corpo e emoções: um estudo sociocultural sobre a experiência de peregrinação em Santiago de Compostela."

Citado. Melo, Gertrudes Nunes de; Mendes dos Santos, Ana Raquel; Celestino dos Santos, Samara; Filgueira de Almeida, Dulce Maria; Barbosa de Albuquerque, Diogo; Jaqueira, Ana Rosa Fachardo; Silva Souto, Giulyanne Maria y Oliveira Caminha, Iraquitan de (2026) "Peregrinação e o diálogo entre corpo e emoções" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°51. Año 18. Agosto - Noviembre 2026. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 37-50. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/787>

Plazos. Recibido: 08/09/2025. Aceptado: 21/04/2026.

(Co)razonar las violencias con las niñas y los niños

Making sense of violence with children

Estendarp Palacios, Patricia*

Universidad Autónoma de Querétaro, México
patriciawestendarp@yahoo.com.mx

Resumen

Desde el mundo adulto, las voces, los afectos y las acciones de las niñas y los niños han sido invisibilizados y poco tomados en cuenta para el entendimiento y búsqueda de alternativas ante problemáticas sociales. Este texto presenta una investigación cuyo objetivo es comprender sus narrativas respecto a las violencias realizando un abordaje desde una dimensión afectiva, para generar diálogos y colaboraciones intergeneracionales para la prevención de dicha problemática. Se retoman enfoques teóricos de los nuevos estudios sociales de la infancia y de los estudios socioculturales de las emociones, resaltando la capacidad de agencia de las niñas y los niños, así como la importancia que tienen los afectos en la construcción de conocimientos. Se trabajó en una escuela pública primaria de la ciudad de Querétaro, México, a través de un método narrativo y de técnicas participativas y lúdicas que permiten la creación colectiva de conocimientos. Desde una dimensión afectiva se recuperan las narrativas de las niñas y de los niños sobre las personas, los espacios y los objetos que son significativos para ellos, mostrando los vínculos y la diversidad de relaciones que tejen con los otros.

Palabras clave: Atmósferas afectivas; Narrativas; Niñas y niños; Relaciones intergeneracionales; Violencias.

Abstract

Children's voices, emotions and actions have been marginalized by adult perspectives in understanding social problems and in the search for alternatives to address them. This text presents a study aimed at understanding children's narratives about violence by taking an affective lens, fostering intergenerational dialogue and collaboration for the prevention of this problem. It draws on theoretical approaches from new childhood studies and sociocultural studies of emotions, highlighting children's agency and the importance of emotions in knowledge construction. The research was conducted in a public elementary school in Querétaro, Mexico, using a narrative method and participatory and play-based techniques that facilitate the collective creation of knowledge. From an affective perspective, the children's narratives about the people, spaces, and objects that are meaningful to them are explored, revealing the bonds and the diversity of relationships they weave with others.

Keywords: Affective atmospheres; Narratives; Children; Intergenerational relationships; Violence.

* Doctora en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad, docente e investigadora de la Universidad Autónoma de Querétaro, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9445-6302>

(Co)razonar las violencias con las niñas y los niños

Introducción

El objetivo de este artículo es recuperar lo que piensan y lo que sienten las niñas y los niños sobre las violencias. De esta manera, partimos de los aportes de la psicología colectiva sobre los afectos, propuesta por Pablo Fernández (1994), donde el interés está puesto en las funciones que los afectos tienen en la colectividad. Y hacemos uso de la noción de *corazonar*, planteada por Patricio Guerrero (2010), quien propone que el corazonar reconoce el papel de la razón en la comprensión del mundo, y a la par, resalta que los afectos también constituyen un elemento primordial en la forma en la que concebimos nuestra realidad.

Consideramos que las niñas y los niños son sujetos políticos capaces de generar significados e interpretaciones de su entorno, así como de proponer alternativas para transformar sus realidades (Alvarado et al., 2015). A su vez, les reconocemos como sujetos políticos *sintientes*, ya que son capaces de expresar aquello que les parece agradable y desagradable sobre el mundo que les rodea. Esta capacidad de agencia refleja *sentimientos morales* que dan cuenta de la indignación y de que algo es considerado como injusto y necesario de transformar en el orden social (Moore, 1989).

De esta manera, proponemos que las violencias pueden ser entendidas como actos que les causan daño, que son desagradables o que les lastiman. Por lo tanto, abordar las violencias desde los afectos permite evidenciar elementos como el dolor y las experiencias encarnadas que viven ellas y ellos en tanto su posición de sujetos, como niñas y niños en un mundo adultocéntrico.¹ Si bien en este texto buscamos corazonar las violencias con las niñas y los niños, la intención no fue preguntar directamente por las violencias que viven, sino reflexionar en conjunto con ellas y con ellos sobre las relaciones y

los espacios cotidianos que habitan. Así, el concepto de *atmósferas afectivas*, nos permitió reconocer las personas, los espacios y las experiencias que viven en su día a día y de ahí, identificar violencias que viven directa o indirectamente. A la vez, comprender sus motivaciones y las relaciones significativas, permite reconocer los recursos y potenciales de acción con los que cuentan para hacer frente a situaciones violentas. Lo que posibilita complejizar su rol frente a las violencias al verles más allá de la posición dicotómica de víctimas o victimarios (Fatyass y Conde, 2022).

Desde una cultura de exclusión, las niñas y los niños han sido ignorados y marginados de los debates públicos que involucran diversas problemáticas sociales; en el caso de las violencias, son principalmente las personas adultas quienes realizan los diagnósticos y las líneas prioritarias de atención. De ahí que sea imperante descolocar a las niñas y a los niños como sujetos pasivos y comprender sus sentimientos y cómo actúan frente a las violencias y a las desigualdades que viven.

Por lo tanto, en este trabajo proponemos un abordaje de las violencias a partir de las emociones, al recurrir a las motivaciones, aspiraciones, intereses, agrados y desagradados que experimentan las niñas y los niños en sus vidas cotidianas, para aproximarnos a sus pensamientos y sentimientos sobre esta problemática social. Centrarnos en los afectos permite recuperar elementos que forman parte de sus explicaciones y anhelos sobre el mundo, que exceden al discurso y a un lenguaje lineal y secuencial (Kraftl, 2020). Ante una temática sensible, el estudio desde las emociones establece una especial atención hacia el cuidado en los procesos investigativos y refrenda un compromiso ético, político y afectivo con las poblaciones con quienes se va a trabajar.

Es importante mencionar que en este escrito empleamos el término de *niñeces* como categoría social de lo que significa ser niña, niño o niñe en un momento histórico social determinado y el uso del plural, atiende a la diversidad de estos significados

1 Según Duarte (2016) el adultocentrismo representa un sistema de dominio que establece a las personas adultas como el centro y medida de las relaciones sociales.

y de las relaciones intergeneracionales establecidas (Westendarp, 2025). Con los términos de *niña*, *niño* o *niñe* referimos a los sujetos históricos que habitan el espacio social de la infancia (Vergara et al., 2015). Así, evitamos usar el término de *infancia(s)* o *infante*, desmarcándonos de su etimología que remite a quienes no tienen capacidad de habla (Corominas, 1987).

En este sentido, el trabajo se realizó con niñas y niños en una escuela pública primaria localizada en el sur de la ciudad de Querétaro, México, la misma se encuentra en una colonia que ha sido estigmatizada territorialmente por las condiciones de pobreza, violencia y desigualdad que viven sus habitantes (Moreno y González, 2025). La estigmatización de este territorio es reproducida principalmente por los medios de comunicación lo que, a su vez, ha generado la estigmatización de sus habitantes. Cabe mencionar que la mayoría de las niñas y los niños que asisten a la institución educativa provienen de esta colonia o de zonas aledañas.

En un primer momento, presentamos los antecedentes que refieren a los estudios de la infancia y a la importancia de abordar los afectos en dichos estudios. Posteriormente, se habla de las precisiones teórico-metodológicas que dan cuenta de las categorías teóricas empleadas, de la ruta metodológica de la investigación, así como de las consideraciones éticas del trabajo. Después, presentamos los resultados producto de una primera sistematización del trabajo de campo, donde se abordan las atmósferas afectivas de las niñas y los niños para dar cuenta de las relaciones y espacios en los que interactúan cotidianamente. Para finalizar, destacamos las conclusiones de esta fase de la investigación, mismas que apuntan a la importancia de alojar las voces, emociones e inquietudes de las niñas y de los niños en los procesos de investigación.

Antecedentes

Como lo mencionamos anteriormente, concebir a las niñas y a los niños como sujetos políticos se aleja de la visión de *infancia hegemónica* (Cordero en Morales, 2022) establecida desde el surgimiento de la categoría de niñez en el siglo XVIII. Esta idea percibe a las niñas y los niños como incapaces, inmaduros, como seres por venir, y no como personas en presente, igualmente distintas retóricas estatales han invisibilizado las acciones de las niñas y de los niños en sus espacios de vida cotidiana, centrándose exclusivamente en atributos de la niñez como la dependencia, la inocencia, la fragilidad, la maleabilidad, entre otros (Fatyass y Casella, 2023).

Así, adherimos al enfoque de los *nuevos estudios sociales de la infancia* en distintos países de habla hispana que surge a finales del siglo XX. Este campo de estudio concibe a las niñas y a los niños como seres en presente y se reconoce el papel activo que tienen en distintos espacios de su vida cotidiana (Vergara et al., 2015). Por lo que temas como la importancia de sus voces, la agencia y la participación, se constituyen como tópicos privilegiados de investigación y de trabajo con niñas y niños (Liebel, 2006; Morales y Magistris, 2020; Pavez y Sepúlveda, 2019).

Posteriormente, en las primeras décadas del siglo XXI, Kraftl (2020) propone hablar de los *afterchildhood studies*, mismos que están basados en los presupuestos posthumanistas y los nuevos materialismos, así como en trabajos feministas, las teorías críticas de la raza, entre otros. El término *después* permite pensar en diferentes tiempos, cronologías y ritmos en los estudios sobre niñez, separándose de una lógica de estudio lineal y propone también abordar aquello que complica, excede, que subvierte o cuestiona los temas de estudio. En este sentido, los *afterchildhood studies* abordan los ensamblajes, enredos y múltiples articulaciones que existen entre los actores no humanos (o más que humanos) y las vidas de los niños.

A su vez, inspirados en la literatura feminista, estos estudios reconocen la relevancia de los afectos, de las emociones, de las atmósferas y del cuerpo, y cuestionan una pretendida lógica lineal en el proceso de crecer y de llegar a ser, contrastando con procesos desordenados y no lineales desde una visión del *estar siendo*. Blazek y Kraftl (2015) reconocen que las políticas y prácticas hacia la niñez están cargadas de afectos y constituyen acciones encarnadas. Igualmente, señalan que, en estos ámbitos las emociones de los niños y de las niñas se han considerado como un problema que debe atenderse y no como una vía para comprender cómo se sienten. De lo anterior, proponen un abordaje no instrumental de los afectos desde un acercamiento amplio que permita construir relatos sobre las propias emociones de las niñas y de los niños.

En la investigación con niñas y niños encontramos trabajos que dan cuenta de esta dimensión emocional en sus vidas. Así, Fatyass y Casella (2023) destacan la importancia del *cuerpo niñe* a través del cual se puede conocer la historia social, generacional y de género, desde sus propias experiencias excediendo la información que proviene exclusivamente de una voz racional. Este cuerpo da cuenta de cómo significan distintas opresiones y de las disposiciones para habitar sus mundos.

También, encontramos la propuesta metodológica realizada por Martínez y Rodríguez (2024) sobre la herramienta de sueños, miedos, alegrías y tristezas (SMAT). Dicha herramienta es una adaptación del análisis de matriz de fortalezas, oportunidades, debilidades y amenazas (FODA) y busca ser una versión amigable para trabajar con las niñas y los niños experiencias que consideran problemáticas e injustas, y a través de la cual pueden formular demandas de transformación. La autora y el autor mencionan su uso en contextos investigativos, como un diagnóstico participativo realizado a inicios del siglo XX con niñas y niños de la Amazonía peruana para conocer la situación de sus derechos. Asimismo, durante la pandemia por COVID-19, esta herramienta se utilizó para realizar un cuestionario a más de cuatrocientos niños y niñas de comunidades autónomas españolas. Esta propuesta resalta la importancia y el valor del conocimiento producido en conjunto, ya que parten de una mirada donde las niñas y los niños son expertos de sus vidas (Martínez y Rodríguez, 2024). Por lo que trabajos como éstos ofrecen orientaciones éticas, políticas y metodológicas para abordar temas difíciles o que pueden ser dolorosos (como la tristeza y el miedo) y resaltan también recursos y aspectos positivos con los que cuentan las niñas y los niños (alegrías y sueños).

Estos aportes contienen una visión compleja de las emociones que resalta las experiencias de las niñas y los niños, así como la multiplicidad de expresiones presentes en sus sentires. En estos casos, las emociones son consideradas como formas que visibilizan sus vivencias, que permiten una aproximación a lo que piensan y sienten sobre las violencias y también, dan cuenta de lo que las niñas y los niños realizan para resistir o negociar su posición de sujetos.

Panorama teórico-conceptual

Sobre los enfoques teóricos empleados, nos basamos en los nuevos estudios sociales de la infancia, los *afterchildhood studies*, la perspectiva generacional y los estudios socioculturales de las emociones desde la psicología colectiva. A su vez, los principales conceptos y nociones que retomamos son: las niñeces, el corazonar, las atmósferas afectivas y las violencias.

Siguiendo a Sepúlveda (2021), los nuevos estudios sociales de la infancia comparten similitudes sobre el trabajo con niños y niñas en Latinoamérica: las desigualdades sociales y estructurales que vive esta

población, la crítica a una visión hegemónica de niñez, el reconocimiento de la pluralidad de experiencias y contextos de este sector y la tendencia de realizar investigaciones teóricas con el fin de intervenir sobre problemáticas sociales. A su vez, este enfoque se presenta como un campo interdisciplinario, reconoce la reproducción que hacen las niñas y los niños de las normas y prácticas sociales, - incluidas las relaciones sociales dominantes-, pero también destaca su capacidad para modificar las realidades en las que viven, de ahí que elementos como la participación, la agencia y sus voces, sean temas de estudio destacados.

Por otra parte, consideramos que en el trabajo con niños y niñas resulta indispensable una perspectiva generacional la cual, según Duarte (2019), aborda el estudio de las relaciones sociales a partir de las diferencias establecidas entre las generaciones, mismas que han sido construidas socialmente. De esta manera, una perspectiva generacional da cuenta de los entramados intergeneracionales (entre generaciones) e intrageneracionales (al interior de las generaciones) (Duarte, 2019). También, este enfoque permite entender las formas particulares en que se configuran las generaciones, y es desde esta mirada que proponemos la noción de *niñeces*.

...el término de niñeces da cuenta de la diversidad de formas de ser niña y de ser niño, atendiendo a sus condiciones de edad, clase, género, etnia, diversidad de identidades y orientaciones sexo-genéricas, entre otras. Igualmente, hablamos de las distintas experiencias que las niñas y los niños tienen con el mundo adulto y de sus posibilidades para negociar la posición de sujeto que les es asignada en tanto niños (Westendarp, 2023, p. 18).

Por lo tanto, el proyecto aquí presentado busca generar encuentros de colaboración intergeneracional que acepten y reconozcan las diferencias generacionales en la producción de conocimiento, el reconocimiento de los aportes de distintos grupos para la resolución de problemáticas en común, así como la posibilidad de escuchar las experiencias de los mundos adultos, de las niñas y los niños sin considerar que unas son mejores que otras (Duarte, 2019). Esto permite comprender las narrativas de las niñas y de los niños como necesarias y dignas de ser escuchadas, mismas que se encuentran conformadas por una dimensión inminentemente afectiva respecto a lo que piensan y sienten sobre el mundo. Así, consideramos que los estudios socioculturales de las emociones realizan aportes significativos para abordar esto último.

De acuerdo a Enríquez y López (2016) los estudios socioculturales de las emociones conforman un campo inter y multidisciplinario. Coincidimos con Cornejo (2016) respecto a que el interés está puesto en los contextos donde se genera la expresión emocional y no tanto en una taxonomía que clasifique los diferentes afectos, debido a la influencia que el tiempo y el espacio conllevan en dicha expresión emocional. Por lo que los afectos son entendidos como algo social. Como fue mencionado, en este trabajo seguimos un enfoque sociocultural de las emociones de lo propuesto por Fernández (2006) desde la psicología colectiva, quien concibe los afectos colectivamente, como aquello que excede al lenguaje y acompaña el discurso.

Según Fernández (1999) toda afectividad es colectiva y los afectos tienen una geometría política por su capacidad de conservar, de crear o de destruir los lazos sociales (Fernández, 1994). Coincidimos con el autor al centrar el estudio de las emociones de acuerdo a estas funciones sin tener la necesidad de diferenciar entre términos como: sentimiento, emoción o afecto; ya que el interés nodal radica en los efectos que las emociones pueden generar en los vínculos sociales.

Por otra parte, el *corazonar* y las *atmósferas afectivas* son conceptos clave que guiaron la propuesta teórica y metodológica del proyecto. Sobre el primer término, *co-razonar* es un aporte desde el contexto latinoamericano planteado por Guerrero (2010), donde la dimensión afectiva de lo social se puede considerar como una fuente de conocimiento distinta a la hegemonía del pensamiento racional. Este término busca nutrir a la razón de afectividad y procura dar razón a los afectos, por lo que representa una crítica decolonial al predominio occidental de la razón. Consideramos que esta noción da cuenta de los sentires y de los pensamientos² de las niñas y los niños respecto a las experiencias en su vida cotidiana.

A su vez, para comprender las relaciones y los entornos en los que interactúan las niñas y los niños recuperamos el concepto de *atmósferas afectivas* propuesto desde la psicología discursiva de las emociones. De esta manera, Wetherell define las atmósferas afectivas

... como una clase de experiencias que ocurren antes y al lado de la formación de la subjetividad, a través de las materialidades humanas y no-humanas, y entre las relaciones de sujetos y objetos. Bajo esta definición, las atmósferas subyacen de la forma en que los cuerpos están ensamblados entre sí. En ella, lo que está ensamblando, es el continuo flujo y devenir del espacio y del acontecimiento, organizando significaciones, formaciones afectivo-discursivas, participantes humanos y no-humanos, y las entidades técnicas y materiales involucradas (en Bedoya y Molina, 2021, p. 940).

Entonces, estas atmósferas son configuradas en los innumerables encuentros de las vidas de las personas y suceden a través de diversos cuerpos, por lo que las prácticas investigativas también pueden constituir estos encuentros afectivos. Así, las atmósferas afectivas están constituidas tanto por elementos significantes y narrativos, como por elementos no narrativos.

Por último, el interés de este trabajo reside en lo que las niñas y los niños piensan y sienten sobre las violencias por lo que es necesario plantear la definición empleada sobre este concepto. En primer término, hablamos de violencias en plural para referir a distintos tipos y expresiones de la violencia, entendida esta última como una acción que implica un daño y que conlleva la intención de causar ese daño (Reguillo, 2012). Siguiendo a la misma autora, lo que nos interesa son las *violencias subjetivamente percibidas*, entender la violencia desde la dimensión de las experiencias de miedo, de indefensión y de desconfianza de quienes la padecen. En esta vivencia subjetiva de la violencia es imprescindible retomar el estudio del cuerpo, es decir que lo que se piensa y siente sobre las violencias son referencias encarnadas.

En el caso de las niñas y los niños, recuperamos el triángulo de la violencia de Galtung (2004) para comprender las violencias directas que pueden experimentar (daños físicos o psicológicos), las violencias culturales (discursos que legitiman el dominio hacia este grupo etario) y la violencia estructural (condiciones estructurales que mantienen la desigualdad). También, referimos a las *violencias adultistas* propuestas por Morales (2022) y Magistris (2022) para destacar las prácticas de discriminación y de daño que este sector poblacional vive en tanto su posición de sujeto como niñas y como niños.

2 En la misma región latinoamericana encontramos una noción similar que es el *sentipensar* que propone Fals-Borda en su trabajo sobre la resistencia de pescadores colombianos por mantener la cultura ribereña frente a la mentalidad capitalista. Los mismos pescadores mencionaron a Fals Borda que actúan con la cabeza y con el corazón y que, cuando lo hacen conjuntamente, están *sentipensando* (Fals Borda, en Bassi y Britton, 2008).

Metodología

Trabajamos desde una mirada cualitativa siguiendo enfoques participativos, ya que éstos buscan minimizar relaciones de poder entre las niñas y los niños y las personas adultas (Ortiz et al., 2012). Si bien reconocemos que todo proceso de investigación conlleva relaciones asimétricas entre quienes impulsan dicho proceso y quienes participan de él, partimos de una investigación situada donde las producciones de conocimiento se construyen en contextos sociohistóricos específicos constituyendo narrativas parciales y encarnadas sobre los fenómenos sociales a estudiar (Montenegro y Pujol, 2003). De esta forma, no negamos la posición de poder que representa una persona adulta frente a las niñas y a los niños con quienes trabaja, sino que proponemos reconocerla y hacernos cargo para no reproducir situaciones de dominio entre estos grupos de edad en los procesos de investigación. De aquí la elección de los métodos y técnicas de trabajo empleados en el proyecto.

En este sentido, retomamos un método narrativo que favorece la creación horizontal de conocimiento, al respecto Rodríguez y Amador (2023) mencionan que la posibilidad de narrar permite transformaciones en la subjetividad de las niñas y de los niños, al procurar que ellos construyan posiciones en el campo social. Los mismos autores señalan que las investigaciones narrativas resaltan la capacidad que tienen las niñas y los niños para apropiarse de lenguajes a la vez que dan cuenta de su sensibilidad y performatividad.

De esta manera, se trabajó mediante el dispositivo grupal del taller que, a decir de Cano (2012), propicia el diálogo de saberes y la producción colectiva de conocimientos. Planteamos el uso de diferentes técnicas para aproximarnos a la diversidad de expresiones de las niñas y de los niños (Ortiz et al., 2012) mediante: charlas informales, la producción de diálogos a través de representaciones gráficas como dibujos, murales, entre otros. De igual manera, reconocemos la importancia del juego y de la actividad lúdica para la creación de conocimientos (Moreno, 2018).

En este sentido, las diversas actividades realizadas en taller, sirvieron como estrategias dialógicas ya que, en el momento de hacer, de platicar, de dibujar o de moverse, emergieron conversaciones y diálogos respecto a lo que piensan y sienten sobre sus realidades. Para esta sistematización del trabajo de campo recuperamos algunos de sus relatos y elementos representados en distintos materiales

(dibujos, murales, figuras de plastilina), así como las notas de campo realizadas durante las sesiones, para hacer un análisis cualitativo de contenido y establecer categorías de análisis sobre la información producida. Respecto a las representaciones gráficas se retoman algunos de los elementos plasmados para ilustrar los discursos de las mismas niñas y de los niños, sin ser el objetivo principal realizar un análisis interpretativo de dichas producciones gráficas. En este punto resaltamos lo que Rodríguez (2008) propone sobre el enfoque participativo en el trabajo con niñas y con niños el cual, parte de un proceso dialógico donde las y los sujetos reconocen que son productores de un conocimiento que proviene de su práctica social.

Como referimos anteriormente, los talleres se hicieron en una primaria pública localizada al sur de Querétaro. De marzo a junio de 2025 se realizaron seis sesiones de taller con tres grupos: uno de primero (6-7 años), uno de tercero (8-9 años) y otro de quinto grado (10-11 años), cada grupo tenía un promedio de 30 niñas y niños. Trabajé como coordinadora y facilitadora de los talleres, contando con el apoyo de estudiantes de la (NOMBRE DE INSTITUCIÓN), como colaboradoras del proyecto.

Cada sesión iniciaba con el saludo y una breve actividad de meditación o movimiento que permitiera disponer las energías para el trabajo siguiente. Después se daban las indicaciones para la realización de la actividad central. Para este artículo, recuperamos sesiones donde se trabajaron los siguientes elementos: dibujos sobre lo que les gusta de ser niñas y de ser niños y dibujos (con distintos materiales) sobre sus sueños y sobre aquello que les hace enojar, también hicieron murales colectivos de cómo es una ciudad fea y una ciudad bonita y; por último, moldearon figuras de plastilina representando aquello que les hace felices. Al momento que las niñas y los niños realizaban estas actividades, las colaboradoras del taller preguntábamos y dialogábamos con ellos sobre sus producciones. Para finalizar la jornada, buscamos tener un momento de reflexión y cierre. Las sesiones del taller tenían una duración de una hora, algunas fueron realizadas al interior del salón y otras fuera de éste. Al respecto, consideramos que el poco tiempo para trabajar, el gran número de estudiantes en el grupo y en ocasiones, las distracciones de otras actividades que eran realizadas durante la jornada escolar, dificultaron la escucha de cada una de las participaciones de las niñas y de los niños, no obstante, procuramos recuperar su sentir y su pensar, en el análisis de la información.

Consideraciones éticas

El proyecto se orientó mediante las guías de investigación ética con niños, propuestas por Graham et al. (2013). Durante el trabajo, se buscó que sus voces fueran reconocidas, que la investigación abone a mejorar las condiciones sociales de las niñas y los niños, y también que ellas y ellos conocieran la información que se fue produciendo a lo largo de los talleres. Se platicó en un primer momento con la directora de la primaria para presentar los objetivos, los temas y las formas de trabajo. Posteriormente, nos permitieron asistir con las madres y los padres de familia para presentar el proyecto y entregarles los consentimientos informados para que los firmaran, al estar de acuerdo en la participación de sus hijos e hijas. En esta presentación se resolvieron dudas y se brindó un correo electrónico de contacto para comunicar inquietudes que pudieran surgir a lo largo de las sesiones.

Igualmente, a las niñas y a los niños se les informó de los objetivos del proyecto, así como de mis compromisos con el grupo, comentándoles que su participación era voluntaria, que no se grabarían ni se tomarían fotos de ellos. También les dijimos que grabaríamos audio de las sesiones, sin identificar sus nombres y que pediríamos permiso para compartir los dibujos y actividades que realizaron en las sesiones. Estos materiales les fueron devueltos al finalizar los talleres. Cabe señalar que los dibujos presentados en este artículo cuentan con la autorización de las niñas y de los niños para ser publicados.

Resultados y discusiones

Al trabajar con temas sensibles como son las violencias, procuramos trabajar en todo momento desde las propuestas de Cussiánovich (2013) sobre la *pedagogía de la ternura* y las *investigaciones de calidez*, dando especial importancia al clima emocional y al respeto de la dignidad de las niñas y los niños en los espacios de encuentro e investigación con ellas y con ellos. De esta manera, las técnicas y actividades que trabajamos buscaron generar conversaciones a través de actividades que son familiares y del gusto de las niñas y de los niños (Glockner, 2017). En ningún momento preguntamos si vivían situaciones de violencias, sino que, a partir de indagar en aquello que les agrada y que no les agrada en sus entornos cotidianos de vida, buscamos recuperar lo que piensan y sienten sobre violencias que podrían estar experimentado directa o indirectamente.

Partir de la dimensión afectiva, del corazonar, permite dar cuenta de la interiorización de las violencias, de aquello que aún no puede ser narrado y que, a través de los gestos y del cuerpo, intenta ser comunicado (Dhondt y Mandolessi, 2022). De esta manera, las atmósferas afectivas permiten señalar las experiencias y afectaciones que surgen del encuentro de los cuerpos entre sí y con las cosas (Anderson, 2009). Siguiendo con los aportes de los *afterchildhood studies* (Kraftl, 2020) recuperamos las relaciones que las niñas y los niños tienen con otras personas, con otros objetos (como es la tecnología, principalmente el uso de los dispositivos móviles) y la relación con los animales (sus mascotas). En este sentido, presentamos un análisis de las conversaciones que se generaron con las niñas y los niños a partir de las actividades y de las producciones que realizaron en los talleres (dibujos, figuras de plastilina, murales).

En primer lugar, preguntar por lo que no les gusta a las niñas y a los niños, permite comprender (im)posibilidades según su posición de sujetos, asimismo, nos aproxima a aquello que les hace daño o que consideran como indeseable en sus realidades cotidianas (Westendarp, 2025). Para dar cuenta de lo anterior, preguntamos sobre aquello que no les gusta de tener la edad que tienen, por las cosas que les hacen enojar y sobre los lugares que consideran feos.

Figura 1. “Lo que no me gusta de tener esta edad”.



Fuente: talleres realizados de marzo a junio de 2025.
Niño quinto grado.

Figura II. "En dónde siento el enojo"

Fuente: talleres realizados de marzo a junio de 2025.
Niño de primer grado.

Sobre la edad que tienen, comentan que no les gusta: que los regañen, comer solos, que los manden, la tarea, la escuela, que no pueden salir solos porque es peligroso, no tener privacidad, que les quiten el lunch en la escuela, que les revisen o que les castiguen el celular. En este primer punto encontramos evidencias del adultocentrismo expresado en *violencias adultistas* concretas (Morales, 2022) que señalan imposibilidades de acción por su condición de edad o incluso, relaciones de maltrato por su posición de sujetos, como puede ser que los golpeen o que les griten. Esta acción de dirigir sin consultar a las niñas y los niños está representada en la mano que señala directamente a una imagen (seguramente un niño), expresada en la Figura i.

Como lo refiere Fernández (1994) el enojo puede ser un afecto conservador que revela que algo es desagradable y que también permite detectar acciones que pueden disgregar los vínculos. Al preguntarles qué les hace enojar, ellas y ellos responden: que los molesten otras personas de su familia o de su escuela, quitándoles cosas, ignorándolos o pegándoles. Para este tema, pedimos que dibujaran en qué parte del cuerpo sentían el enojo, la mayoría de ellas y ellos lo ubicaron en las manos y con el gesto de golpear, como se expresa en la Figura ii.

Asimismo, en otra sesión de los talleres les pedimos que imaginaran cómo era una ciudad fea

y que realizaran un mural en equipo, en sus dibujos expresaron: lugares llenos de basura y contaminados, edificios y árboles dañados y descuidados, lluvia, rayos, fuego, personas heridas, vagabundos, zombis, choques de automóviles y personas en situación de calle (Ver Figura iii). Fernández (1999) plantea que lo feo es aquello que estorba y que molesta; y que lo horrible, remite al miedo, a la exclusión, a lo que no tiene forma y resquebraja las relaciones sociales. En este ejercicio, resaltó el hecho de que las niñas y los niños no se representaron en los dibujos de la ciudad fea, pero sí mencionaron que por sus casas hay personajes como los que dibujaron, que incluso les molestan y les dicen cosas. Esto puede deberse al mecanismo de defensa que el humor, la fantasía (ilustración de zombis) y la despersonalización permiten para hacer frente a temas que son dolorosos o difíciles de tramitar (Quiroz et al., 2018). Cabe señalar que, en las sesiones, cuando hablaban de los choques o las peleas en la calle, era común que lo hicieran riendo.

Figura III. "Cómo es una ciudad fea"

Fuente: talleres realizados de marzo a junio de 2025.
Niñas y niños de tercer grado

Por otra parte, preguntar por aquello que les gusta nos permite entender sus motivaciones e identificar elementos que pueden ser considerados como recursos que destacan su capacidad de agencia (Westendarp, 2025). Indagamos en aquello que les gusta de tener esta edad, en sus sueños, en lo que les hace felices y sobre los lugares que consideran como bonitos.

Figura IV. “Lo que me gusta de tener esta edad”



Fuente: talleres realizados de marzo a junio de 2025.
Niño quinto grado

Cuando nos hablaron sobre lo que les gusta de tener esta edad refirieron al gusto por estar con distintos integrantes de sus familias y con amigas y amigos, mencionando lugares como su casa, el parque y la escuela. Sobre las actividades que les gusta hacer, destacan el juego (juegos simbólicos, de movimiento y de manera especial: los videojuegos), realizar deportes, dibujar y correr. Sobre el juego es importante mencionar que es una actividad que permite que las niñas y los niños conozcan el mundo, se relacionen con otros, desplieguen su creatividad y la posibilidad de generar formas de convivencia alternativas, al menos, durante el tiempo que dura el juego (Maturana, 2003). A su vez, comentan que les gusta tener más energía (en comparación con otros grupos etarios), que les compren cosas y que les cuiden. Esto último, refiere a una identificación de posibles condiciones que les colocan en una mejor posición frente al mundo adulto ya que, dentro de éste las personas adultas tienen menor energía física y deben destinar la mayor parte de su tiempo al trabajo y a las obligaciones. Resalta el dibujo de un niño de quinto grado que mencionó, riendo, que le gusta ser niño porque: “no nos pueden meter al tambo (cárcel)” (Ver Figura iv). Lo anterior puede remitir a algo que él identifica del contexto de violencia actual que se vive en México, donde los grupos del crimen organizado reclutan a personas menores de edad para realizar actividades delictivas por ser considerados legalmente como sujetos de inimputabilidad penal.

Para preguntar sobre aquello que les hace felices, les propusimos hacer esculturas de plastilina que representaran qué era la felicidad para ellas y para ellos. Algunos de los elementos que moldearon fueron: corazones, arcoíris o el personaje de Alegría

de las películas de *Intensamente*, producidas por el estudio cinematográfico de Walt Disney y Pixar (Ver primera imagen de la Figura v). Cabe señalar que las referencias a esta película fueron recurrentes durante las sesiones, al ser un taller que trataba sobre el diálogo de sus emociones. Otros elementos representados fueron: comida, símbolos de grupos musicales o de videojuegos y animales. En este punto la atención que los *afterchildhood studies* asignan a los actores no humanos en la relación con las niñas y los niños (Kraftl, 2020) es útil para comprender los vínculos que ellas y ellos establecen con sus mascotas, ya sea en actividades de cuidado, de recreación o de compañía. Al respecto, en la actividad sobre el enojo, cuando preguntábamos sobre qué les ayuda a calmarse y a no reaccionar de manera violenta, algunas niñas y niños mencionaron que jugar con sus mascotas les permitía distraerse.

Figura V. “Esculturas de la felicidad”



Fuente: talleres realizados de marzo a junio de 2025.
Niña de primer grado y niño de quinto grado.

Siguiendo con la conversación a través de sus esculturas de la felicidad, comentan que les gusta comer con personas de su familia, salir a pasear con ellas y con ellos, escuchar música y jugar videojuegos en sus dispositivos móviles, algunos de los que más mencionaron fueron *Roblox* o *Brawl Stars* (Ver segunda imagen de la Figura v). Nos dijeron que acuerdan entre ellos, durante el horario escolar, para encontrarse por las tardes en dichos videojuegos y así jugar juntos en línea, por lo que los entornos digitales se convierten en una extensión de la convivencia más allá de la escuela.

Asimismo, les pedimos realizar dibujos sobre sus sueños ofreciendo distintos materiales para hacerlo. Con esta actividad, hablaron en mayor medida por su interés en visitar otras ciudades o países, conocer personajes de redes sociales y poder reunirse con familiares que viven lejos, algunos hablaron de sus padres que viven en Estados Unidos, o de familiares o mascotas que habían muerto. Una niña sueña con curarse de una enfermedad del corazón.

Así, en algunos casos conocimos sus motivaciones por acciones a realizar o lugares por conocer y en otros, vivencias más profundas que hablan de pérdidas o enfermedades que padecen.

Por último, al igual que con la ciudad fea, les invitamos a hacer un mural colectivo sobre cómo imaginan una ciudad bonita. En estas representaciones abundaron elementos de la naturaleza como: plantas, árboles, ríos o playas limpias, parques, niños jugando, edificios en buen estado. Como se puede ver en la Figura vi, en estas imágenes, ellas y ellos sí se representaron al dibujarse, conviviendo con su familia y con sus amigas y amigos en el espacio público. Según Fernández (1999) lo bonito de la realidad refiere a la completud y lo bello, a la promesa, a lo inacabado y a la creación. De esta forma, lo que se representa en lo bonito remite a lo que valoran o desean de su realidad. Sin embargo, esto resalta respecto a las posibilidades que las niñas y los niños tienen actualmente en México para habitar de manera segura el espacio público, debido a la inseguridad que se vive en este ámbito comunitario y a la escasez de espacios adecuados para el uso y disfrute de las niñas y de los niños (Gülgonen y Corona, 2019).

Figura VI. “Cómo es una ciudad bonita”



Fuente: talleres realizados de marzo a junio de 2025. Niñas y niños de tercer grado.

Una vez hechas las reflexiones sobre lo que les gusta y lo que no les gusta a las niñas y a los niños, inferimos que viven directa, o indirectamente, violencia física cuando refieren a que no les gusta que les peguen, o violencia psicológica, al mencionar que no les gusta que les griten o que los molesten; esto,

en los espacios de la escuela y de la casa. Asimismo, podemos decir que viven situaciones de inseguridad en el entorno comunitario, cuando el espacio público se muestra como un lugar hostil al que no pueden acceder de forma segura.

Respecto a las atmósferas afectivas de las niñas y de los niños encontramos que los espacios y vínculos que ocurren en sus casas y en la escuela aparecen como los más significativos, donde existe una relación ambivalente, ya que son elementos que generan las relaciones de mayor cercanía y de agrado, en algunos casos, o los que les generan mayor tristeza o enojo, en otras ocasiones. Por lo que resulta imprescindible problematizar el espacio y los vínculos de la familia, principalmente, como un espacio idílico donde las necesidades de las niñas y los niños tendrían que ser totalmente satisfechas y resueltas (Magistris, 2022), comprendiendo los diferentes vínculos que pueden fortalecerse o que son necesarios de reconstruir.

Es necesario reflexionar que, cuando hablamos de *familia*, ésta no constituye un todo integrado, ya que las niñas y los niños tienen diferentes relaciones con cada integrante y a su vez, pueden considerar como *familia* a personas que no forman parte de su grupo nuclear, por ejemplo: tías, tíos, primas, primos, entre otros. En algunos ejemplos donde las niñas y los niños refieren a escenas de peleas en casa, reconocen que hay familiares (tías, hermanos mayores) que les resguardan para que no tengan que ver las discusiones de otros integrantes de sus familias y que saben que, cuando hay estas discusiones, pueden acudir a ellos.

Sobre los lugares de interacción en los que se encuentran las niñas y los niños, además de su casa y de la escuela, ellos hablaron de otros espacios y relaciones que tejen con actores como la iglesia católica (al referir constantemente a este espacio o al hablar de emociones que consideran malas como algo que es pecado) y actividades extraescolares (como practicar algún deporte). Lo que nos permite entender a las niñas y a los niños en vínculos y espacios diversos más allá de la familia y de la institución escolar (Morales, 2022).

Por último, resulta necesario reconocer la importancia que tienen los espacios digitales en sus interacciones cuando mencionan los juegos, personajes, contenidos y la cantidad de tiempo que destinan al uso de dispositivos móviles, algo que fue común en todos los grupos, incluso en las niñas y los niños de entre 6 y 7 años. Aquí, la tecnología aparece como una parte relevante en sus interacciones cotidianas, donde muchas veces las personas adultas nos encontramos desconectadas y

ajenas a este ámbito. Por lo que los entornos digitales representan un espacio de socialización, encuentro y de conocimiento de temas y contenidos que las niñas y los niños realizan sin la presencia de las personas adultas. Lo anterior, es un tema imprescindible de atender ya que, si bien, las redes sociodigitales pueden ser un espacio que potencia su capacidad de agencia y de incidencia en lo social; conlleva riesgos sobre agresiones posibles de vivir dentro y fuera de la virtualidad.

Conclusiones

Esta investigación busca generar aportes teóricos y metodológicos a los estudios sociales de la infancia a través de una aproximación a la dimensión emocional de la vida de las niñas y los niños, sobre el tema de las violencias. En un primer momento, la contribución se dirige a estudios que resaltan la agencia y el papel de las niñas como sujetos políticos, como personas capaces de construir significados y de transformar sus realidades (Alvarado et al., 2015). También, el trabajo contribuye a los estudios sobre violencias y a las posibilidades de acción que tienen las niñas y los niños frente a estas problemáticas a través de una mirada que aborde de manera compleja este fenómeno social y que les concibe desde múltiples posiciones (Fatyass y Conde, 2022).

Igualmente, atender a las violencias que ellas y ellos viven actualmente resulta una tarea urgente debido a las distintas vulneraciones de derechos que experimentan y que constituyen serios obstáculos para su desarrollo y para vivir en entornos seguros. Así, trabajar con ellas y ellos desde la colaboración, remite a la creación de espacios donde reconozcan su capacidad de agencia y las posibilidades de pensar en realidades distintas. De tal suerte que los diálogos inter e intra generacionales que se construyan, favorezcan a una consideración mayor de sus derechos y a mejorar sus condiciones sociales en tanto su posición generacional.

Asimismo, identificamos como posibles aportes, las reflexiones éticas, políticas y metodológicas en el trabajo con niñas y con niños desde prácticas de respeto, de cuidado y de cariño, reconociendo sus recursos, conocimientos y capacidades, y partiendo de una constante crítica a las prácticas adultocéntricas que podemos reproducir desde nuestra posición académica (Liebel y Markowska, 2020). A su vez, se espera aportar a los trabajos que no atienden exclusivamente al discurso ordenado, lógico y secuencial de las niñas y los niños, y que dan lugar a las discontinuidades, los silencios,

las disposiciones corporales, las negaciones y las resistencias que despliegan desde sus propias lógicas. De esto, coincidimos con Fatyass y Casella (2023) en la producción de conocimientos con cuidado y de conocimientos situados a través del diálogo con otras generaciones.

Para concluir, Shabel (2024) pregunta por los puentes que podemos tejer entre generaciones y en las posibilidades de pensar en encuentros que excedan una relación unidireccional de cuidado y de enseñanza por parte de las personas adultas hacia las niñas y los niños, y en vínculos intergeneracionales que vayan más allá de la productividad. De ahí que proponga a la amistad como un vínculo que permite encuentros inter y transgeneracionales. Esto último refrenda la importancia de que, en ocasiones, las personas adultas guardemos silencio y que estemos dispuestas a escuchar, a retomar y a aprender de las voces y de las expresiones de las niñas y de los niños.

Referencias bibliográficas

- Alvarado, S. V; Ospina- Alvarado, MC. y Sánchez, MC. (2015). Construcción social de la subjetividad política de niños y niñas en contexto de conflicto armado: acción colectiva en la escuela como alternativa de paz. En R. Unda; L. Mayer y D. Llanos (coords.), *Socialización escolar: Procesos, experiencias y trayectos*, (pp. 101-122). CINDE/ Universidad de Manizales/ CLACSO/ Abya Yala. Universidad Politécnica Salesiana.
- Anderson, B. (2009). Affective atmospheres. *Emotion, Space and Society*. 2, 77-81.
- Bassi, R. y Britton, D. (2008). Entrevista realizada a Orlando Fals Borda [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo>
- Bedoya, C. y Molina, N. (2021). El estudio de las emociones desde el giro afectivo y atmósferas afectivas. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 12(2), 928-948. <https://doi.org/10.21501/22161201.3516>
- Blazek, M. y Kraftl, P. (2015). *Children's Emotions y Policy and Practice*. Palgrave.
- Cano, A. (2012). La metodología de taller en los procesos de educación popular. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 2 (2), 22-52.
- Cornejo, A. (2016). Una relectura feminista de algunas propuestas teóricas del estudio social de las emociones. *Interdisciplina* 7 (18), 89-104.
- Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Editorial Gredos.

- Cussiánovich, A. (2013). El derecho a la participación de JANN: metodologías y prácticas para la formación de educadores. En, *I Seminario Interamericano sobre Derecho a la participación de niñas, niños, adolescentes y jóvenes. Metodologías y prácticas para la formación de educadores* (pp. 21-32). BICE Oficina Internacional Católica de la Infancia.
- Dhondt, R. y Mandolessi, S. (2022). Hacia una crítica afectiva de la violencia. En R. Dhondt, S. Mandolessi y M. Zicari (eds.), *Afectos y violencias en la cultura latinoamericana* (pp. 13-50). Iberoamericana Vervuert.
- Duarte, K. (2016). Genealogía del adultocentrismo. La constitución de un patriarcado adultocéntrico. En K. Duarte y C. Álvarez (Eds.), *Juventudes en Chile. Miradas de jóvenes que investigan* (Vol. 1, pp. 17-47). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Duarte, K. (2019). Trastocaciones adultocéntricas y criterios políticos para la igualdad generacional. En C. Duarte, N. Hernández y Y. Palenzuela (eds.), *Juventudes en Chile. Miradas de jóvenes que investigan* (Vol. 2, pp. 19-38). Social-Ediciones.
- Enríquez, R. y López, O. (2016). *Cartografías emocionales. Las tramas de la teoría y la praxis*. UNAM FES- Iztacala/ITESO.
- Fatyass, R. y Conde, G. (2022). Entre imágenes de niñas y niños: notas para reflexionar acerca de las infancias, las violencias y la desigualdad. *Iberoamérica Social*, 18, 143-167.
- Fatyass, R. y Casella, N. (2023). Hacer ciencia con niñas y niños: experiencias, saberes y desafíos situados en un barrio popular de Córdoba, Argentina. *Revista de Ciencias Humanísticas y Sociales*, 8 (2), 106-124. <https://doi.org/10.33936/rehuso.v8i2.5915>
- Fernández, P. (1994). La afectividad colectiva y su geometría política. *Comportamiento*, 3 (1), 99-111.
- Fernández, P. (1999). *La afectividad colectiva*. Alfaguara.
- Fernández, P. (2006). *El concepto de psicología colectiva*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Galtung, J. (2004). Violencia, guerra y su impacto. *Foro para filosofía intercultural*, 5, 1-29.
- Glockner, V. (2017). Violencia estructural y buenas intenciones. La antropología de la infancia en contextos de extrema vulnerabilidad. En Castro, Y. y Blazquez, A. (Coords.), *Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia* (pp. 8-33). Cuadernos de Trabajo de MESO N° 5.
- Graham, A; Powell, M. A; Anderson, D. y Fitzgerald, R. (2013). *Investigación ética con niños*. Centro de investigaciones de UNICEF-Innocenti.
- Guerrero, P. (2010). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes para construir sentidos otros de la existencia. *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, 4(5), 80-94
- Gülgönen, T. y Corona, Y. (2019). ¿Jugar en la ciudad? La percepción de la ciudad de México sobre su entorno urbano. *Cadernos de Pesquisa en Educacao*, 49 (21), 1-20. <https://doi.org/10.22535/cpe.v21i49.26101>
- Kraftl, P. (2020). *After childhood. Re-thinking environment, materiality and media in children's lives*. Routledge Taylor and Francis Group.
- Liebel, M. (2006). *Entre protección y emancipación. Derechos de la infancia y políticas sociales*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.
- Liebel, M. y Markowska, U. (2020). Presentación. Cuestiones éticas y epistemológicas en la investigación con niños. *Sociedad e Infancias*, 5, 1-4.
- Magistris, G. (2022). Violencia adultista en la coyuntura pandémica en América Latina: Niñeces invisibilizadas, niñeces vulneradas. *Intersecoes*, 24 (1), 155-171.
- Martínez, M. y Rodríguez, I. (2024). Sueños, miedos, alegrías, tristezas (SMAT): técnica investigativa-participativa con niñas, niños y adolescentes. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 22(2), 1-25. <https://doi.org/10.11600/ricsnj.22.2.5377>
- Moore, B. (1989). *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Montenegro, M. y Pujol, J. (2003). Conocimiento situado: un forcejeo entre el relativismo construccionista y la necesidad de fundamentar la acción. *Revista Interamericana de Psicología*, 37 (2), 295-307.
- Morales, S. (2022). Niñeces de Abya Yala: una aproximación a las categorías de adultocentrismo y de adultismo. *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, 6(2), 134-153.
- Morales, S. y Magistris, G. (Comp.). (2020). *Niñez en movimiento. Del adultocentrismo a la emancipación*. Editorial Chirimbote/ Editorial El Colectivo/ Ternura Revelde.

- Moreno, A. (2018). Colonialidad del conocimiento e infancia lúdica: rescatando los saberes infantiles desde el decir/hacer de los niños. En M. Mendoza y A. Moreno (eds.), *Infancia, Juego y corporeidad* (pp. 13-30). Ediciones de la Junta Nacional de Jardines Infantiles (JUNJI).
- Moreno, M. E. y González, R. (2025). Lomas de Casa Blanca también es Querétaro: historias de cartón y roca. *Albores*, 4(6), 7-29, DOI: 10.61820/ALB.2954-3878.V4N6.1593
- Ortiz, A; Prats, M. y Baylina, M. (2012). Métodos visuales y geografías de la infancia: dibujando el entorno cotidiano. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 16 (400), 387-424.
- Pavez, I. y Sepúlveda, N. (2019). Concepto de agencia en los estudios de infancia. Una revisión teórica. *Sociedad e Infancias*, 3, 193- 210.
- Quiroz, J; Espinosa, A; Orozco, M. y García, R. (2018) Subjetividades amenazadas: testimonios de jóvenes en contextos de violencia. *Andamios*, 37 (15), 15-42.
- Reguillo, R. (2012). De las violencias. Caligrafía y gramática del horror. *Desacatos*, (40), 33-46.
- Rodríguez, L. (2008). Infancia e investigación participativa: teoría y experiencias. *Subje/Civitas*. 1 (1), 1-20.
- Rodríguez, C. y Amador, J. (2023). Investigación narrativa con niños y niñas una reflexión teórica-metodológica. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales Niñez y Juventud*, 21 (3), 1-32. <https://doi.org/10.11600/rlcsnj.21.3.5514>
- Sepúlveda, N. (2021). Sociología de la infancia y América Latina como su lugar de enunciación. Íconos. *Revista de Ciencias Sociales*, 70 (25), 133-150. <https://doi.org/10.17141/iconos.70.2021.4438>
- Shabel, P. (2024). *Hacer Rancho. Desobediencias afectivas contra el adultocentrismo*. Editorial Chirimbote.
- Vergara, A; Peña, M; Chávez, P. y Vergara, E. (2015). Los niños como sujetos sociales: El aporte de los Nuevos Estudios Sociales de la infancia y el Análisis Crítico del Discurso. *Psicoperspectivas, Individuo y Sociedad*, 1(14), 55-65.
- Westendarp, P. (2023). Nociones sobre poder, política y participación en grupos de niños y niñas de educación primaria en Querétaro (México). *Sociedad e Infancias*, 7(2), 217-231. <https://dx.doi.org/10.5209/soci.90385>
- Westendarp, P. (2025). *Niñeces, vida política y la (re) construcción del tejido comunitario en contextos de violencias*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad, Universidad Autónoma de Querétaro]. Repositorio institucional Universidad Autónoma de Querétaro. <https://ri-ng.uaq.mx/xmlui/handle/123456789/11561>

Citado. Estendarp Palacios, Patricia (2026) "(Co)razonar las violencias con las niñas y los niños" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°51. Año 18. Agosto - Noviembre 2026. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 51-63. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/801>

Plazos. Recibido: 20/12/2025. Aceptado: 30/04/2026.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°51. Año 18. Agosto - Noviembre 2026. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 64-77

Quemados. Incendios, emociones y mecanismos de soportabilidad social en el Sur de la Argentina

Burned. Wildfires, Emotions, and Mechanisms of Social Endurance in Southern Argentina

Tamassi, Ayelén*

Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos. Argentina.
ayelentamassi@gmail.com

Resumen

Este trabajo analiza las emociones sociales asociadas a los incendios forestales ocurridos en Cholila (Chubut, Argentina), desde la perspectiva de la sociología de los cuerpos y las emociones. A partir de entrevistas semiestructuradas a pobladores y actores locales, se examina cómo el fuego opera no sólo como fenómeno ambiental, sino como experiencia social situada que produce dolor social, regula las sensibilidades y condiciona las posibilidades de acción colectiva. El análisis identifica dos núcleos emocionales principales. El primero, conformado por resignación, tristeza e impotencia, da cuenta de procesos de pérdida de agencia y aprendizaje de la soportabilidad social. El segundo, estructurado en torno a la desconfianza, la angustia, la bronca y el enojo, expresa una conflictividad latente que encuentra límites para su traducción en acción colectiva sostenida. Se sostiene que estas ecologías emocionales, lejos de ser respuestas individuales, son socialmente producidas y se inscriben en tramas de dominación que tienden a naturalizar la devastación y a suspender el conflicto. Finalmente, el trabajo propone reflexionar sobre las interdicciones colectivas, la espera y los intersticios donde podrían emerger condiciones para la interrupción de la soportabilidad en contextos de desastre socioambiental.

Palabras clave: Incendios forestales; Emociones; Dolor social; Soportabilidad social.

Abstract

This paper analyzes the social emotions associated with forest fires in Cholila (Chubut, Argentina) from the perspective of the sociology of bodies and emotions. Based on semi-structured interviews with local residents and community actors, the study approaches fire not merely as an environmental phenomenon but as a situated social experience that produces social pain, regulates sensibilities, and shapes the possibilities of collective action. The analysis identifies two main emotional clusters. The first—resignation, sadness, and impotence—reveals processes of loss of agency and the social learning of endurance. The second—structured around distrust, anguish, anger, and resentment—expresses a latent conflict that faces significant barriers to being translated into sustained collective action. These emotional ecologies are understood not as individual reactions but as socially produced, embedded in relations of domination that tend to naturalize devastation and suspend conflict. The article concludes by proposing future lines of inquiry focused on collective interdictions, waiting practices, and emotional interstices where the interruption of social endurance and the reactivation of collective conflict might become possible in socio-environmental disaster contexts.

Keywords: Forest fires; Emotions; Social pain; Social endurance.

* Lic. en Sociología (UBA). Investigadora. Docente de la materia Cuerpos y Emociones de la carrera de Sociología (Fsoc-UBA). Miembro del Grupo de Estudios sobre Políticas Sociales y Emociones (GEPSE-CIES-PECES). Actualmente cursando el Diplomado Internacional en Estudios Sociales sobre Cuerpos y Emociones. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-6001-5791>

Quemados. Incendios, emociones y mecanismos de soportabilidad social en el Sur de la Argentina

*Los árboles y las personas se queman hace mucho tiempo en este país.
Vivir en un país en llamas, en un país que se quema.
Vivir a orillas de un largo y angosto río de fuego.
Vivir en el corazón del bosque, aguantar el desplome. La tormenta.*
Jaime Pinos

Introducción

En las últimas dos décadas, los incendios forestales en el sur de la Argentina han evidenciado una tendencia creciente, asociada tanto a factores naturales como a acciones humanas, ya sea por negligencia o por intencionalidad (Lobba Araujo, 2019). Si bien el fenómeno no es reciente, su recurrencia y la magnitud de los eventos registrados año tras año han configurado un escenario de crisis ambiental persistente, marcado por la destrucción sistemática de miles de hectáreas de bosque nativo.

Desde una perspectiva histórica reciente, se destacan algunos episodios de particular gravedad. En 2015, un incendio de gran escala afectó a la localidad de Cholila (Chubut), consumiendo aproximadamente 29.000 hectáreas y extendiéndose durante más de 50 días (Lobba Araujo, 2019). De manera similar, en 2021 se registraron incendios en las localidades de Lago Puelo, El Hoyo y El Maitén (Chubut), que provocaron la quema de entre 15.000 y 20.000 hectáreas (Lobba Araujo et al., 2021). Estos eventos constituyen ejemplos de incendios de interfase, caracterizados por el avance del fuego en áreas donde la vegetación natural se encuentra en estrecha proximidad con viviendas e infraestructura (Andreassi y Carpinetti, 2023).

Con este brevísimo panorama sobre los incendios en el Sur de Argentina es que el fuego iniciado en Cholila y la Comarca Andina en el mes de enero del año 2026, no es un hecho aislado. El repaso sobre los distintos focos ígneos nos permite ver que desde hace años los vecinos del Sur se ven impregnados por los fuegos que avanzan destruyendo, además de los bosques nativos, sus propias vidas.

En este marco, el objetivo de este trabajo es analizar las emociones de la población de Cholila vinculadas a los incendios forestales durante enero de 2026. Esta localidad, con aproximadamente 5000 habitantes, se ubica estratégicamente entre Epuén y el Parque Nacional Los Alerces, lo que la posiciona como una de las zonas particularmente afectadas. Cholila, perteneciente a la Comarca Andina junto con Lago Puelo, El Bolsón, El Hoyo y El Maitén, se caracteriza por su entorno natural —montañas nevadas, lagos y bosques nativos— y por una dinámica social que, en muchos aspectos, parece transcurrir a un ritmo distinto al de los grandes centros urbanos. Sin embargo, dichos paisajes y modos de vida se vieron profundamente alterados a partir del 5 de enero de 2026, con el avance del fuego.

A partir de este contexto, el análisis se inscribe en el campo de la sociología de los cuerpos/emociones, entendiendo que las experiencias emocionales no constituyen meras vivencias individuales, sino que se encuentran socialmente estructuradas. En este sentido, se indaga qué sienten los habitantes de Cholila frente al fuego, cómo procesan estas experiencias, de qué manera las padecen y, especialmente, qué posibilidades de acción colectiva emergen en este escenario. La pregunta que orienta la investigación es: ¿Qué efecto genera en el cuerpo la experiencia del fuego? ¿Qué sensibilidades y emociones se traman en el cuerpo de la gente que habita Cholila?

La formulación de estos interrogantes permite subrayar la relevancia de una sociología de los cuerpos/emociones en el análisis de las formas contemporáneas de dominación. Estas últimas se expresan a través de mecanismos de regulación social

y prácticas del sentir que operan como dispositivos de soportabilidad social, en términos de Scribano (2010). En este marco, se retoma la noción de “fantasmas y fantasías sociales” (Scribano, 2008a), entendidas como mecanismos que regulan las sensaciones y contribuyen a la reproducción de determinadas formas de orden social. Asimismo, se considera que las acciones colectivas y las prácticas del sentir constituyen una vía privilegiada para analizar los procesos de estructuración social.

En este sentido, el presente trabajo busca contribuir a dicho campo, partiendo de una reconstrucción del contexto histórico, social, económico y político en el que se inscribe el fenómeno, para avanzar progresivamente hacia el análisis de las experiencias concretas de los sujetos. La estrategia argumentativa del presente artículo consiste en: a) introducir y acercar conceptualizaciones teóricas acerca de las experiencias sobre el fuego desde una mirada de los cuerpos y las emociones; b) desarrollar la estrategia metodológica empleada para analizar las entrevistas realizadas; c) presentar el análisis de la experiencia con el fuego y las emociones asociadas que surgen en los pobladores de Cholila a partir de tres dimensiones: la espera como mecanismo de soportabilidad social, la acción colectiva y las ecologías emocionales que surgen inmediatas a la aparición del fuego; y d) a modo de cierre reflexionar sobre las emociones y sensibilidades identificadas en los vecinos de Cholila.

Metodológicamente, el trabajo se apoya en la realización de 15 entrevistas semiestructuradas a pobladores de Cholila, llevadas a cabo durante el mes de enero del año 2026. A partir de un guión flexible, las entrevistas avanzaron desde preguntas generales hacia dimensiones más complejas vinculadas a la estructura social. En particular, se indagó no solo en las emociones suscitadas por los incendios, sino también en las percepciones acerca de su origen, así como en las formas de organización comunitaria desplegadas frente a la catástrofe. De este modo, el material empírico se pone en diálogo con la teoría de la acción colectiva y los mecanismos de soportabilidad social, con el objetivo de identificar la presencia —o ausencia— de dinámicas colectivas en este contexto. A su vez se hará un apartado cuantitativo en el que de manera esquematizada se contabilizarán la cantidad de veces que se repiten distintas emociones, presentándose un cuadro con las mismas.

Incendios: entre la soportabilidad social y la acción colectiva

Para abordar sociológicamente la relación entre incendios forestales, emociones y acción colectiva, resulta necesario precisar un conjunto de conceptos analíticos que permitan dar cuenta de las experiencias sociales y corporales involucradas. Lejos de concebir los incendios únicamente como eventos ambientales o sanitarios, este trabajo los entiende como procesos socialmente situados que producen y reconfiguran sensibilidades, afectos y disposiciones para la acción —o la inacción— colectiva. En el plano de los estudios empíricos, trabajos como el de Mellado Yáñez (2022) describen indicadores de salud mental —tales como estrés postraumático, ideación suicida, depresión, ansiedad y estrés— en adolescentes chilenos afectados por el incendio forestal ‘Las Máquinas’, mostrando prevalencias elevadas de problemas asociados a la experiencia del desastre y diferencias según género, aunque sin plantear un análisis sociológico de las emociones subyacentes al evento. En un enfoque más cercano a los estudios sociales de la vida cotidiana y las emociones colectivas, Gumucio Landívar (2022) examina las participaciones, discursos e indignación ante los incendios forestales en la Chiquitanía boliviana (2019–2020), explorando cómo se construyen y circulan afectos como indignación y preocupación a través de narrativas sociales y mediáticas. Complementariamente, Eisenman y Galway (2022), analizan las consecuencias del humo de incendios forestales sobre el bienestar mental de comunidades expuestas, señalando asociaciones con síntomas de ansiedad y malestar emocional, aunque con énfasis desde una perspectiva sanitaria más que sociológica. Por último, reflexiones recientes en Dickson-Hoyle et al. (2026) alertan sobre los impactos psicosociales y emocionales vinculados a la investigación y gestión de incendios, subrayando la necesidad de considerar las vivencias afectivas de poblaciones expuestas a fuegos extremos lo que legitima el aporte del presente artículo. Por su parte, el libro de Wertheimer y Fernández Bouzo (2023) Argentina en llamas. Voces urgentes para una ecología política del fuego, ofrece una ecología política del fuego que analiza los incendios como procesos históricamente situados, vinculados al extractivismo, la disputa por el territorio y la desigual distribución de los daños ambientales. Asimismo, incorpora abordajes que visibilizan las dimensiones sociales, comunitarias y afectivas de la devastación,

aportando claves analíticas para comprender las experiencias situadas del fuego. A partir de esta breve revisión de la literatura académica, se observa que la investigación enfocada específicamente en la relación entre incendios forestales y emociones desde una perspectiva sociológica es muy escasa, lo que configura un vacío teórico y empírico relevante que este estudio pretende abordar y contribuir desde una perspectiva situada en las experiencias emocionales y corporales.

Los incendios forestales de gran envergadura e intensidad, como los que vimos en los últimos años en nuestro país, afectan a los ecosistemas y a la biodiversidad, a la capacidad de reproducción de la flora y la fauna, a la vez que aumentan el nivel de carbono en la atmósfera, lo que contribuye al calentamiento global, a la variabilidad del clima y a una mayor ocurrencia de eventos climáticos extremos (Yanniello, 2023). A su vez, la pérdida de la cobertura vegetal afecta a las dinámicas hidrológicas y acelera la erosión de los suelos (Wertheimer y Fernández Bouzo, 2023).

El fuego a gran escala resulta funcional a las lógicas del extractivismo, rasgo central del capitalismo contemporáneo, configurado como una maquinaria profundamente depredatoria de energía —en particular, energía corporal—. Este proceso no sólo transforma las condiciones materiales de existencia, sino que también redefine los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones (Scribano, 2007a; Scribano y Aimar, 2012). En este marco, los cuerpos que atestiguan la expropiación capitalista vivencian dolor social, entendido como una experiencia que produce el desgaste y la pérdida de energías vitales:

El dolor social es entendido como el sufrimiento que se percibe; resquebrajamiento o quiebre de la articulación entre cuerpo subjetivo, cuerpo social y cuerpo individuo. El sufrimiento agrieta la articulación de los modos sociales de vivir (se) y con-vivir asegurando la distancia (corporal y sensible) con la acción disruptiva. La repetición y normatividad de las maneras sociales de enfrentar las tribulaciones de la vida originan dolor social. La vida vivida como un flujo de obstáculos transforma a las penurias en horizonte de comprensión de la historia heredada, propia y colectiva. Las aflicciones y adversidades se constituyen en marcas de la biografía y en contextos naturalizados de las condiciones de existencia. (Scribano, 2017, p. 3)

El dolor social se constituye así en un componente fundamental de los procesos de dominación y de evitación del conflicto, en tanto opera como una coagulación de la acción colectiva, inhibiendo la capacidad de respuesta y transformación social (Scribano, 2007b). El cuerpo, producido y reproducido socialmente, requiere para su subsistencia condiciones materiales básicas —alimento, vestimenta, vivienda— y, para sostener su condición de ser viviente, procura la apropiación de energías vitales provenientes de fuentes primarias como la tierra y el agua.

Sin embargo, en el marco del orden extractivo, este proceso se ve atravesado por una dinámica de individualización progresiva de lo colectivo, que deja a los sujetos en condiciones de aislamiento y erosiona las tramas intersubjetivas que habilitan la acción compartida (Scribano, 2008b). Se trata, en definitiva, de un orden social que no sólo domina, sino que también enseña a soportar.

Los mecanismos de soportabilidad y los dispositivos de regulación de las sensaciones que señala Scribano operan de manera articulada: mientras unos normatizan la relación entre percepciones, sentidos y emociones, los otros hacen cuerpo prácticas de elusión del conflicto, consolidando la experiencia de un mundo que aparece como inmodificable (Scribano, 2010). Un mundo que se vive bajo la lógica persistente del “siempre fue así” o “siempre será así”. Según este autor, ambos procedimientos obturan la conflictividad social, restringiendo, de ese modo, la posibilidad de re-accionar ante un mundo cada vez más desigual y más doloroso.

Por su parte, Machado Aráoz (2017) sostiene que se ha instaurado un nuevo régimen de insensibilidad social que es parte clave de los mecanismos y dispositivos de devastación generalizada de la vida en el planeta, moldeando subjetividades cuyas estructuras perceptivas, sensoriales y cognitivas resultan completamente incapaces de sentir el deterioro objetivo de las fuentes y procesos de vida al que se hallan insoslayablemente expuestas. Cada sociedad produce las condiciones ecológicas de la vida como las formas de manifestar sus vidas; de asignarles sentido y de sentirla, es decir, su régimen ecológico como su régimen de sensibilidades (Machado Araoz, 2017)

En este marco, pueden identificarse distintos núcleos conflictivos que atraviesan la experiencia social. Por un lado, una conflictividad vinculada a la impunidad, que se expresa en la sensación —

recurrente en el contexto argentino— de estar paralizados frente a los poderosos. Por otro, una disputa por la apropiación de la palabra como dispositivo de clasificación, sostenida muchas veces en discursos moralizantes que delimitan qué se debe sentir y cómo se debe actuar. Finalmente, resulta central la producción de dispositivos orientados a regular expectativas y a evitar el conflicto social, función que se sostiene en la articulación entre mecanismos de soportabilidad social y dispositivos de regulación de las sensaciones. Estas sensaciones están configuradas en los que llamamos ecología emocional (*sensu* Scribano), entendiéndolas como un conjunto de emociones percibidas en determinados contextos, que se conectan de algún modo y sólo pueden entenderse una en relación con las otras. Éstas estructuran las relaciones sociales cotidianas, se caracterizan en tanto la experiencia no puede expresarse de manera absoluta con una sola práctica de sentir, y pueden entenderse a partir de tres factores:

...en primer lugar, en cada política de las sensibilidades se constituyen un conjunto de emociones conectadas por aires de familia, parentescos de práctica, proximidades y amplitudes emocionales. En segundo lugar, este conjunto de emociones constituye un sistema de referencia para cada una de estas emociones en un contexto geopolítico y geocultural particular que les otorgan una valencia específica. En tercer lugar, son grupos de prácticas del sentir cuya experiencia particular respecto a un elemento de la vida sólo puede ser entendida en su contexto colectivo. (Scribano, 2020, p. 4)

Merleau-Ponty (1985) ya advertía que el mundo se conoce a través del cuerpo. En esa misma línea, los regímenes de sensibilidad no solo se aprenden, sino que se incorporan, sedimentándose en prácticas que organizan lo que se puede sentir y lo que no. Así, emociones como el miedo, la bronca, la resignación o la esperanza no son meramente individuales, sino que se encuentran socialmente reguladas (Cervio, 2012). Se trata de formas de sentir que no solo expresan el mundo, sino que lo producen.

Siguiendo la línea teórica, Scribano (2010) nos propone pensar la espera y la paciencia como formas de relación social que se aprenden y se habitan en el tiempo y que dejan cuerpos suspendidos, muchas veces sin saberlo, sin energía disponible, sin capacidad de hacer. Estas condiciones adversas dan lugar a lo que el autor denomina dolor social. Un dolor que no solo se tiene, sino que se es. Porque el dolor social no se limita a afectar al cuerpo: también tiene rostro:

se inscribe en las expresiones, en las miradas, en los gestos que empiezan a decir —incluso antes que las palabras— lo que está pasando.

Ahmed (2004), sostiene que el dolor no constituye una experiencia puramente individual ni garantiza por sí mismo la politización del sufrimiento, ya que puede circular socialmente y ser reconocido sin traducirse en acción colectiva. El dolor, en tanto afecto, puede quedar adherido a los cuerpos, fijando posiciones de inmovilidad, resignación o aceptación del daño. Por lo tanto, ese dolor no es meramente descriptivo: es productivo. El dolor social participa en la configuración de identidades sociales, organizando modos de percibir, de sentir y de actuar —o de no actuar, y se encarna en las prácticas cotidianas. Wilkinson (2004) sostiene que no existe una larga tradición de estudios sobre el “sufrimiento humano” propiamente dicho. Desde la perspectiva de este autor, tal “ausencia” funda la obligación de la Sociología de ocuparse no solo de las causas y consecuencias del dolor, sino también de lo que el dolor hace en las personas, aludiendo con ello al poder transformador que dicha emoción ejerce sobre las formas en que los sujetos se relacionan con sí mismos y con el mundo. Este autor propone no solo ocuparse de las causas y consecuencias del dolor sino también de lo que el dolor hace en las personas, aludiendo con ello al poder transformador que dicha emoción ejerce sobre las formas en que los sujetos se relacionan con sí mismos y con el mundo (Scribano, 2007a).

Siguiendo con la visión de Scribano es que resulta clave entender la acción colectiva. Para Melucci (1996) el conflicto es concebido como un elemento constitutivo de la acción colectiva, en tanto habilita la construcción de sentidos compartidos y de identidades colectivas. Desde esta perspectiva, las redes de conflicto (Lisdero, 2009) permiten analizar cómo esos malestares encarnados circulan, se conectan o permanecen fragmentados, dando lugar tanto a procesos de articulación colectiva como a formas de desmovilización o espera activa. Así, la acción colectiva puede aparecer no solo como práctica visible, sino también como una posibilidad latente, sostenida —o inhibida— por las ecologías emocionales que atraviesan a los sujetos involucrados (Cervio, 2007).

En diálogo con estas perspectivas, Svampa (2005) define la acción colectiva como una práctica intencional orientada a la transformación del sistema social, subrayando su potencial disruptivo frente a los límites impuestos por el orden vigente. De este modo, la acción colectiva aparece no sólo como una experiencia de construcción identitaria y emocional,

sino también como una forma de intervención política capaz de tensionar y reconfigurar las estructuras sociales existentes.

Como señalamos anteriormente, la espera prolongada y la erosión de la energía corporal pueden producir cuerpos suspendidos, con capacidades de acción limitadas, lo que contribuye a explicar por qué, en determinados momentos, el conflicto no se transforma inmediatamente en organización colectiva. Toda acción colectiva es precedida y presidida por uno o más conflictos que, ocluidos o manifiestos, advienen condiciones de posibilidad para la producción-reproducción de las primeras (Scribano, 2010). En este contexto, Melucci (1996) define al conflicto como “la lucha entablada entre dos o más actores que buscan la apropiación y el control de recursos considerados valiosos” (p. 22). Dichos recursos pueden ser de naturaleza material y/o simbólica, y en las disputas por su apropiación los actores ponen en juego diferentes valoraciones e intereses que pueden coincidir o no con los de sus antagonistas.

Para comprender estas dinámicas en su vinculación con los incendios en el sur argentino, es necesario partir de una premisa: el cuerpo es el lugar donde el conflicto se inscribe y donde el orden se vuelve experiencia. Desde allí, puede pensarse la constitución de una economía política de la moral (Scribano, 2010), entendida como el conjunto de sensibilidades, prácticas y representaciones que hacen decible —y sobre todo vivible— la dominación. En otras palabras, no se trata solo de condiciones materiales, sino de modos de sentir que vuelven soportable lo que, en otras coordenadas, sería insoportable.

A partir de este recorrido teórico-analítico, se delimitan las coordenadas desde las cuales se construye el abordaje empírico del problema. En el apartado siguiente se presenta la metodología utilizada en la investigación.

Metodología

Este artículo se propone, como se explicitó más arriba, indagar qué sienten los habitantes de Cholila frente al fuego, cómo procesan estas experiencias, de qué manera las padecen y, especialmente, qué posibilidades de acción colectiva emergen en este escenario. De esta manera buscamos contribuir y llenar un vacío académico que encontramos en relación al tema.

Para el desarrollo de la investigación se realizaron 15 entrevistas a vecinos y pobladores de la ciudad de Cholila (Chubut) que residían en la localidad al momento del inicio del incendio. La muestra fue de tipo no probabilística, construida a partir de un muestreo intencional y por accesibilidad, atendiendo a la disponibilidad de los entrevistados y a su experiencia directa con el evento. Se incluyeron hombres y mujeres mayores de 18 años, con ocupaciones diversas —entre ellas, personas desempleadas, docentes, trabajadores del comercio, personal policial y referentes mapuche—, con el objetivo de recuperar una pluralidad de posiciones sociales y trayectorias situadas frente a la experiencia del fuego. La técnica de recolección de datos utilizada fue la entrevista semi-estructurada, entendida como una entrevista basada en un guión flexible que organiza el trabajo investigativo a partir de ejes temáticos y preguntas orientadoras (Tonon de Toscano, 2013). Este tipo de entrevista permitió indagar en profundidad las emociones referidas por los entrevistados y las sensibilidades asociadas a la experiencia de los incendios, habilitando la emergencia de relatos situados y no estandarizados.

Para la sistematización y el análisis del material empírico se realizó un ejercicio de mapeo emocional, orientado a identificar la recurrencia y la intensidad de determinadas categorías afectivas presentes en los relatos. A partir de un proceso de lectura reiterada y comparativa de las entrevistas, se registró la iteratividad de emociones como resignación, impotencia, angustia y enojo, observándose una clara primacía de las tres primeras. Esta recurrencia permitió consolidar un núcleo afectivo dominante, que da cuenta de formas compartidas de experimentar, procesar y soportar socialmente el impacto del incendio.

Quemándose. Experiencias del fuego

En el marco del análisis de las entrevistas empezamos a ver lo anteriormente descrito. El dolor con el que viven los vecinos de Cholila frente al avance del fuego se impone por las condiciones materiales de existencia en las que están inmiscuidos. El dolor, la espera, la paciencia son emociones que están en sus cuerpos, son vacíos que se naturalizan y se traducen en mecanismos de soportabilidad social; son adversidades que se vuelven marcas y condiciones naturalizadas (D'hers y Cervio, 2019) en sus cuerpos biográficos.

Así lo atestiguan varios de los relatos, la espera, la paciencia y la resignación emergen como

formas predominantes de relación con el fuego:

“Y uno qué va a hacer. Hay que esperar, el fuego es así...” (Entrevista 1)

“Me siento triste, muy angustiada... ¿Pero qué vamos a hacer? El fuego avanza...” (Entrevista 10)

“Me pone mal, qué quieres que te diga. Es tan impredecible el fuego, que no sabes para donde arrancar. Ves las casas de los vecinos destruidas, me pone muy triste. Pero también se que no podemos hacer nada” (Entrevista 4)

En las entrevistas, esta dinámica se vuelve evidente: la incapacidad de intervenir frente al fuego se traduce en una resignación que se reitera, que se aprende, que se naturaliza. Siempre lo mismo, todos los veranos. Una iteración del sufrimiento que termina por volverse paisaje. Aquí, la espera no es simplemente una pausa, sino una forma de habitar el tiempo. Una práctica que enseña a permanecer, a sostenerse en un presente suspendido donde la acción parece no tener lugar. Scribano (2010) denomina a estas dinámicas “prácticas de la espera”, destacando su capacidad para producir escenarios en los cuales la acción se coagula, se diluye o, en el límite, se vuelve impensable. Son cuerpos en pausa, sostenidos en una temporalidad que no controlan, aprendiendo —muchas veces sin saberlo— a esperar. La angustia puede ser comprendida como una emoción sin descarga, es decir, como una afectación que no encuentra canales de expresión colectiva ni posibilidades de transformación en acción. La espera prolongada inhibe la conversión de la experiencia del daño en conflicto social, consolidando un estado afectivo que se vive de manera individualizada, aun cuando el padecimiento sea compartido.

En este punto, el capitalismo no solo reorganiza la economía, sino que también reorganiza la sensibilidad. Individualiza lo colectivo, fragmenta las experiencias y debilita las redes de contención, dejando a los sujetos en una intemperie cada vez más profunda. Podría decirse, en términos más amplios, que los suelta al vacío: los deja sin sostén, sin otros, sin comunidad. Y en ese vacío, soportar se vuelve una obligación.

En los relatos recogidos durante el trabajo de campo emergen emociones y prácticas del sentir vinculadas a la apatía y a la descalificación del otro. Estas no deben leerse como rasgos individuales o juicios morales aislados, sino como formas socialmente producidas de interpretar y tramitar una experiencia colectiva atravesada por el desgaste, la reiteración del daño y la erosión de los vínculos comunitarios. En

este marco, la apatía y la descalificación operan como registros emocionales que expresan la fragmentación de lo colectivo y la dificultad para construir un “nosotros” frente al fuego.

“... siento que la gente tiene una apatía total por el otro...” (Entrevista 5)

“La gente en Cholila es muy ignorante. Al intendente le conviene tener un pueblo que no sepa, que se maneje como lo hacen. Si sos ignorante cuando tengas que pedir no vas a saber qué pedir.” (Entrevista 8)

Aquí, la moralización del sentir se hace evidente. Se construyen fronteras simbólicas entre quienes “sienten bien” y quienes “no”, entre los que actúan y los que no, entre los “instruidos” y los “quedados”. Estas clasificaciones no sólo ordenan el mundo social, sino que también producen distancias corporales: el otro aparece como ajeno, como separado, como inhabitable. La figura del “buen cholilense” se construye en oposición a quienes no cumplen con esas expectativas: aquel que debería estar alerta, ser solidario, actuar, organizarse. Sin embargo, esta moralización se asienta sobre condiciones materiales profundamente desiguales. En contextos donde la precariedad atraviesa la vida cotidiana, emerge lo que Scribano y Espoz (2011) denominan la moralización de la pobreza: una operación que convierte en falla individual lo que es, en realidad, una condición estructural. Los cuerpos quedan atrapados en una trama en la que sentir, actuar y percibir están profundamente regulados. Y en ese entramado, el fuego no solo arrasa con los bosques: también ilumina —con una claridad brutal— las formas en que una sociedad aprende a soportar.

Entre la acción - interdicción colectiva y el dolor social: límites para la construcción de lo común

La acción colectiva, lejos de constituir una respuesta automática frente al conflicto, remite a una dinámica compleja en la que se ponen en juego sentidos compartidos, formas de solidaridad y disputas por la definición de la realidad. En este marco, puede pensarse como una instancia que permite trazar una topología de los conflictos sociales y de los modos en que estos se estructuran y se vuelven visibles (Scribano, 2015). Tal como sostiene Melucci (1996), la acción colectiva no es un dato dado, sino una construcción que requiere la producción de un “nosotros”, es decir, de una identidad colectiva capaz de articular prácticas, significados y expectativas. La pregunta sería, si esos sujetos tienen la posibilidad de

captar, producir y apropiarse del sentido de la acción (Lisdero, 2009).

Resulta sumamente relevante pensar en términos de Scribano (2015) la acción colectiva porque problematiza sus límites. El autor propone pensar la conflictividad social a partir de una dialéctica entre prácticas intersticiales, interdicciones colectivas y experiencias de afirmación, que permiten dar cuenta de formas de lo colectivo que no necesariamente derivan en movilización ni en proyectos de transformación sistémica. En particular, las interdicciones colectivas constituyen acciones orientadas a trazar límites frente a procesos de desposesión, violencia o usurpación de lo común, expresando un “hasta aquí” que redefine los umbrales de tolerancia, la espera y la paciencia social. De este modo, más que buscar modificar el sistema social, estas prácticas colectivas operan como frenos parciales que contienen el avance del poder sobre la vida en común, evidenciando formas de conflictividad que permanecen activas aun cuando la acción colectiva transformadora no logra consolidarse. Las prácticas intersticiales son disrupciones en el contexto de normatividad y anidan en los pliegues inadvertidos de la superficie naturalizada y naturalizante de las políticas de los cuerpos y las emociones.

Esta perspectiva permite dialogar con Alberto Melucci (1996), quien sostiene que la acción colectiva no emerge automáticamente del malestar, sino que requiere la construcción de marcos compartidos de sentido, la identificación de adversarios y la percepción de una eficacia colectiva posible.

Sin embargo, frente al escenario de los incendios en Cholila, esa construcción aparece tensionada. La catástrofe no deriva necesariamente en organización, ni el conflicto en acción. Por el contrario, lo que emerge con fuerza es una lógica de la re-acción: respuestas fragmentarias, inmediatas, muchas veces aisladas, que no logran consolidarse en formas sostenidas de intervención colectiva. En palabras de Scribano (2015),

las interdicciones colectivas son una acción de defensa de sentidos anidados en unas geopolíticas y geoculturas particulares. Son una torsión más de las bandas de moebio que conectan y reconectan la constitución de un nosotros en su indeterminación y contingencia. (p. 3)

En las entrevistas realizadas, esta tensión se vuelve evidente. Por un lado, aparecen indicios de organización y solidaridad:

“...tenemos que ir a ayudar, juntar bidones con agua y salir. El Club Andino se está organizando...” (Entrevista 6)

Por otro, se observa una tendencia hacia la individualización de las respuestas:

“...Cada uno tiene que acomodar su casa, cortar el pasto...” (Entrevista 8)

Esta coexistencia de prácticas da cuenta de una fractura en la posibilidad de construir un “nosotros”. La acción colectiva, en los términos propuestos por Melucci, parece quedar desplazada por una lógica de autopreservación, donde cada sujeto gestiona el riesgo desde su propio espacio inmediato. Así, la comunidad se fragmenta en una suma de individualidades que actúan —o reaccionan— sin articulación. Ese límite que se construye, es un “hasta ahí, no más” (Scribano, 2015), redefiniendo la paciencia y la espera, convirtiéndose en una práctica temporal pero también espacial del conflicto. Se muestra por un lado, la experiencia de la afirmación, como formas privilegiadas de diferentes accionares colectivos, frente a lo que Scribano (2015) llama “el mundo del no” (p. 5); y por otro lado prácticas del rechazo que operan como límites negándose a la reproducción, insinuándose. Se traman como campos de fuerzas contradictorios, como geografías de la negación donde la denegación no se agota, sino que retorna sobre sí misma. Allí, en el gesto de decir que no, en la decisión de sostener la distancia o en el acto de desmentir la resignación, la vida vivida se afirma en autonomía y es quizás, el futuro de lo colectivo.

La lógica de la espera y la paciencia, previamente analizada, se entrelaza con la dificultad de activar formas colectivas de organización. No se trata simplemente de una ausencia de voluntad, sino de una configuración más profunda en la que la energía social se encuentra expropiada. Los sujetos no solo no actúan: muchas veces no pueden hacerlo. Se encuentran, en términos de Scribano (2007b), frente a una “no-verdad” de la vida cotidiana, donde la posibilidad misma de transformación aparece clausurada.

Cuando la acción colectiva no logra consolidarse, el conflicto no desaparece: se desplaza. En lugar de canalizarse en prácticas organizadas, emerge como reacción individual, como malestar disperso, como queja o como expresión emocional desarticulada. La protesta, en estos casos, pierde densidad política y se vuelve episódica, fragmentaria, sin capacidad de producir cambios estructurales.

Esta ausencia se vuelve especialmente visible en los relatos de los entrevistados:

“...acá no hay organización de nada... cada uno defiende lo suyo. No hay causa común.” (Entrevista 12)

“...falta lo común y la comunidad...” (Entrevista 2)

“Veo que todos miramos el fuego pero nadie hace nada para frenarlo. No creo que estemos unidos, siento que todos sabemos que tenemos que reaccionar como pueblo, pero nos quedamos ahí quietos”. (Entrevista 5)

Lo que aparece no es simplemente una carencia organizativa, sino una pérdida más profunda: la de la experiencia de lo común. Sin ese registro compartido, la acción colectiva se vuelve difícil de imaginar, y más aún de sostener. Los sujetos quedan, entonces, atrapados en una doble lógica: por un lado, la necesidad de actuar frente al fuego; por otro, la imposibilidad de hacerlo colectivamente.

“Nosotros en el otro incendio fuimos y hablamos con las autoridades, nos movimos. Pero se disuelve enseguida, no sirve. Acá son así, con el incendio y con todo. Es como si se abandonaran, no se”. (Entrevista 2)

En este escenario, el dolor social y los mecanismos de soportabilidad operan como fuerzas que inhiben la articulación. La resignación, la tristeza y la impotencia no solo afectan la experiencia individual, sino que erosionan las condiciones mismas de posibilidad de la acción colectiva. Hacen callo (Scribano, 2007b), endurecen la sensibilidad, anestesian la capacidad de reacción. Y en esa anestesia, la acción se diluye.

De este modo, en lugar de una movilización orientada a transformar la situación, lo que predomina es una serie de respuestas reactivas, muchas veces solitarias: sujetos que actúan por su cuenta y sujetos que observan, que se quejan, que señalan al otro como responsable de la inacción. Dos caras de una misma escena fragmentada.

En este punto, las transformaciones del capitalismo contemporáneo vuelven a hacerse visibles. Al individualizar lo colectivo y debilitar las redes de contención, no solo reorganizan las condiciones materiales de existencia, sino también las posibilidades de acción. Donde podría emerger lo común, se instala la dispersión. Donde podría construirse un “nosotros”, aparece el “cada uno”.

Así, el fuego no sólo arrasa territorios: también expone, con una claridad incómoda, los límites de una sociedad que, aun en la catástrofe, encuentra dificultades para actuar colectivamente. Una sociedad donde el conflicto no desaparece, pero sí pierde su capacidad de devenir acción compartida.

Ecologías emocionales frente al fuego

Aceptar el mundo: esa parece ser la forma adecuada de sentir la espera. Una espera que no es simplemente un intervalo, sino una pedagogía sensible que enseña a habitar el tiempo como suspensión, como paréntesis. Se vive en un tiempo gestionado por otros, mientras se administran —como se puede— las ansiedades de estar ahí, tan cerca del fuego.

Para sistematizar las entrevistas y su contenido se realizó un ejercicio de mapeo que permitió identificar la recurrencia de ciertas emociones en las entrevistas. A partir de la frecuencia de aparición de términos como resignación, impotencia, angustia y enojo, se observa con claridad la primacía de las tres primeras, consolidando un núcleo dominante. Detallaremos, además, un segundo núcleo que nos permitirá terminar de comprender la experiencia del fuego.

Figura I. Triada emocional de experiencias frente al fuego. Cholila, Chubut, enero 2026

Ver anexo

Del total de las entrevistas realizadas, se observa que hay tres emociones que exponen con crudeza una triada emocional: resignación, tristeza e impotencia. Los pobladores reconocen —y muchas veces nombran— que detrás del fuego pueden existir intereses políticos y económicos. Sin embargo, frente a ese poder que perciben como inabordable, la acción se vuelve impensable. Quedan así suspendidos en una temporalidad donde el hacer se posterga indefinidamente.

Las distintas experiencias frente al fuego provocan que el dolor social se haga visible en los rostros. La angustia y la tristeza modifican las formas de aparecer ante otros. Las caras se vuelven distintas. Y esas transformaciones no son individuales: se encuentran atravesadas por interacciones marcadas, muchas veces, por la estigmatización. El dolor se inscribe en el cuerpo, en los huesos, en la postura, en la mirada. Se vuelve presencia.

Ahora bien, ¿cuánto se soporta la resignación? ¿Hasta dónde llega la impotencia? En algunos casos, aparece una cierta invisibilización del sacrificio, de la apatía o del “ser quedado”, que no debe leerse como simple desinterés, sino como el resultado de relaciones sociales profundamente desiguales. Se configuran así tramas de culpabilización entre quienes “siempre estuvieron” y quienes “llegaron después”, produciendo valoraciones diferenciales que, lejos de activar el conflicto, tienden a reforzar la tolerancia a la resignación.

La resignación, en este contexto, aparece como la aceptación de un sufrimiento percibido como inevitable (Luna Zamora, 2008), convirtiéndose en un principio normativo que organiza la experiencia. No solo se sufre: se asume que no puede ser de otro modo. Este tipo de sufrimiento se busca más allá de los límites del discurso individual (Tijoux Merino, 2024), se experimenta como insoportable porque se produce por el hecho de vivir en sociedad.

“...Es fuego. Qué vamos a hacer, uno se resigna cuando avanza” (Entrevista 3)

La tristeza, por su parte, adopta formas diversas, pero en su dimensión social se vincula con la pérdida de agencia y con el debilitamiento de la cohesión comunitaria.

“¿Vos decís hacer algo juntos? No sé, veo que cada uno está preocupado por sus propias cosas.” (Entrevista 11)

Finalmente, la impotencia expresa la percepción de que las acciones individuales carecen de impacto, produciendo una forma de minusvalía tanto subjetiva como colectiva.

“...me siento impotente frente al fuego que avanza” (Entrevista 5)

Este tridente emocional —impotencia, tristeza y resignación— no opera de manera aislada, sino en entramado con las relaciones sociales, las interacciones y las formas de dominación. De este modo, configura sujetos atravesados por el dolor social, evidenciando que dicho dolor no sólo es efecto, sino también condición de posibilidad de los mecanismos de soportabilidad social. “La desafección implica el aumento de la tolerancia al malestar” (Scribano, 2007b, p. 131).

La pérdida de agencia conduce a un agotamiento emocional que busca formas de alivio pasivo, desactivando la acción. Se configura así un tipo de sujeto agotado —más que indignado—, incapaz de articularse colectivamente. Un sujeto cuya experiencia se hace cuerpo como imposibilidad.

Tal como sostiene Scribano (2008b), se consolida una economía de la aceptación que acepta lo dado, produciendo cuerpos que no solo soportan, sino que aprenden a soportar. Cuerpos imposibilitados para la acción, cuyos rostros se estructuran en torno a la resignación, la tristeza y la impotencia: rostros abatidos, en estado de dominación.

En este marco, el agente social aprehende y performa sus prácticas bajo la convicción de que existe una única forma legítima de sentir, clausurando la posibilidad de experimentar de otro modo. La impotencia, a su vez, no podría sostenerse sin la mediación de la tristeza, que refuerza y profundiza el dolor social.

Así, esta tríada emocional contribuye a la construcción de una identidad social caracterizada por la falta de energía corporal para enfrentar tanto el fuego como sus consecuencias. El dolor social opera, en última instancia, como una forma de anestesia: no moviliza, sino que inmoviliza. No impulsa la acción, sino que la suspende.

El segundo núcleo emocional identificado en la experiencia del fuego en Cholila se organiza en torno a emociones de desconfianza, angustia, bronca y enojo, las cuales configuran un entramado afectivo denso y ambivalente. Este núcleo no remite únicamente a la vivencia inmediata del incendio como amenaza material, sino que expresa una experiencia social más amplia, vinculada a la percepción de abandono, negligencia e impunidad.

La desconfianza, que presenta la mayor frecuencia dentro de este núcleo, se orienta principalmente hacia actores institucionales y externos, y se asocia a la sospecha de intereses ocultos en torno al fuego, a la falta de información clara y a la ausencia de respuestas oportunas. Esta emoción no sólo da cuenta de un quiebre en los vínculos de legitimidad, sino que también opera como un principio organizador de la experiencia: condiciona la circulación de la palabra, erosiona la posibilidad de articulaciones amplias y refuerza dinámicas de aislamiento y repliegue. La desconfianza hacia las autoridades locales no se limita a una crítica institucional, sino que opera como un factor que profundiza la angustia al desarticular las expectativas de cuidado y respuesta. El entrevistado así lo expresa:

“...¿confiar en quién? Se supone que el intendente debería darnos respuestas y está comiendo un asado con los amigos.” (Entrevista, 3)

La angustia aparece ligada a la incertidumbre que introduce el fuego: la amenaza permanente, la imprevisibilidad de su avance y la imposibilidad

de proyectar un futuro inmediato. Se trata de una emoción que compromete profundamente la corporalidad, produciendo sensaciones de desborde y agotamiento, y que tiende a paralizar la capacidad de acción, favoreciendo mecanismos de espera y soportabilidad. La angustia surge del vaciamiento del lugar del otro responsable.

La bronca y el enojo, por su parte, expresan una reacción frente a la percepción de injusticia y negligencia, especialmente cuando el daño es interpretado como evitable. Estas emociones introducen una dimensión potencialmente conflictiva, en tanto implican la identificación de responsables y la elaboración de juicios morales. Sin embargo, en ausencia de canales efectivos de tramitación colectiva, dicha energía afectiva suele quedar contenida, fragmentada o desplazada, dificultando su traducción en acción colectiva sostenida.

El enojo y la bronca actúan como expectativas no cumplidas en Cholila. Cuando se repregunta ¿Contra qué o quién es el enojo o la bronca? Las respuestas fueron hacia el poder político:

“...Contra todos los políticos. Estamos cansados de que pase siempre. El incendio anterior fue igual. Y el intendente aparece comiendo un asado en las redes sociales. Me da enojo” (Entrevista 6)

“... yo ya me cansé. Yo estuve en política muchos años. No sirve de nada. Te ponen trabas y más trabas. Uno se cansa, y no solo te da enojo, también te da bronca.” (Entrevista 12)

Figura II. Ecología de las emociones frente al fuego. Cholila, Chubut, enero 2026

Ver anexo

Las emociones no constituyen estados internos individuales (Ahmed, 2004) sino economías afectivas que circulan socialmente, adhiriéndose a cuerpos y orientando disposiciones prácticas. En este sentido, emociones como la tristeza o la resignación pueden fijar a los sujetos a posiciones de inmovilidad, dificultando la traducción del dolor en acción colectiva.

En conjunto, ambos núcleos emocionales permiten comprender que la experiencia del fuego en Cholila no se organiza a partir de una única emoción dominante, sino a través de ecologías emocionales complejas, atravesadas por tensiones, desplazamientos y superposiciones afectivas. Mientras la tríada conformada por resignación,

tristeza e impotencia da cuenta de procesos de desgaste, pérdida de agencia y aprendizaje de la soportabilidad, el segundo núcleo —estructurado en torno a la desconfianza, la angustia, la bronca y el enojo— expresa una conflictividad latente que, sin embargo, encuentra límites para su traducción en acción colectiva sostenida.

Lejos de constituir respuestas contradictorias, estos entramados emocionales se articulan y retroalimentan, configurando subjetividades atravesadas por el dolor social y por una economía afectiva que tiende a suspender la acción antes que a impulsarla. Así, el fuego no sólo devasta territorios y condiciones materiales de existencia, sino que produce cuerpos agotados, sensibilidades reguladas y horizontes de acción restringidos. En este marco, el dolor social opera simultáneamente como efecto de la devastación y como condición de posibilidad de los mecanismos de soportabilidad social, contribuyendo a la reproducción de un orden que enseña a soportar incluso aquello que resulta, para quienes lo padecen, profundamente injusto.

Conclusiones

El análisis de las emociones en torno a los incendios forestales en Cholila permite comprender que el fuego no solo arrasa territorios, sino que también ilumina —con una intensidad difícil de eludir— las formas en que una sociedad siente, soporta y, en muchos casos, deja de actuar. Los incendios forestales ocurridos en Cholila pueden leerse como un acontecimiento socioambiental que condensa y vuelve visible la articulación entre extractivismo, devastación ecológica y producción de sensibilidades. Lejos de constituir un “desastre natural”, el fuego opera como experiencia social situada, en la que los cuerpos afectados —habitantes, brigadistas, comunidades rurales— vivencian la pérdida material y simbólica del territorio como dolor social. La destrucción del bosque, de las viviendas y de las fuentes de subsistencia no sólo altera las condiciones materiales de existencia, sino que erosiona las tramas comunitarias, frente a respuestas estatales percibidas como insuficientes o tardías. En este contexto, los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones adquieren una densidad específica: se aprende a soportar la repetición del fuego, a naturalizar la excepcionalidad permanente y a tramitar el sufrimiento bajo registros que desalientan la conflictividad.

A lo largo del trabajo, se ha evidenciado que la resignación, la tristeza y la impotencia no constituyen

meras respuestas individuales frente a una catástrofe, sino que se configuran como parte de una ecología emocional socialmente producida. Estas emociones, lejos de ser contingentes, se inscriben en tramas más amplias de dominación que, a través de mecanismos de soportabilidad social y dispositivos de regulación de las sensaciones, orientan las formas de percibir, sentir y actuar en el mundo.

En este sentido, el dolor social aparece como una dimensión central: no solo como efecto de condiciones adversas, sino como operador que organiza la experiencia. Un dolor que se hace cuerpo, que se vuelve rostro, que se repite y se aprende. Un dolor que, en lugar de devenir necesariamente en acción colectiva, tiende a coagularla. Así, la pregunta que atravesó este trabajo —¿por qué soportan?— encuentra una posible respuesta en la propia estructuración de las sensibilidades: se soporta porque se aprende a soportar.

La ausencia —o fragilidad— de la acción colectiva no puede comprenderse únicamente en términos de falta de organización o voluntad. Por el contrario, se inscribe en un entramado donde la energía social se encuentra fragmentada, individualizada y, en muchos casos, expropiada. En este escenario, la acción se desplaza hacia formas reactivas, dispersas, incapaces de consolidar un “nosotros” que permita disputar las condiciones que hacen posible la reiteración del desastre.

El fuego, entonces, no solo quema bosques. También expone los límites de una sociedad atravesada por prácticas de la espera, por economías de la aceptación y por sensibilidades que tienden a naturalizar lo dado. Allí donde podría emerger el conflicto como motor de transformación, se instala la resignación como forma dominante de relación con el mundo.

Sin embargo, en esa misma escena —en los márgenes de la espera, en los gestos mínimos de ayuda, en las tensiones entre lo individual y lo colectivo— también se insinúan posibilidades. Sin embargo, reconocer que estas sensibilidades son socialmente producidas implica también admitir su carácter contingente. En este sentido, la sociología de los cuerpos y las emociones no solo permite describir las formas en que una sociedad soporta, sino también abrir interrogantes acerca de las condiciones bajo las cuales podría dejar de hacerlo. Tal vez sea en esa tensión —entre la reproducción de la soportabilidad y la posibilidad de su interrupción— donde radique uno de los aportes centrales para pensar la relación entre emociones, conflicto y la interdicción colectiva

en contextos de desastre. Y quizás, aquí radique la posibilidad de pensar interrogantes para abrir futuras investigaciones: ¿Qué condiciones emocionales, corporales y colectivas serían necesarias para que el dolor social deje de coagular la acción y comience a interrumpir la lógica de la soportabilidad, habilitando nuevas formas de conflicto y de articulación colectiva en contextos de desastre?

Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2004). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Andreassi, C. y Carpinetti, B. (2023). Después del fuego. *Ciudadanías. Revista De Políticas Sociales Urbanas*, (12), 20, 1-20
- Cervio, A. (2007). La ciudad como experiencia conflictiva: la problemática habitacional entre la gestión activa y la resistencia organizada. En A. Scribano (comp.), *Mapeando interiores. Cuerpo, conflicto y sensaciones* (págs. 39-69). Universitat.
- Cervio, A. (2012). A modo de presentación: una sociología por y desde las tramas del sentir. En Cervio, A. (comp.) *Las tramas del sentir: Ensayos desde una sociología de los cuerpos y las emociones* (págs. 9-18). Estudios Sociológicos Editora
- D'hers, V. y Cervio, A. L. (2019). Dolor social, conflictividad y pobreza: Un abordaje desde las experiencias de inmigrantes limítrofes en la Ciudad de Buenos Aires. *Digithum*, (23). 1-13.
- Dickson-Hoyle, S., Santana, F. N., Szostak, C. y Oelke, N. D. (2026). Wildfire research and mental health: impacts, reflections, and a call to action. *Fire Ecology*. 22 (20), 1-13.
- Eisenman, D. P. y Galway, L. P. (2022). The mental health and well-being effects of wildfire smoke: a scoping review. *BMC Public Health*, 22, 2274, 1-17. <https://doi.org/10.1186/s12889-022-14662-z>
- Gumucio Landívar, M. K. (2022). Participación, discursos y emociones: indignación ante incendios en la Chiquitanía boliviana (2019 y 2020). *Journal de Comunicación Social*, 15(15), 75-98. <https://doi.org/10.35319/jcomsoc.2023151272>
- Lisdero, P. (2009). Momentos de la Recuperación: hacia la definición de etapas en la acción colectiva de “recuperación de empresas”. Apuntes a partir de la reconstrucción del caso de Coop. Junín de Salud. *Boletín Onteakien*, 7, 31-49.
- Lobba Araujo, J. M. (2019, octubre). *Conflicto en torno a los incendios forestales en el noroeste del*

- Chubut: El caso de "las horquetas" Cholila, año 2015. [Ponencia] XXI Jornadas de Geografía de la UNLP Ensenada, Argentina. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.13580/ev.13580.pdf
- Lobba Araujo, J. M., Tozzini, M. A. & Zapata, M. C. C. (2021). Cuando los barbijos (también) ardieron. Escenarios de emergencia superpuestos en el noroeste de Chubut. *Quid 16: Revista del Área de Estudios Urbanos*, (16), 39-65
- Luna Zamora, R. (2008). Cambio social y cultural de la resignación y el sufrimiento. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, 17(2), 267-284.
- Machado Aráoz, H. (2017). América Latina y la ecología política del Sur. Luchas de re-existencia, revolución epistémica y migración civilizatoria. En Alimonda H. (Comp.) *Ecología política latinoamericana, pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica* (págs. 193-224). CLACSO
- Melucci, A. (1996). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México
- Mellado Yáñez, C. S. (2022). Indicadores de estrés postraumático, ideación suicida, depresión, ansiedad y estrés en adolescentes afectados por los incendios forestales. *Interciencia*, 47, (3), 84-91.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Planeta Agostini.
- Scribano, A. (2007a). ¡Vete tristeza...Viene con pereza y no me deja pensar! Hacia una sociología del sentimiento de impotencia. En Scribano, A. y Luna Zamora, R. (Comp.), *Contigo Aprendí. Estudios Sociales sobre las emociones* (págs. 21-42). Editorial Copiar.
- Scribano, A. (2007b). La Sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones. En Scribano, A. (Comp.) *Mapeando Interiores. Cuerpo, conflicto y sensaciones* (págs. 118-142). Universitas.
- Scribano, A. (2008a). Fantasmas y fantasías sociales. Notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina. *Intersticios 2* (2), 87-97.
- Scribano, A. (2008b) Sensaciones, conflicto y cuerpo en Argentina después del 2001. *Espacio abierto*, 17(2), 205-230.
- Scribano, A. (2010). PRIMERO HAY QUE SABER SUFRIR...!!! Hacia una sociología de la "espera" como mecanismo de soportabilidad social. En Scribano A. y Lisdero, P. (comps.), *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones* (págs. 169-192). CEA CONICET
- Scribano, A. (2015). Acción colectiva y conflicto social en contexto de normalización. *Onteaiken*, 20, 31-42.
- Scribano, A. (2017). Presentación del monográfico: Emociones, protestas y acciones colectivas en la actualidad. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, (74), 8-13
- Scribano, A. (2020). La vida como Tangram: Hacia multiplicidades de ecologías emocionales. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 33(12), 4-7.
- Scribano, A. y Aimar, L. (2012). Geometrías de los cuerpos. Distancias, proximidades y sensibilidades. *Revista Latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad* (9), 4-6.
- Scribano, A. y Espoz M. B. (2011). Negro de mierda, geometrías corporales y situación colonial. En Ferreira, J. y Scribano, A. (Comps.), *Corpos em concerto: diferenças, desigualdades, desconformidades* (págs. 97-126). Editora da Universidade Federal de Pernambuco.
- Svampa, M. (2005). Hacia el nuevo orden neoliberal. En *La sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del neoliberalismo* (pp. 21-51). Taurus.
- Tijoux Merino, M. E. (2024). Contar para decir y comprender los sufrimientos sociales. La fuerza heurística del relato de vida. *Cuadernos de Teoría Social*, 10(20), 41-57
- Tonon de Toscano, G. (2013). La entrevista semi-estructurada como técnica de investigación. En Tonon de Toscano, G. (Comp.) *Reflexiones Latinoamericanas sobre investigación cualitativa* (pp. 47-68) Universidad Nacional de La Matanza.
- Wertheimer, M. y Fernández Bouzo, S. (Coords.) (2023). *Argentina en llamas. Voces urgentes para una ecología política del fuego*. Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA)/ Editorial El Colectivo
- Wilkinson, I. (2004). *Suffering: A Sociological Introduction*. Polity Press
- Yanniello, F. (2023). Arden los bosques andino patagónicos: incendios, cambio climático y acceso a la tierra. En Wertheimer, M. & Fernández Bouzo, S. (Coord.) *Argentina en llamas, voces urgentes para una ecología política del fuego* (págs. 209-233). Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA)/Editorial El Colectivo

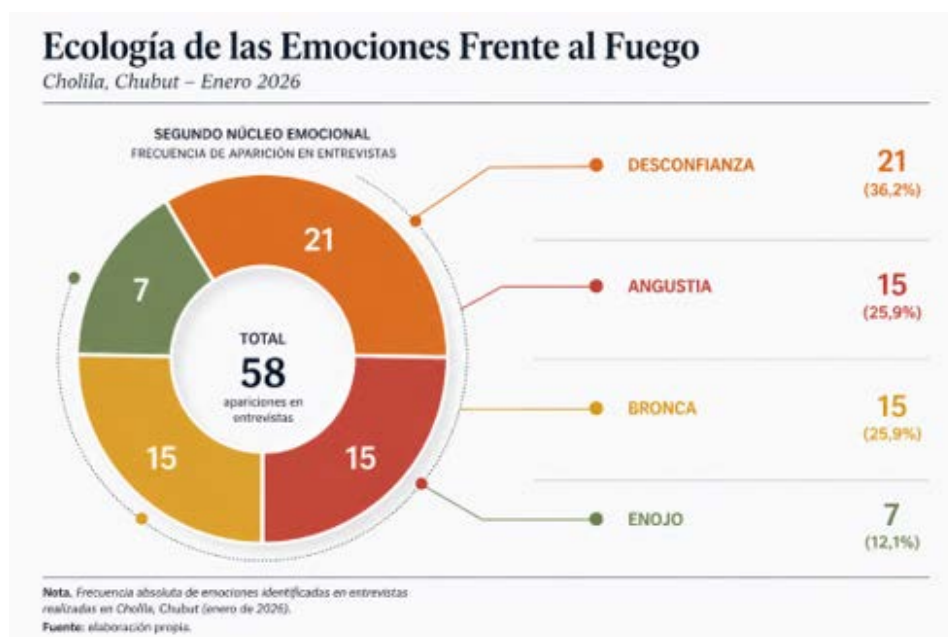
Anexo

Figura I. Triada emocional de experiencias frente al fuego. Cholila, Chubut, enero 2026



Fuente: Elaboración propia.

Figura II. Ecología de las emociones frente al fuego. Cholila, Chubut, enero 2026



Fuente: Elaboración propia.

Citado. Tamassi, Ayelén (2026) "Quemados. Incendios, emociones y mecanismos de soportabilidad social en el Sur de la Argentina" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°51. Año 18. Agosto - Noviembre 2026. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 64-77. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/835>

Plazos. Recibido: 13/04/2026. Aceptado: 15/06/2026.

Cuerpo, resistencia y performance: Personas en situación de calle en su habitar la ciudad de Temuco, Chile

Body, resistance and performance: Homeless people and their way of inhabiting the city of Temuco, Chile.

Urrutia Arévalo, Pedro Antonio*

Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Chile. Chile
pedro.urrutia@uautonoma.cl

Resumen

El artículo analiza los cuerpos sociales como eje de comprensión de las personas en situación de calle en Temuco, Chile. El objetivo es reconocer la producción de la ciudad a través de prácticas corporales, performances cotidianas y experiencias significativas. La problemática se aborda no solo como fenómeno local, sino también en diálogo con debates internacionales sobre corporalidad, resistencia y apropiación del espacio. La metodología combina entrevistas en profundidad y observación etnográfica en "puntos calle". La muestra incluye quienes pernoctan permanentemente en calle sin acceder a albergues, lo que distingue el estudio. Se buscó reconocer gestos, posturas, modos de habitar y relaciones con el entorno.

De los resultados se destaca que el cuerpo en calle opera como espacio de resistencia. Se identifican dimensiones clave: cuerpos en alerta por la inseguridad, cuerpos performativos que despliegan guiones para "machetear" o trabajar, cuerpos estigmatizados con marcas visibles, rostros quemados, manos heridas, cuerpos "pobres", cuerpos frágiles y cuerpos políticos que inscriben desigualdades estructurales y disputan la ciudad. La originalidad radica en articular las experiencias de Temuco con un marco teórico más amplio, identificando estos cuerpos como agentes urbanos que producen ciudad, en contraposición a la idea de pasividad y asistencia con que suelen ser categorizados.

Palabras clave: Cuerpo Social; Persona en situación de calle; Espacio urbano; Performatividad; Producción del espacio.

Abstract

This article analyzes social bodies as a central axis for understanding the experiences of people experiencing homelessness in Temuco, Chile. The aim is to recognize the production of the city through bodily practices, everyday performances, and meaningful experiences. The problem is approached not only as a local phenomenon, but also in dialogue with international debates on corporeality, resistance, and spatial appropriation. The methodology combines in-depth interviews and ethnographic observation at "street points". The sample includes individuals who permanently sleep on the streets without accessing shelters, which distinguishes this study from others on the subject. The research sought to identify gestures, postures, modes of inhabiting, and relationships established with the environment.

The results highlight that the street body operates as a space of resistance. Some key dimensions are identified: bodies on alert due to insecurity, performative bodies that deploy scripts to machetear (beg or hustle) or work, stigmatized bodies bearing visible marks — sun-burned faces, injured hands, "poor" bodies — fragile bodies, and political bodies that inscribe structural inequalities and contest the city. The originality lies in articulating the situated experiences of Temuco within a broader theoretical framework, identifying these bodies as urban agents who produce the city, in contrast to the notion of passivity and dependency with which they are typically categorized.

Keywords: Social Body; Homeless People; Urban Space; Performativity; Production of Space.

* Doctor en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de La Plata - UNLP), Magister en Familia, mención intervención Familiar (Universidad del Bío-Bío, Chile). Licenciado en Trabajo Social (Universidad de Concepción, Chile). Investigador del Círculo de Investigación Aplicada en Trabajo Social, Universidad Autónoma de Chile. Docente de la carrera de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Chile, Sede Temuco. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2115-1062>

Cuerpo, resistencia y performance: Personas en situación de calle en su habitar la ciudad de Temuco, Chile

Introducción

El Programa de las Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos estima que 330 millones de personas en el mundo viven sin un hogar (ONU-Habitat, 2024). De modo transversal, la problemática aparece en contextos desde el Norte al Sur Global, expresando una de las mayores desigualdades urbanas contemporáneas. En América Latina y el Caribe no se poseen datos específicos sobre el fenómeno, lo que genera una invisibilización de las personas en situación de calle. En Chile, según el Instituto Nacional de Estadística (2024), 21.272 personas viven en situación de calle, un aumento del 102,4% respecto de 2017. En la Región de la Araucanía se estiman 292 personas en esta condición, cuyo 84% son hombres entre 25 y 59 años; entre las causas prevalecen los problemas familiares (36,9%) y el consumo de alcohol (15,5%) (Ministerio de Desarrollo Social, 2020).

Este artículo propone explorar las formas en que hombres y mujeres en situación de calle habitan el espacio urbano desde sus corporalidades, reconociendo sus prácticas, performances y emociones en sus trayectorias cotidianas en Temuco. Estas dimensiones han sido escasamente abordadas en los estudios sobre personas en situación de calle en América Latina y en buena parte del Norte global, generando un vacío para comprender cómo la vida urbana se encarna y organiza desde el cuerpo. El problema central es cómo los cuerpos producen, significan y apropian el espacio urbano, y de qué modo estas corporalidades encarnan tanto vulnerabilidad como tácticas de resistencia.

Se enfatiza en la corporalidad en el campo donde se efectúa la acción (Goffman, 2009; Bourdieu, 2008), cómo estos cuerpos se encuentran impregnados de resistencias, emociones y significados. El caso de Temuco no se presenta como excepción localista, sino como un punto de entrada al debate global sobre cuerpos, calle y producción social del espacio.

En países desarrollados como Reino Unido y Estados Unidos, investigaciones dan cuenta de cómo la exclusión se inscribe en los cuerpos y tensiona la ciudad (Desjarlais, 1997; Cloke et al., 2010; Farrugia y Gerrard, 2016). En América Latina, Sicari y Zanella (2018) han investigado desde São Paulo cómo los cuerpos configuran territorialidades, dando cuenta de la necesidad de centrar el análisis en los cuerpos en su expresión de resistencia, a través de gestos, trayectorias, posturas y performances.

Desde la sociología del cuerpo, Le Breton (2012, 2018) ofrece un marco teórico fundamental para comprender la experiencia de la situación de calle. Para este autor, el cuerpo es el vector semántico por medio del cual el ser humano construye su relación con el mundo: no es un soporte biológico, sino una estructura simbólica moldeada por el contexto social y cultural. Esta perspectiva resulta pertinente dado que las condiciones de vida en el espacio público producen transformaciones visibles en la corporalidad: desde las marcas en la piel y las posturas adoptadas, hasta las técnicas corporales para la subsistencia y la gestión del riesgo cotidiano. Le Breton distingue entre cuerpos que encarnan el orden social dominante y cuerpos que lo tensionan o subvierten, como ocurre con quienes habitan la calle, cuya sola presencia interpela las normas de visibilidad e interacción de la vida citadina. La sociología del cuerpo provee herramientas conceptuales clave — técnicas corporales, inscripciones, etiqueta corporal— para leer las prácticas de resistencia y adaptación que despliegan las personas en situación de calle.

En el habitar se describen prácticas cotidianas y cuerpos posicionados que delimitan un espacio, se lo apropian y generan un límite simbólico entre exterior e interior. Desde las entrevistas y la observación etnográfica se da cuenta de rutinas y del modelaje del cuerpo en las tácticas desplegadas para satisfacer necesidades en calle. Se profundiza en el "machetear"

como práctica corporal para conseguir recursos, que involucra gestos y posturas repetitivas en su modo de acción.

La inseguridad opera como sensación que predispone la corporalidad, atando a las personas a sus puntos de referencia, a circular por lo conocido e iluminado. Las experiencias vividas describen un proceso de autoexclusión de ciertos espacios, mientras el mantener un cuerpo en alerta permanente encarna la vida en calle. La performatividad y la producción del espacio se refuerzan mutuamente, abriendo caminos para la reapropiación colectiva del territorio.

El artículo se estructura del siguiente modo: las consideraciones metodológicas detallan el enfoque cualitativo, los criterios muestrales y las técnicas de producción de datos. El marco teórico se organiza en torno a las técnicas corporales y el *habitus* (Mauss, 1996; Bourdieu, 2008), la sociología del cuerpo (Le Breton, 2018) y la performatividad como dimensión política (Butler, 2006, 2014). Los resultados se articulan en tres núcleos: el cuerpo como territorio de la vida en calle, la inseguridad como experiencia corporal y las prácticas cotidianas —el "machetear" y el trabajo informal— como *performances* de agencia y resistencia. Se cierra con reflexiones que articulan los hallazgos con el debate sobre cuerpo, ciudad y exclusión urbana.

Algunas consideraciones metodológicas

La investigación se enmarcó desde un enfoque cualitativo, desde la metodología estudio de casos (Stake, 2013), con el propósito de explorar las formas en que hombres y mujeres en situación de calle habitan el espacio urbano y construyen significados desde sus corporalidades. El trabajo de campo se llevó a cabo entre fines de 2021 y julio de 2022, bajo un diseño de corte transversal. Se optó por una perspectiva etnometodológica (Bertaux, 2005), dado que permite comprender cómo las prácticas cotidianas de las personas en calle se relacionan con dimensiones estructurales como el género, la corporalidad, performance y apropiación territorial.

La muestra (cuadro 1), se realizó mediante un muestreo intencional (Denzin y Lincoln, 2015) focalizado en personas mayores de edad que se encontraban en situación de calle en la ciudad de Temuco. Un criterio relevante fue priorizar a personas que efectivamente dormían en la calle durante la noche, sin acudir regularmente a dispositivos institucionales

como albergues o residencias. Aunque algunas podían mantener vínculos esporádicos con estos espacios —por ejemplo, para acceder a servicios higiénicos—, la condición de pernoctar en la calle de forma continua durante los últimos dos años fue considerada central. Esta distinción metodológica buscó evitar un sesgo frecuente en estudios que trabajan mayoritariamente con usuarios de dispositivos asistenciales (Bachiller, 2013), quienes, por su vinculación institucional, resultan más accesibles para ser entrevistados.

Cuadro 1. Configuración de la muestra

Entre- vistado ¹	Sexo	Edad	Tiempo en calle	"Punto calle"
Oscar	Masculino	42 años	31 años	La Lechuga
Carla	Femenino	45 años	15 años	Las Palmeras
Patricio	Masculino	67 años	39 años	Línea del tren
Gabriel	Masculino	29 años	11 años	Línea del tren
Romina	Femenino	45 años	29 años	La Lechuga
Javier	Masculino	38 años	24 años	Las Palmeras

Fuente: Elaboración propia.

La decisión de incluir tanto a hombres como a mujeres resp responde a la necesidad de captar la diversidad de trayectorias, cuerpos y formas de habitar el espacio público. El análisis no se centra en las identidades individuales, sino en cómo sus corporalidades interactúan con los dispositivos urbanos, configuran redes y disputan sentidos en un espacio que fueron apropiando en su habitar cotidiano.

Los contactos se establecieron en espacios específicos en que personas en situación de calle son ubicables y reconocidos por pernoctar o transitar, identificados desde la institucionalidad como "puntos calle", entre ellos "La Lechuga", "Feria Pinto", "Las Palmeras" y las inmediaciones de la línea férrea en el sector San Antonio de la comuna de Temuco, Chile. Para el levamiento de datos se establecen mapas de la ciudad para dar claridad de la localización (figura I).

1 Los nombres son ficticios con la finalidad de resguardar el anonimato de las personas que participaron del estudio.

Figura 1. Georreferencia de los “puntos calle” del sector Feria Pinto (Temuco) incluidos en el estudio



Fuente: Elaboración propia.

Para la producción de datos se utilizaron entrevistas en profundidad, que permitieron reconstruir relatos biográficos, prácticas cotidianas y sentidos sobre el espacio habitado. Estas fueron complementadas con la observación directa (Denzin y Lincoln, 2015) en los “puntos calles”, con la finalidad de comprender y analizar las formas de relacionarse con el entorno de las personas. Se elaboró un croquis del escenario al preguntarse qué actividades se permiten y cuáles no, además de prestar atención a los usos del espacio, su performance, corporalidad y a las actividades que realizan las personas, quiénes llegaban al espacio, las motivaciones, conversaciones que se daban en torno al fogón, sentados en los sillones y sillas recogidas o regaladas por vecinos del sector; sus formas de comunicarse o evitar la comunicación, la distancia que mantenían entre sí.

Marco teórico: El cuerpo y la ciudad

Las investigaciones en torno al cuerpo y específicamente a cómo es influido y a su vez influye en los contextos donde el sujeto se presenta e interactúa, han delineado y posibilitado diversas reflexiones (Esteban, 2013; Le Breton, 2018). Entre los principales antecedentes se encuentran los escritos de Mauss (1996), que ya en la década del treinta generó diversos análisis y observaciones en los modos y disposiciones corporales. Realiza una descripción comparando diversas disciplinas deportivas y militares y hábitos individuales y colectivos entre distintas sociedades, principalmente entre los franceses e ingleses (introduce la categoría de *habitus*, que luego

será retomada por Bourdieu), como es la forma de caminar de las mujeres, el correr, el bailar y la marcha militar, entre otras actividades de la vida diaria. Mauss (1996) señala que “estos <<hábitos>> no varían sólo en los individuos y sus imitaciones; varían sobre todo entre sociedades, educaciones, propiedades y modas, tipos de prestigios” (p. 388).

Las técnicas corporales descritas por Mauss, en un proceso de permanente observación de los movimientos, establece las primeras clasificaciones de un repertorio amplio de posiciones del cuerpo, siendo una base para las posteriores investigaciones que reflexionan en torno a la temática desde una mirada fisio-psico-sociológico, para la cual el aspecto psicológico constituye un engranaje importante entre lo social y biológico, gobernados para educación y el contacto con otros (Mauss, 1996).

En particular para el presente artículo, explora la dimensión del cuerpo y los modos distintivos que emergen en contextos sociales específicos (en este caso, en la ciudad, en los procesos de habitar). En esta línea es pertinente el trabajo de Bourdieu (2008), que entrelaza en el sujeto las categorías de *habitus*, gustos y las relaciones entre cuerpos y clase social. Declaran que la acción del agente se entiende como prevista y formada por su socialización primaria, influenciada por la estructura social, en este caso el *habitus* de clase, por tanto, la acción individual en un campo determinado sería prefijada “cuando las condiciones en las que funcionan el *habitus* hayan permanecido idénticas -o similares- a las condiciones en las cuales ese *habitus* se ha constituido” (Bourdieu, 2008, p. 101). En definitiva, las formas de actuar en contextos determinados son aprendidas de acuerdo con las condiciones y la formación social de la persona, llegan a reproducir por medio de sus prácticas cotidianas el orden social.

Por otra parte, Le Breton (2012, 2018) establece una serie de análisis y descripciones en torno al cuerpo y sus relaciones en los espacios sociales e interacciones con otros, establece ámbitos de observación que permitirían profundizar en las disposiciones corporales, como gestualidad, imagen corporal, modo de andar, entre otros. El cuerpo será interrogado como objeto priorizado, no siendo la sola influencia del medio, atomizado por la estructura social o de clase, determinado desde los procesos de socialización (Foucault, 2006, 2010; Bourdieu, 2008), donde la autonomía, libertad y flexibilidad del sujeto pareciera reducida. Se adhiere al planteamiento de Esteban (2013) “un cuerpo prisionero de un dispositivo de dominación, pero libre al mismo tiempo del mismo; un cuerpo identificado, pero libre de identidades limitantes” (p. 28).

Esta perspectiva resulta especialmente pertinente para la situación de calle, dado que las condiciones de vida en el espacio público producen transformaciones profundas en la corporalidad. El cuerpo encarna las lógicas sociales y culturales que lo atraviesan, reproduce las estructuras y, en ocasiones, las subvierte; esta premisa organiza el presente análisis.

Es en la vida cotidiana donde las prácticas y estrategias, sobre todo de sobrevivencia para las personas en situación de calle, revelarán disposiciones corporales (Bourdieu, 2008), donde “investigar empíricamente no sólo cómo se han formado tales disposiciones sino también cómo se transforman” (Sabido, 2013, p. 39). Aun cuando están sometidas a los espacios que ocupan y los dispositivos sociales que los circunscriben, poseen cierto grado de libertad y creatividad en modificar la situación de acuerdo con las necesidades y experiencias que viven.

Es importante profundizar en la noción de performatividad desarrollada por Butler (2006, 2014), constituye una herramienta clave para comprender cómo los cuerpos de las personas en situación de calle producen la realidad social en su vida cotidiana. La performatividad se relaciona estrechamente con la teatralidad de Goffman (2006, 2009), pero que en Butler adquiere una dimensión política, no solo trata de representar un rol, sino encarnar normas que constituyen al sujeto.

En el barrio se desenvuelve la corporalidad, el sujeto cuerpo influye y es influenciado en los modos y prácticas de habitar, “allí donde el cuerpo del usuario se deja ver, y por medio de las cuales se producen para él los beneficios adquiridos durante sus diversas prospecciones” (De Certeau, 2000, p. 15). En el espacio público los cuerpos se proyectan y donde las personas en situación de calle son examinadas en sus comportamientos por los vecinos o transeúntes del barrio. Son en los espacios compartidos donde el cuerpo es interpretado por sus mensajes, en el negocio del barrio, en el cruce del semáforo, en el mismo punto calle. Se interpreta en el modo de vestir, en la higiene, en el aliento alcohólico, en sus posturas al saludar o si son agresivos, elementos importantes en la conformación de las percepciones de los sujetos en relación con las personas en situación de calle que habitan el barrio.

El espacio habitado, las interacciones, el contexto o campo en que se disponen, tienen efectos en cómo los sujetos se autoperciben (Bourdieu, 2008), se traducen en comportamientos determinados, gestos, automatismos corporales (Sabido, 2013), que

permiten adecuarse a los espacios y personas con quienes se relacionan o se cruzan, permitiendo ser aceptados, conseguir algún recurso o simplemente pasar desapercibido, aunque por su situación de calle esto último se vuelve difícil.

Discusión de resultados

El cuerpo al centro de habitar el espacio público

Los sujetos en situación de calle gestionan, a través de sus prácticas cotidianas, espacios identitarios, y a su vez, son identificados por otros (transeúntes, vecinos, comerciantes, entre otros) como sujetos anclados a esos espacios, son cuerpos reconocibles y adscritos a un territorio (Haesbaert, 2013). Los hallazgos, a través de las entrevistas y observación etnográfica, muestran que el cuerpo de las personas en situación en calle se constituye como el primer territorio de la vida en calle, donde se observan marcas visibles en la piel, las posturas en alerta, la lentitud o aceleración de los desplazamientos y los gestos reiterados que componen una cartografía encarnada que organiza la relación con la ciudad y sus entornos.

El cuerpo acumula memoria en sus cicatrices, quemaduras, tensiones y rutinas que estructuran las posibilidades de movimiento, descanso y afecto con otros. Esta corporalidad se convierte en el medio mediante el cual los sujetos leen el entorno, identifican amenazas, reconocen oportunidades y definen los límites de su habitar.

Es a través de los puntos de reunión y apropiación que el sujeto cuerpo produce y reproduce la ciudad, aunque sean momentos breves o de tránsito, pero sobre todo como agente territorializado, como plantea Lindón (2009) “toda práctica espacial es posible y se concreta a partir de la corporeidad y la motricidad que le es inherente”. (p. 12)

La apropiación es más profunda que la presencia o la sola instalación de una carpa o ruco en un lugar de la ciudad, en la medida en que las prácticas que en éste se generan, ritualizan y permanecen enraizadas en los cuerpos de los sujetos. Como plantea Lefebvre (2013):

Crear el espacio... en el sentido de una relación inmediata entre el cuerpo y su espacio, entre el despliegue corporal en el espacio, la ocupación del espacio... cada cuerpo vivo *es* un espacio y *tiene* su espacio: se produce en el espacio y al mismo tiempo produce ese espacio. (p. 218)

El plantear en este estudio los puntos calle “La Lechuga” o “Las Palmeras” es identificar en el análisis, no solo como lugar de pernoctación, si no en una clave que articula la propia composición de sus relaciones, de los modos de actuar, sus cuerpos situados y proyectar su vida en calle, y en el mismo momento transforman ese espacio que fue pensado para otros fines o flujos.

Los cuerpos de los sujetos en calle se desplazan y son reconocidos en ciertos sectores de Temuco, son habituales, siendo parte del vecindario, por tanto, se les puede observar relajados, ambientados a estos lugares frecuentes (Bourdieu, 2008); por otra parte, en otros contextos emergen la inseguridad y la incomodidad de los transeúntes, cuando observan estos cuerpos situados en espacios céntricos o acomodados, donde son vistos como amenazas, como plantea Aréchaga (2011) “son cuerpos activos que suelen generar rechazo” (p. 3).

El “cuerpo pobre” (Le Breton, 2018), en este caso las personas en situación de calle, en contraposición de personas con mayores ingresos, se diferencia no solo por las vestimentas, sino también por sus rostros, las marcas de los años, las heridas, la pérdida de piezas dentales, el color de la piel morena y curtida al estar expuesto permanentemente al sol. Los cuerpos de las personas en situación de calle denotan mayor edad a la real, se dice que las personas representan a lo menos quince años más de lo que realmente tienen, se ven frágiles y muchas veces se desplazan lento por la ciudad.

Los cuerpos de calle guardan historias pasadas, cicatrices, tatuajes descoloridos, posturas encorvadas por años de dormir en el suelo narraran trayectorias invisibles. Connerton (1989) sostiene que el cuerpo es memoria social: que almacena experiencias colectivas en gestos y marcas, inscriben sus cuerpos en una memoria de relaciones con el barrio que organiza su presente.

Como se aprecia en la *figura ii*, por parte de quienes llegan al punto “Las Palmeras” en búsqueda de un tiempo para compartir, suele ser común el quedarse a su alrededor, despreocupados en las primeras horas de la mañana, los cuerpos en disposición de aprovechar los restos del fuego que ha quedado encendido. Otro sujeto durmiendo a un costado, los demás no se sorprenden, no se preocupan por este sujeto, pareciera ser habitual que esté una persona tirada en el suelo en la intemperie, un cuerpo que no busca refugio, que luego de compartir el espacio, no alcance a llegar a otro lugar, hasta que los efectos del alcohol pasen o alguien lo despierte para seguir compartiendo en el mismo espacio.

Figura II. “Punto calle Las Palmeras”



Fuente: Elaboración propia.

Las personas en calle posicionan sus cuerpos y el espacio es modificado para el desplazamiento al interior de éste, el modo de ubicar los utensilios de cocina, el lugar de descanso durante el día, donde comparten con otros y a su vez el punto donde ubican su lugar de pernoctación, su cama, su ruco. Es la extensión de su cuerpo, es su habitualidad y recorrido, como plantea Lefebvre (2013), el sujeto “jalona el espacio y lo orienta según sus ángulos. Establece una trama y una cadena... expande más allá de si las propiedades duales constitutivas de su propio cuerpo, la relación de su cuerpo consigo y sus actos productivos y reproductivos” (p. 221).

Figura III. Distribución espacial de Patricio



Fuente: Elaboración propia.

Lo anterior se puede observar en el relato de Patricio y la *figura iii*, en cómo ubica y produce su espacio, el modo de pensarlo, de habitarlo, siendo reflejo de su cuerpo como medio, como técnica que interviene en el espacio.

Patricio: Ah tengo mí, cómo le dijera... Tengo un bracerito, tengo mi parrilla donde hago mi carnecita, tengo mesita donde guardo mis cosas, mi loza, ollas, platos...es como una casa, nada más que está... Claro, los cabros me van a hacer una cosita, un cajoncito que me van a arreglar ahí, el domingo voy a echar toda mi Loza, las cosas de comer ahí para que queden altitas.

Entrevistador: ¿tienes una cama?

Patricio: La cama, ahora me trajeron otro colchón nuevo, así la cama [levanta los brazos como dando la altura de la cama] duermo mejor que en una casa, esa es mi historia.

La distribución espacial que se observa en el caso de Patricio busca tener a una distancia adecuada y segmentada de los diversos elementos que configuran su hogar, sobresaliendo el lugar del fogón, las sillas y sillones a su alrededor, se trata del lugar donde pasa el mayor parte del tiempo e invita a quedarse a compartir. Sus cuerpos se han impregnado del espacio que ocupa, se observan las manchas de carbón en su rostro y ropa, el olor a humo en él, buscar calor es parte de las necesidades de las personas que pernoctan en calle, el estar abrigados, siendo visualizados con un importante número de prendas de ropa puesta, ya sea en días de frío o calor.

Las personas han incorporado modos y prácticas que condicionan el espacio, el sujeto "se refleja, se refracta en las modificaciones que produce en su <<medio>>, su <<entorno>>" (Lefebvre, 2013, p. 241). Las personas en situación de calle se identifican con los espacios, la comodidad y seguridad que les brindan se ve reflejado en sus cuerpos, las relaciones que se producen y reproducen en su interior son particulares y comprensibles para quienes se ubican solo en ese espacio. Lo anterior puede ser plasmado en el discurso de Oscar, al referirse al espacio de la línea férrea, siendo su escape para estar solo con su pareja:

En la línea, si en la línea ahí me voy a descansar los dos de repente, nos compramos algo nosotros, nos compramos un vinito y ahí conversamos los dos, más me gusta estar con ella sí, porque los dos echamos la talla, nos reímos, nos acordamos cosas así y nos reímos y pasamos bien.

El modo que el cuerpo se relaja en el espacio, el movimiento en sus traslados al interior, de manera pausada, sin apuros durante el día. El recostarse sobre el césped o enfrente de la fogata, donde la imaginación y las conversaciones se hacen habituales. Como relata Romina:

Nosotros lo quedamos con nuestra fogata, hasta las una, dos de la mañana con mi chiquillo, hablando con mi viejo... que como nos trajeron unos sillones...Tenemos dos sillones así que ahí con la fogata...juramos que estamos en la playa.

La performatividad (Butler, 2006, 2014), nos permite releer la escena descrita por Romina, que a primera vista parecen rutinarias como actos que producen realidad, "juramos que estamos en la playa" no es una simple metáfora, es un mundo donde los cuerpos, al calor de la fogata, ensayan reposos vedados por el orden urbano. Así, la imaginación no es evasión, sino recurso corporal para sostener la vida. Las prácticas de Romina y su grupo muestran cómo el cuerpo en calle no solo encarna vulnerabilidad, sino también la potencia de resignificar espacios y experiencias.

Inseguridad y los cuerpos activos

Siguiendo a Boano (2015) "el cuerpo se constituye como un ámbito práctico-sensorial donde el espacio es percibido a través de la mirada, el olfato, el gusto, el tacto y el oído..." (p. 214). Los sentidos en calle se hacen más agudos, atentos de las situaciones de riesgos que pudiera vivir o a la presencia de otras personas, el estar a la vista genera cierto grado de vulnerabilidad, por tanto, el espacio es conectado a los sentidos. Como relata Gabriel "los *weones* son peligrosos en la calle... Hay que tener cuidado igual, hay que cuidarse".

Se debe explicitar que toda práctica espacial del sujeto cuerpo, se encuentra conectada con los sentimientos y afectos de éste (Lindón, 2009), aun cuando se pudieran reconocer prácticas automáticas o inconscientes, éstas se encuentran cargadas de emotividad, centradas en los espacios que se reproducen. Esto se debe principalmente por la historia, los eventos, los amigos y el recuerdo que les trae el permanecer en un punto específico de calle.

Asimismo, se puede señalar que la inseguridad se inscribe en los cuerpos, como señala Bachiller (2013) en su trabajo en España:

Quien ha experimentado el miedo de percibir las agresiones físicas como un peligro omnipresente, puede testimoniar cómo la seguridad se materializa en una sensación corporal. Esa amenaza permanente, nunca completamente exorcizada, se traduce en un estrés que acompaña al individuo en situación de calle. (p. 83)

El miedo se siente en el cuerpo, que se rigidiza, quita el sueño, existe tensión, el ánimo cambia y con ello la disposición corporal, las luces de la noche, el percibir pasos cerca de la carpa o el ruco, gritos o peleas a lo lejos, hacen que el cuerpo se encuentre en alerta, no existe descanso, como señala Javier “porque ella duerme abrazadita durmiendo [su pareja]... ella duerme, yo no duermo”. Se representa el cuerpo afectivo (Esteban, 2013), un cuerpo que resiste no solo con fuerza, sino con vínculos emocionales. En calle, el afecto se corporiza en abrazos, en compartir el fogón, en turnarse para vigilar.

Javier y su pareja, vivieron la experiencia de ser atacados mientras dormían en su carpa, por defenderse tuvieron cortes con arma blanca, por tanto, conciliar el sueño para Javier no es posible. Con estos relatos coincide Romina quien, desde el punto “La Lechuga”, espera que pase la noche lo más rápido posible, “hay que sufrirla, hay que ser valiente, de repente uno se demuestra así, que tiene fortaleza, pero por dentro igual tenía miedo, tenía temor... de repente en las noches tampoco duermo”.

El sujeto cuerpo con el tiempo se adapta a ciertos ruidos, luces, voces que se perciben u observan cercanos a los espacios que habitan. A Patricio el sonido del tren aproximándose en la vía ya no lo altera, conoce los tiempos, sus horarios, son parte de su vida cotidiana (Le Breton, 2012), no así otras voces o grupos que se desplazaban bebiendo entre las líneas del tren, ya que sugieren la posibilidad de riesgo, y lo alteran y lo dejan atento hasta que se van. Como señala Lindón (2009) “el espacio visto se hace indisoluble del cuerpo que lo ve y lo siente” (p. 10), las personas en situación de calle se encuentran conectados a sus espacios y entornos, que los estimulan y generan diversas sensaciones que predisponen a sus cuerpos a actuar y tomar posición, durante el día de mayor relajación y confort, durante la noche en estado de tensión y alerta. Del mismo modo se puede dar cuenta en los espacios que habitan, la noche, el pernoctar en la vía pública, es inseguro relatan, duermen intranquilos, como señala Javier:

Yo en el fondo, yo no duermo, porque amanezco como conejo, no puedo dormir, porque quedé medio jodido con la cuestión, la pelea que salió ahí, cuando le cortaron el brazo a mí señora, de repente me imagino cosas así... buta ojalá que no lleguen locos malos digo yo.

Asimismo, en cuanto a los desplazamientos por la ciudad que relatan las personas entrevistadas, es posible discernir los lugares que evitan o desean transitar en su vida cotidiana. Al respecto, es importante resaltar lo planteado por Lindón con relación a la

corporalidad y las prácticas de desplazamiento, se introduce el concepto de topofobia que “constituye una situación de incomodidad y desagrado, que el sujeto intentará sea efímera y fugaz... lo lleva al sujeto a estrategias para reducir la visibilidad de la propia corporalidad” (Lindón, 2009, p. 13), el tratar de pasar desapercibido en su desplazamiento por ciertas calles o sectores de la ciudad de Temuco.

Prácticas cotidianas: cuerpo y performance

Las personas en situación de calle despliegan una serie de prácticas corporales en su vida cotidiana que les permiten apropiarse del espacio, de limitarlo, de generar posibilidades en la obtención de recursos monetarios y materiales. Se establecen rutinas y performance, ya sea para pedir dinero y/o poder asearse. Son tácticas desplegadas, que han sido aprendidas y adaptadas en los espacios que se ubican (De Certeau, 2000; Reyes et al., 2016).

En los usos, significación y apropiación de los espacios se reconocen un conjunto de tácticas, entendidas como posibilidad que despliega el sujeto en un contexto espacio temporal determinado (Lefebvre, 2013). Estas han permitido no solo habitar el espacio, sino generar resistencia a los dispositivos de control y transformar la vía pública, adaptándola para el disfrute y organización desde su perspectiva y experiencia en la ciudad. Ante lo cual, los cuerpos en calle, lejos de ser pasivos receptores de políticas o estigmas, son agentes que performance la ciudad (Butler, 2014), y que, en esa performance, hacen visible la desigualdad y, al mismo tiempo, producen formas alternativas de habitar.

Con la finalidad de dar cuenta de las múltiples prácticas que despliegan las personas en situación de calle durante el día, y los modos en las que éstas se han incorporado en acciones habituales y reconocidas en el grupo, es que nos acercaremos a la categoría de *habitus* de Bourdieu (2008). Los sujetos se mueven en los espacios y desempeñan ciertos modos de actuar con relación al contexto y las necesidades que buscan resolver, que ellos las han incorporado como actuaciones funcionales y repetitivas, que dan cuenta de los modos de sobrevivencia y relación que han constituido en sus años que llevan pernoctando en la vía pública.

Junto a estas prácticas habituales, se observan también acciones conscientes y ajustadas que los sujetos despliegan ante oportunidades concretas, dando cuenta de cierto grado de agencia en su vida cotidiana en calle.

"El machetear"

Las y los entrevistados realizan diversas prácticas moldean sus cuerpos, instalan una performance para obtener dinero o especies con la finalidad de cubrir sus necesidades del día, principalmente comida y alcohol, llegan a distribuirse funciones, lugares y objetivos de acuerdo con las características de cada uno. A estas prácticas se le denomina el "machetear", como busca aclarar Patricio:

Machetear es tocar una puerta y pedir, eso es machete. Yo antes no sabía eso, me daba vergüenza, una vez me dijeron vamos a hacer una puebla y yo tampoco tenía idea qué es lo que era puebla... era decir una población.

Buscar el modo de abordar a las personas o transeúntes para pedirles dinero son aspectos que han moldeado el discurso y la disposición del cuerpo, se reconocen las tácticas más efectivas para obtener la ayuda, como explica Oscar:

Yo soy *piolita* [callado], vivo mi mundo nomás, lo máximo que los molesto [a transeúntes] es cuando me faltan 20 pesos para el cigarro, ahí les pido nomás, y ahí altiro... ahí tienes me dice, porque yo pido con amor po. Que yo he visto gente que... oye que pásame una monea pa un cigarro... y uno no, le habla: papito con todo respeto, me faltan 80, 40, 20 pesos pa comprarme un cigarro y me pasan altiro... los otros no po, y como dice el dicho, que por uno la pagan todos.

En el discurso de Oscar se puede apreciar una práctica consciente, contextual y efectiva, produciendo un discurso que se ha memorizado, repitiendo la escena cada vez que necesita conseguir dinero, constituyendo habilidades y destrezas individuales que le permiten sobrevivir en calle. En la misma línea Javier describe su discurso para obtener dinero, a usado los parches curitas como excusa, "señora me coopera con un parchecito, nunca está demás en la casita, todo rápido, rápido. De repente te cooperan cien pesos, doscientos, quinientos pesos y ahí no te compran el parche, te cooperan nomás".

Las tácticas ocupadas en el "machetear" han permitido generar el arraigo a los espacios en que pernoctan y al barrio en que circulan, donde han podido satisfacer las necesidades básicas de su vida cotidiana teniendo segura su alimentación diaria, por lo mismo, buscan mantener las buenas relaciones con las personas que los ayudan siendo respetuosos para pedir y conscientes de la cantidad, "al no tener donde

guardar o refrigerar productos" (Patricio). Es el mismo caso de Javier quien se vincula con los comerciantes del sector:

Yo pedía agua ahí pa cocinar, ollita me regalaron, ollita tenía... agua pedía pa cocinar. Aquí en la carnicería machetiaba huesitos, me dan en la Peñaflor, hay un caballero que tiene una panadería me da pancito igual y papas pido, papita cosas así, machete pido pu...me dan, me conocen porque siempre me han visto pidiendo no ando robando.

Las personas en situación de calle poseen un permanente desplazamiento por la ciudad de escala reducida, reconociendo prácticas que emergen en los puntos o espacios en que se localizan. Por tanto, con la finalidad de "machetear" buscan sectores o poblaciones puntuales que les permitan obtener algo para comer o dinero para su sustento, como señala Javier:

He macheteado para allá [indica a lo lejos], los domingos para allá Padre Las Casas, hay una población que está en Villa Alegre, pero para este lado que está pa el río, ahí he macheteado, es dónde más he macheteado, me han regalado fideítos, cosas de todo, hasta ropa.

Las interacciones y *performance* (Goffman, 2006; 2009) desplegadas, dan cuenta de la ritualización que emana de la práctica de pedir, existe un modo de acuerdo con quienes abordan, ya sea un transeúnte, locatario o vecino de una población, ante cada uno de ellos deben desplegar una táctica particular que le retribuya en productos para su sobrevivencia y compartir en calle, como narra Romina:

Miguelacho ese es movido, a ese le gusta atacar carnicerías. Si ese es *guiña*² y ya lo conocen también y parte... llega con su bolsita de carne, loganicita y toda la cuestión: mamita aquí tenemos para la parrilla.

"Si yo sé trabajar"

Las personas entrevistadas distinguen las prácticas en relación con el ámbito del trabajo del "machetear", aunque ambas sean tácticas para conseguir dinero y les permitan la sobrevivencia en calle. El tener o desarrollar un trabajo lo significan de forma distinta al solo pedir dinero, pues desde su perspectiva posee una valoración personal por el esfuerzo desempeñado, incorporan patrones normativos de responsabilidad, cumplimiento de horarios y respeto con quienes trabajan o le prestan

2 Dicho popular: persona que tiene la costumbre de apropiarse de lo ajeno, usurpador.

servicios. Como narra Gabriel “empecé sacando basura, ayudando, haciendo cualquier cosa. Después *cacharon* [vieron] que era bueno pa la pega, *no me largaron*³ más”.

En Chile a inicios del 2025 se estimó que la tasa de ocupación informal alcanzó un 25,8%, una realidad que ha ido en aumento post pandemia en tramos etarios de personas mayores (65 años y más) y jóvenes (15 a 24 años) (Instituto Nacional de Estadísticas, 2025). Incorporándose a este dato los sujetos de calle que desarrollan principalmente trabajos informales⁴ precarios, con pago por día (Berroeta y Muñoz, 2013; Da Silva, 2020), siendo oficios que se enmarcan en torno a la Feria Pinto, utilizan el cuerpo como herramienta de trabajo (Le Breton, 2012), como trabajar montando y desmontando los puestos de verduras, ordenando la fruta, ayudando a cargar y descargar mercadería en los camiones, transportando carga en carritos y cuidando los autos de las personas que van a comprar a la Feria. Como es el caso de Javier:

Donde Juanito Vega ahí voy a descargar, a parte de lo que como, me paga bien, veinte luquitas en tres horas, tres cuatro horitas, en descargar el camión, ordenar la bandeja después cargar la bandeja vacía, barrer, ordenar y hacer aseo un poco, veinte luquitas me paga el hombre y aparte lo que uno come.

Javier trabaja dos veces por semana en la descarga de un camión. Lo ganado se adiciona al dinero que obtiene vendiendo parches curitas, práctica que es habitual entre las personas en situación de calle, al ubicarse en calles con alta congestión vehicular, esperan en los semáforos la detención para ofrecer los parches a los conductores, obteniendo una ganancia importante para ellos. Como explica Javier:

El parche si pu, ahí nos deja plata, traen cuarenta y sale mil doscientos pesos en los chinos en [calle] Rodríguez, y trae cuarenta [unidades] a cien pesos, a cien pesos de repente la gente te copera nomas pu... doscientos y vay sumando, a una caja le podía sacar no sé pu unas seis luquitas, cinco luquitas, siete lucas una caja y esa caja sale mil doscientos, entonces igual en el fondo te salen moneditas.

3 No dejar irse a la persona, no desvincularlo del trabajo.

4 Incluye todo trabajo remunerado que no está registrado, regulado o protegido por marcos legales o normativos, así como también trabajo no remunerado llevado a cabo en una empresa generadora de ingresos. Los trabajadores informales no cuentan con contratos de empleo seguros, prestaciones laborales, protección social o representación de los trabajadores (Organización Internacional del Trabajo).

El trabajo que realizan es precario, obtienen ingresos bajos que les permiten sortear sus necesidades básicas diarias, no así el pagar arriendo de alguna pieza, los recursos escasos no posibilitan el salir de la situación de calle. En el caso de Romina, que cuida autos al frente de su “punto calle”, permite generar algunos ingresos, pero a su vez cuidar sus cosas y espacio:

Me siento tío, me fumo un cigarro hasta que empiezan a llegar los autitos y empiezo a cuidar autito. Después llega el joven que cobra, cómo es que se llama esto, el parquímetro, pero él tiene derecho a cobrar así, y yo cobro aquí. Pero como la gente ya me conoce tanto años en que le cuide, en que le cobre...igual me dejan una monedita tío y yo le agradezco a ellos, porque de repente me llaman po, yo sé que él está haciendo su trabajito [parquímetro]...Y me llaman po y me dicen Romina ven, como tay, aquí tía sobreviviendo, amanecí con gracias al señor bien, otro día de vida nomas...y me dice toma, que una moneita, que una luquita... y empezamos a juntar.

Los sujetos han adaptado prácticas que le permiten obtener recursos, donde el tipo de trabajo que realizan se puede establecer como diferencia de género, al considerar que los hombres ejecutan labores de fuerza, utilizan sus cuerpos como instrumentos de trabajo (Le Breton, 2018) en la carga y descarga, en el transporte de productos como es el caso de Javier y Oscar. Por otra parte, las mujeres desarrollan trabajos de bajo impacto físico o de fuerza, ya que tienen relación con la comunicación, las relaciones personales y afectividad (Esteban, 2013), el cuidar autos o “machetear”, como son el caso de Carla y Romina, quienes poseen diversas estrategias para obtener ayuda de los transeúntes o locatarios.

En los relatos se da cuenta de los espacios en la ciudad que les permiten desempeñar sus prácticas laborales, existe una apropiación y vínculos con las personas que lo transitan, como son los puestos en que cada uno colabora en el interior de la Feria Pinto, tanto Gabriel y Patricio, la calle Aníbal Pinto donde se ubica Romina y Oscar a cuidar autos y Calle Manuel Bulnes donde Javier vende sus parches curitas los días que no está descargando el camión. Han establecido puntos de referencias en la ciudad que involucran en sus rutinas y desplazamientos constantes, dando cuenta de los modos de habitarla.

Reflexiones finales

Los resultados permiten afirmar que la vida en calle se vuelve una experiencia encarnada, donde el cuerpo no es un soporte secundario, sino la base a través del cual se articulan prácticas de resistencia, afectos, performances, memorias y apropiaciones espaciales. Este estudio revela que la calle se puede comprender desde la forma en que los cuerpos sienten, padecen, negocian y crean espacios, la corporalidad es, por tanto, productora de ciudad. Los cuerpos de las personas en calle son reconocibles, poseen características particulares en sus modos de andar, los espacios que ocupan, la forma de abordar a los transeúntes para pedirles dinero. Encorvados, reverenciando, estirando su mano, su piel oscurecida por la permanente exposición al sol, sus rostros y manos con heridas, rasguños y moretones de caídas y cortes de riñas en calle.

Desde la sociología del cuerpo (Le Breton, 2018), las dimensiones identificadas en este estudio pueden ser leídas como expresiones concretas de lo que el autor denomina las lógicas sociales y culturales de la corporalidad. Las técnicas corporales del “machetear” son, en este sentido, actos tradicionales eficaces, en el sentido maussiano retomado por Le Breton, que los sujetos han aprendido, incorporado y transmitido en su práctica cotidiana en calle. Las inscripciones corporales visibles, cicatrices, quemaduras solares, posturas encorvadas, ropas múltiples funcionan como lo que Le Breton (2012) describe como marcas que traducen el imaginario social sobre el cuerpo: en este caso, el imaginario de la pobreza y la exclusión urbana inscrito directamente en la carne. Del mismo modo, la etiqueta del cuerpo y el borramiento ritualizado que Le Breton analiza en las interacciones cotidianas cobra aquí una dimensión política: las personas en situación de calle no pueden hacer desaparecer su cuerpo en los códigos de la interacción urbana, y esa imposibilidad de pasar desapercibido produce el rechazo, la incomodidad y la estigmatización que los propios entrevistados relatan. Esta articulación entre la sociología del cuerpo y la situación de calle abre, por tanto, una vía teórica fructífera para futuras investigaciones que profundicen en la corporalidad como eje de análisis de la exclusión urbana en América Latina.

El estudio muestra que la vida en calle se comprende con mayor profundidad, cuando situamos al cuerpo en el centro del análisis, no como soporte pasivo, sino como sujeto que hace y produce la ciudad. Los cuerpos de los y las entrevistados no solo soportan la interperie, la reescriben a través de técnicas, tácticas y performances que abren posibilidades para habitar.

Se profundizó en el “machetear” como práctica corporal aprendida por observación e imitación, orientada a obtener dinero o productos de los transeúntes en torno a los “puntos calle”. Retomando a Butler (2006, 2014), no se trata de actos espontáneos, sino de performances que constituyen formas de ser y estar en la ciudad.

Los hombres utilizan su cuerpo como herramienta, han buscado y adaptado ciertas labores que no les ocupe el día completo, son trabajos precarios, informales, que les permiten comprar insumos y alcohol diario, pero no les posibilita la salida de calle, para arrendar una pieza no les alcanza, por tanto, reproducen su vida cotidiana en la precariedad.

Finalmente, mirar la ciudad desde las corporalidades descentradas de las personas en situación de calle, permite hacer visible una producción espacial ordinaria pero decisiva: fogones que son hogares, veredas que son salas, esquinas que son lugares de trabajo informal, líneas férreas que son rutas seguras. En esa cartografía mínima, la vida insiste, y en esa insistencia, los cuerpos no solo padecen la ciudad: la crean, la disputan y la transforman.

Referencias bibliográficas

- Aréchaga, A. (2011). El cuerpo y el espacio social. *Revista Question*. 1(38), 1-12.
- Bachiller, S. (2013). Un análisis etnográfico sobre las personas en situación de calle y los sentidos de hogar. *Sociedade e Cultura*, 6(1), 81-90. <https://www.redalyc.org/pdf/703/70329744009>
- Berroeta, H. y Muñoz, M. (2013). Usos y significados del espacio público en personas en situación de calle. Un estudio en Valparaíso y Viña del Mar. *Revista de Psicología*, 22(2), 3-17. <https://doi.org/10.5354/0719-0581.2013.30849>
- Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida: Perspectiva etnosociológica*. Ediciones Bellaterra.
- Boano, C. (2015). El cuerpo del diseño urbano y de la arquitectura claman por venganza: ritmo-análisis y sus interpretaciones metodológicas. En C. De Mattos y F. Link (Eds.), *Lefebvre revisitado: Capitalismo, vida cotidiana y el derecho a la ciudad* (págs. 207-230). RIL editores.
- Bourdieu, P. (2008). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Editorial Paidós.
- Butler, J. (2014). *Cuerpos que importan*. Editorial Paidós.
- Cloke, P., May, J. y Johnsen, S. (2010). *Swept Up Lives? Re-envisioning the Homeless City*. Wiley-Blackwell.

- Connerton, P. (1989). *Cómo las sociedades recuerdan*. Cambridge University Press.
- Da Silva, P. (2020). Entre calles y trabajos: trabajo de personas en situación de calle en Recife-Brasil. *Revista Colombiana de Sociología*, 43(2), 67-90. DOI: [10.15446/rcs.v43n2.82904](https://doi.org/10.15446/rcs.v43n2.82904)
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano 1: Antes de Hacer*. Universidad Iberoamericana. Instituto Tecnológico y Estudios superiores de occidente, A.C.
- Denzin, N. y Lincoln, Y. (2015). *Manual de investigación cualitativa, volumen IV: Métodos de recolección y análisis de datos*. Gedisa editorial.
- Desjarlais, R. (1997). *Tristeza en el refugio: Cordura e individualidad entre las personas sin hogar*. University of Pennsylvania Press.
- Esteban, M. (2013). *Antropología del cuerpo: Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. 2ªed. Ediciones Bellaterra.
- Farrugia, D. y Gerrard, J. (2016). Academic knowledge and contemporary poverty: The politics of homelessness research. *Sociology*, 50(2), 267-284. <https://doi.org/10.1177/0038038514564436>
- Foucault, M. (2006). *Estigma: la identidad deteriorada*. Amorrortu.
- Foucault, M. (2010). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. 2ª ed. Siglo Veintiuno Editores.
- Goffman, E. (2006). *Estigma: La identidad deteriorada*. Amorrortu Editores.
- Goffman, E. (2009). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu editores.
- Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Revista Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42. <https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v8n15/v8n15a1>
- Instituto Nacional de Estadística (2024). *Resultados nacionales del CENSO 2024*. Instituto Nacional de Estadística. <https://censo2024.ine.gob.cl/>
- Instituto Nacional de Estadísticas (2025). Encuesta Nacional de Empleo: Trimestre enero-marzo 2025. <https://www.ine.gob.cl/docs/default-source/informalidad-y-condiciones-laborales/boletines/2025/ene-informalidad-30.pdf>
- Le Breton, D. (2012). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2018). *La sociología del cuerpo*. Editorial Siruela.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing Libros, S. L.
- Lindón, A. (2009). La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 1(1), 6-20.
- Mauss, M. (1996). Técnicas del cuerpo [1934]. En J. Crary y S. Kwinter (Eds.), *Incorporaciones* (págs. 385-405). Cátedra Teorema.
- Ministerio de Desarrollo Social. (2020). Manual de orientaciones y estándares técnicos para el componente plan protege calle del programa noche digna. https://www.desarrollosocialyfamilia.gob.cl/storage/docs/0141_aprueba_manual_orientaciones_y_estandares_-_protege_calle_E3303%281%29.pdf
- ONU-Habitat (2024). *Programa de las Naciones Unidas para los asentamientos humanos. Informe anual 2024*. <https://unhabitat.org/annual-report-2024>
- Reyes, M., Arensburg, S. y Póo, X. (2016). *Vidas cotidianas en emergencia: Territorio, habitantes y prácticas*. Social-Ediciones. Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile.
- Sabido, O. (2013). Los retos del cuerpo en la investigación sociológica. Una reflexión teórico-metodológica. En M. Aguilera y P. Soto (Eds.), *Cuerpos, espacios y emociones: Aproximaciones desde las ciencias sociales* (págs. 19-49). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Sicari, A. y Zanella, A. (2018). Pessoas em situação de rua no Brasil: revisão sistemática da produção científica. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 38(4), 662–679. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003292017>
- Stake, R. (2013). Estudios de casos cualitativos. En N. Denzin y Y. Lincoln (Eds.), *Manual de investigación cualitativa. Volumen III: Estrategias de investigación cualitativa* (págs. 154-197). Gedisa.

Citado. Urrutia Arévalo, Pedro Antonio (2026) "Cuerpo, resistencia y performance: Personas en situación de calle en su habitar la ciudad de Temuco, Chile" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°51. Año 18. Agosto - Noviembre 2026. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 78-89. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/765>

Plazos. Recibido: 16/12/2025. Aceptado: 27/04/2026.

The Victory of Defeat. Migration as an Intra-Familial Device of Redemption

La victoria de la derrota. La migración como dispositivo de redención intrafamiliar

Della Puppa, Francesco*

Department of Philosophy and Cultural Heritage. Ca' Foscari University of Venice, Italy.

francesco.dellapuppa@unive.it

Abstract

This contribution is the result of wider research aimed at deepening the understanding of the social construction of masculinity during the migration experience from Bangladesh to Italy, analysing how the social construction of masculinity is shaped by this experience and, at the same time, how the migration path contributes to its unravelling. Specifically, the article is based on the life story of Hassan, a Bangladeshi man interviewed in Chandpur, Bangladesh, and the younger brother of Mukul, a migrant resident in Italy. Hassan's biography is intertwined with the profound social transformations that have emerged in Bangladesh and Italy since the 1970s and intersected by the different migratory trajectories experienced by his family. The analysis of Hassan's biography allows us to observe, on the one hand, the pressures and expectations of the socio-cultural context, which, in a given historical moment, have impacted his family, especially its male members, as a consequence of their class position. On the other hand, it is possible to observe the way in which such norms and expectations have been translated into a discipline that Hassan's family has imposed on him and, at the same time, shaped the biographical and migratory trajectories of other male family members. Keywords: biographical trajectories, return migration, social expectations, family honour, masculinity.

Keywords: Biographical Trajectories; Emotions; Social Expectations; Family Honour; Masculinity.

Resumen

Esta contribución es el resultado de una investigación más amplia destinada a profundizar en la comprensión de la construcción social de la masculinidad durante la experiencia migratoria de Bangladesh a Italia, analizando cómo esta construcción social de la masculinidad se ve influida por dicha experiencia y, al mismo tiempo, cómo el recorrido migratorio contribuye a su desmoronamiento. Específicamente, el artículo se basa en la historia de vida de Hassan, un hombre bangladés entrevistado en Chandpur, Bangladesh, y hermano menor de Mukul, un migrante residente en Italia. La biografía de Hassan está entrelazada con las profundas transformaciones sociales que han emergido en Bangladesh e Italia desde la década de 1970, y se cruza con las diversas trayectorias migratorias vividas por su familia. El análisis de la biografía de Hassan permite observar, por un lado, las presiones y expectativas del contexto sociocultural, que, en un momento histórico determinado, han impactado a su familia, especialmente a sus miembros masculinos, como consecuencia de su posición de clase. Por otro lado, es posible observar cómo esas normas y expectativas se tradujeron en una disciplina impuesta por su familia y, al mismo tiempo, modelaron las trayectorias biográficas y migratorias de otros miembros masculinos de la familia.

Palabras clave: Trayectorias biográficas; Emociones; Expectativas sociales; Honor familiar; Masculinidad.

*PhD in Social Sciences from the University of Padua, Italy. Associate Professor in the Department of Philosophy and Cultural Heritage at Ca' Foscari University of Venice, Italy. Member of the Laboratory for Social Research (LARIS) and of the Observatory on Digital, Posted, and Precarious Work (OLD).
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1437-4719>

The Victory of Defeat. Migration as an Intra-Familial Device of Redemption

Biographies and Masculinities

In recent decades, the use of the biographical approach from a transnational perspective has been successfully adopted in the field of feminist and gender studies, although mainly by focusing on women's transnational biographies (Apitzsch & Siouti, 2014), while it has been applied far less frequently to the gender analysis of men's migratory trajectories. In general, the process of the social construction of gender among migrant men and the negotiation of masculinities within the migratory experience constitute research topics that have rarely been explored in depth in the sociological literature.

Therefore, here, I will reconstruct the biography of Hassan, a Bangladeshi man interviewed in Chandpur, Bangladesh, the younger brother of Mukul, a migrant residing with his family in Italy. The analysis of his biography makes it possible to observe, on the one hand, the sociocultural pressures and expectations that, at a specific historical moment, affected his family, and, on the other, how these norms and expectations translated into a form of discipline imposed by the family on Hassan, shaping both his biographical trajectory and the migratory trajectories of other family members. In particular, I will examine Hassan's return migration in relation to Mukul's decision to emigrate, and I will analyse the consequences these events had on the biographies of both brothers. At the theoretical level, return challenges traditional paradigms of migration, while at the biographical level it represents a delicate moment in which a transformation of the migrant's role in the society of origin becomes necessary, implying a reconfiguration of the household economy, models of social mobility, and collective aspirations (Black & King, 2004; Ndione & Lombard, 2004). During his stay abroad, the migrant was subject to a form of distance inclusion through his participation in the household economy and family life; once back home, the returnee becomes an

object of exclusion within his own family and community of origin (Lecadet, 2012), especially when return results from failure.

Following a well-established sociological tradition in both North America and Europe (Lutz, 2016), I have considered the implications of the multiple identities, inequalities, opportunities, and normative constraints arising from the intersection of social class, gender, age, cultural identity, and civic stratifications. I adopt an intersectional analytical lens (Crenshaw, 1991) to capture the connections between structural dimensions, cultural constructions, and subjective decisions.

That is, the relationships between the economic and social inequality that links Bangladesh to Europe and the downward social mobility inscribed in South–North migration (Anthias, 2008), the cultural norms that shape Bangladeshi family and social life, and the individual agency of family members – particularly Hassan and, above all, Mukul. In doing so, it is necessary to consider the position of Hassan and Mukul's family within the upper-middle class, that is, the urban and educated class of a society strongly influenced by caste hierarchy.

Indeed, the caste hierarchy of Hindu society, reinforced by the British colonial system, has deeply influenced the evolution of Bangladeshi society and the entire subcontinent (Ahmad, 1978; Werbner, 1990). However, the Bengali system of social hierarchies appears to be traversed by two opposing tendencies. On the one hand, there is a marked ascriptive tendency: although various factors influence the status of social actors (occupation, education, property, capital, etc.), birth remains the basic criterion of classification. On the other hand, a movement towards greater fluidity of the social status assigned at birth can be observed, and dynamics of mobility are developing as a result of modernization processes and transnational migration (Gardner, 1995).

This sociocultural framework is embedded in a society marked by stark polarization, encompassing, on the one hand, very small groups of individuals connected to global economic circuits – an elite engaged in a vertiginous process of accumulation – and, on the other, a mass of people living in conditions of mere survival (Muhammad, 2007; Van Schendel, 2009). Between these two poles lies a struggling middle class, striving to resist the erosion of its socioeconomic position and to defend its access to private education, healthcare, and pension systems by mobilizing the capital at its disposal.

Indeed, among the resources employed, exchanged, converted, and expanded in the struggle against downward social mobility are not only economic ones but also cultural, social, and symbolic forms of capital – among which honour occupies a central place. Honour is simultaneously an individual and collective resource: individuals' behaviours, qualities, achievements, and failures affect the social credentials of the entire family, and each family member is responsible for the behaviour, accomplishments, and failures of the others.

Above all, honour and masculinity are closely interlinked, as honour can be considered men's symbolic capital and, at the same time, masculinity measures male reproductive capacity not only in the biological sphere but also in the social and economic ones. Within this dynamic, women constitute the object of symbolic exchanges among men and contribute to the reproduction of male honour (Bourdieu, 1972, 1998). It is possible to identify various domains in which honour and different forms of capital can be reproduced and increased: among these, for example, the marriage market, the labour market, university trajectories, and – in the dialectic between centres and peripheries – the transnational space and access to *bidesh*¹ through migratory mobility (Della Puppa, 2014; Gardner, 1995, 2010). The successful or failed migratory trajectory of a family member, for instance, depends on the coordinated action of the household as a whole and can enhance or undermine the honour and social credentials of all its members, as it constitutes a demonstration of the power and resources that the family can mobilize in that specific domain and, consequently, within the community.

By analysing Hassan's biography through an intersectional perspective, I will show how the process of the social construction of individual masculinity is inextricably intertwined with the honour and symbolic resources of his family, and how migration may constitute both an individual and collective strategy

¹ Bangla term referring to the "foreign land" or "countries abroad."

to increase these resources. Above all, I will demonstrate how the biographical and migratory successes and failures of one family member – in this case, Hassan – may partially determine the biographical and migratory trajectories of other family members – in this case, Mukul, Hassan's elder brother.

A Journey Through the Biographies of Migrant Men

Through the reading of the biographical trajectories of Bangladeshi men in Italy and of their male relatives in Bangladesh, I sought to understand the meaning these men attribute to the migratory experience and to analyse the entanglement of the historical–social transformations within which such experience takes shape – and by which it is, in part, oriented – as well as their individual and family life trajectories.

After reconstructing the biographies of several migrants in Italy, I asked some of them to put me in contact with their relatives in Bangladesh to collect the life stories of their male family members. In this way, I carried out a multi-sited application (Marcus, 1995) of the biographical approach, with the aim of "suturing" the split between emigration and immigration (Sayad, 1999) and thus conveying the global and transnational dimension of migratory phenomena and experiences.

The fieldwork involved prolonged periods of ethnographic practice in Italy (almost two years) and in Bangladesh (more than three months), as well as the collection of 54 biographical interviews at both poles of the migratory process: in Italy, I interviewed 25 migrants who had achieved family reunification; in Bangladesh, I interviewed 19 male relatives and 10 men whose families had been affected by different migratory experiences.

In Italy, the research took place mainly among Bangladeshi families residing in the tanning district of the province of Vicenza. In Bangladesh, the interviewees resided in the capital, Dhaka, and its suburbs; in the districts of Madaripur, Faridpur, Shariatpur, Chittagong, Comilla, Sylhet, and Chandpur, the hometown of Mukul and Hassan.

Of course, the names of the interviewees are fictitious.

A Family Counter-Narrative

I am a guest of Mukul – whom I interviewed in Italy – in the family home in Chandpur, where his elder brother, Saiful, lives, and who describes the relationships among the members of his family as follows:

We have a very close relationship in our family [...]. We are very united in the intimate bond we share [...]. I think that now we live as a joint family and, if I live another twenty years, I will try to maintain this situation. (Interview 1, 10th February 2013, Chandpur)

Mukul and Saiful have two sisters and another brother, the youngest of the five, named Hassan. Their family is one of the best known and most respected in Chandpur. They belong to the city's progressive bourgeoisie. The father was a renowned lawyer who practised between Chandpur and Dhaka, thereby ensuring his five sons and daughters access to university, as well as leaving them an elegant mansion that today houses the families of his three sons.

Saiful, the firstborn, who inherited the honour and the duty of following in his father's footsteps by continuing his work in the family law firm and becoming a respected lawyer and a successful politician, is the reason for my stay in Chandpur. He is also the family member who bears the legitimate responsibility of representing family honour – and, consequently, his own honour as the eldest brother and “guardian of the family” – in the public setting of the interview with the researcher, through a positive image of family management, the beneficial use of its capital, and the social and economic achievements of its members. Indeed, it was he who, through Mukul from Italy, contacted me and arranged the meeting for the interview.

During my stay in the house, which for generations has belonged to the family through the paternal line, I happen to meet Hassan, the youngest son, who asks me whether I am also interested in hearing his life story. I accept enthusiastically, even though Mukul, in Italy, had not anticipated that I would encounter a second narrator, and Saiful himself had not mentioned the possibility of meeting his brother. I would understand the reason for this only after hearing Hassan's words, the youngest of the brothers in a middle-class family.

Indeed, Hassan seized and used this opportunity to speak for himself, in order to convey a family story different from the legitimate – and honourable – family narrative represented by his elder brother, Saiful.

Hassan recounts his own story as the favourite son of his parents, a serene boy surrounded by friends and relatives.

To reconstruct his life, Hassan uses as an individual and collective turning point the year of Ban-

gladesh's independence, achieved after what Bangladeshi historiography refers to as the *Liberation War* or *Muktijuddho*, whereas Pakistani historiography frames it as the “Indo-Pakistani War”.² Independence should have represented the fulfilment of the expectations of the rural subaltern classes and the educated urban middle classes, through a radical transformation of the social and economic fabric. The political and social effervescence of the years immediately following independence also enthused the young Hassan, who, however, now describes his disillusionment and his ideological affiliation with bitterness.

Despite the largely unmet expectations of social change, Hassan adopts the experience of liberation and independence as a turning point that marks a before and after in his individual life, as well as in the collective imaginary of Bangladesh. Starting from that reference, he describes himself and situates his date of birth in a country that did not have an efficient civil registration system until “five or six years after independence”.

In addition to staging the dialectic between individual history and social history, between the individual and society, Hassan's words constitute a family counter-narrative that seeks to offer a representation aimed at deconstructing and questioning the one presented by his elder brother, Saiful – the guardian of the family, the person authorised to represent family relations and achievements and to preserve the respectability of the household in front of the outsider or “the foreigner” – that is, in front of me, the researcher.

2 Bangladesh was born as an independent state in 1971, following a bloody war of independence against Pakistan. It was a conflict that can be interpreted as an indirect confrontation among the different world powers already involved in the Cold War: European democracies and the United States supported Pakistan, given that, for historical reasons, it could play the role of mediator between the United States and China, while the Soviet Union allied itself with India in its support for Bangladesh. China remained neutral, at least formally, despite its close alliances with Pakistan (Ali, 1971; Jacques, 2000; Sisson and Rose, 1990). On 26 March of that same year, Sheikh Mujibur Rahman, leader of the *Awami League* – the party that led the guerrilla war – proclaimed independence and formed the first government, becoming prime minister. The constituent assembly adopted a constitution that identified socialism, democracy, the economic emancipation of the working class, and secularism as its main foundations (Ahmed, 2009). The country, in addition to emancipating itself from what was perceived as an internal colonialism perpetrated by West Pakistan, had to renew the organisation of production and the system of social and cultural relations, which were feudal in character (Chanda, 1973).

An Individual and Collective Epiphany

The positive image that Hassan constructs of his youth is also reinforced by his academic achievements, to the point of having gained access to the most prestigious university in the country – where only one out of every eighty applicants is admitted – and of having obtained a special scholarship to study in the Soviet Union.

This biographical detail allows us to glimpse the international diplomatic relations in which the young People's Republic was involved, but also the decisive weight of political organisations in various spheres of social action. Indeed, it forms part of the close relationship that Bangladesh maintained with the Soviet Union from its very inception.³ It also reveals how, in Bangladeshi society, everything depends – yesterday as today, or at least until the summer of 2024 – on the degree of alignment with the ruling party or with the hegemonic influence that different political forces may exert, including access to health services, to the public and private labour market, to university admission, and to the allocation of resources.⁴

The official history of the country and its international relations intertwine with the family and individual history of Hassan and influence his trajectory: on the one hand, the ties between Bangladesh and the Soviet Union; on the other, Hassan's political affiliation with a pro-Soviet student organisation, in accordance with his family's political tradition, which granted him privileged access to migration.

Hassan's golden youth extended throughout his years of university training, until it reached an unnameable event, an infamy that affected the honour of his family of origin even before his own.

Access to the University of Dhaka and the scholarship at a Russian university led Hassan and his entire family to an improvement in their social position, further increasing the esteem and public recog-

nition they already enjoyed in the city of Chandpur. By contrast, the failure of his studies and his migratory project, the loneliness and emotional impact linked to an unrequited sentimental attraction towards a Russian woman – whom Hassan barely mentions, referring to her as “mental problems,” but who would later be named by his brother Saiful – drove him to return to Bangladesh, where the attitudes of his relatives and friends towards him changed radically.

This is the guilt that weighs on Hassan, a guilt he himself cannot fully name. On the one hand, he went through a moment of psychological and emotional fragility, which allows us to glimpse the inner distress associated with the weight of an indelible stigma, quickly classified within the category of shameful illnesses. On the other hand, he maintained an illegitimate romantic relationship, as it had not been previously approved by his family: a relationship born of irrational passion rather than of rational marriage, and one that was also not homogamous – as would be expected for an individual of his social status within Bangladeshi society. It is an epiphany that will alter the anticipated course of Hassan's life and that will affect not only his biographical trajectory but also, as will be shown later, that of Mukul (Denzin, 1989).

In other words, it represents a turning point that will impact the lives of other family members, triggering a chain of events that will irreparably compromise Hassan's life and whose magnitude can only be assessed retrospectively.

Having failed within the educational system – which had initially bestowed honour and prestige upon the entire household – and being marked by the stigma of psychological illness, Hassan became, together with his family, an object of ridicule in the eyes of the community, provoking the disapproval of his relatives and the distancing of his friends.

To understand the reaction of Hassan's friends and family circle, it is useful to recall that in Bangladesh university education is a prerogative of the most affluent sectors of society. For this reason, achieving a high educational level – even though it is essential for improving or maintaining one's socio-material status – is all the more difficult.

Likewise, one must not forget the particular history that led to the creation of Bangladesh, whose liberation war took its first steps at the University of Dhaka with the support of numerous middle-class students (Van Schendel, 2009). In this way, the university of the capital is considered a national monument, while obtaining a degree – especially from that institution – remains one of the highest indicators of

3 It was a relationship that lasted for approximately twenty years, thanks to the persistence of a non-alignment policy in the Bangladeshi parliament, and that made possible the establishment of numerous scholarships through which thousands of young Bangladeshis travelled each year to the Soviet Union or to other Warsaw Pact countries to pursue university studies (Priori, 2012).

4 This is true to the extent that, at times, the alternation in power of rival political forces may entail, for those linked to the sectors that suddenly move into the opposition, a sudden expulsion from the educational or occupational circuits in which they were previously situated, and even, in some cases, a risk to their own physical safety. This also helps explain the hardening of the *Awami League* government, in power during the last decade, as well as the uprisings – led, once again, by students – that brought about its fall in August 2024.

social prestige, a mark of distinction, and a powerful reproducer of social stratification.

In societies of the Indian subcontinent, strongly influenced by caste hierarchy, including those with a Muslim majority (Ahmad, 1978; Werbner, 1990), this goal constitutes a kind of social duty for middle-class and upper-middle-class families such as Hassan's.

Thus, this helps explain the expectations that Hassan's family placed upon him, as the youngest son, brother, and promising student, and especially upon his academic trajectory within a socio-geographical context considered prestigious. Indeed, the prestige conferred by the Soviet Union – as a central space in relation to the economic and political hierarchies of the “world-system” (Wallerstein, 1979), as well as by its university system – would have reflected symbolically upon Hassan and his family through his migratory experience (Gardner, 2010).

By contrast, one can understand the profound disappointment experienced by Hassan's family in the face of his failure. Moreover, it is important to underline that, after the initial enthusiasm for national independence expressed by the most progressive sectors of the country's bourgeoisie, the newly founded People's Republic of Bangladesh underwent a long period of political instability, compounded by severe economic precariousness resulting from structural adjustments and intense privatisation campaigns imposed by international financial institutions (Chossudovsky, 2003; Muhammad, 2007). In such a context, the only possibility for reactivating upward social mobility for young people from middle and upper-middle classes was international migration, an attempt that Hassan undertook unsuccessfully.

At the same time, Hassan's narrative expresses his frustration with the persistent system of patronage that characterises Bangladeshi society. His socio-political story is structured around a “patron-client” relationship linked to party leaders, public figures, or economically influential actors with whom members of Hassan's family may be associated. This relational logic penetrates interpersonal dynamics so deeply that it comes to interfere in other spheres, such as friendship, making it difficult to discern the affective processes that sometimes underlie them.

In Hassan's case, this dimension became even more evident when his public and social rise was affected by a crisis. Indeed, his words reveal the greyness and profound loneliness that accompany his daily life, as well as the social consequences of his failure – the severity of which, he himself probably never imagined.

Discipline and Reflexivity

In the narration of his life, Hassan arrives at the moment of creating his own family, which begins with his marriage to a woman chosen by his family of origin. This event constitutes the response to his problems or, more precisely, Hassan's adaptation to the social and familial pressure linked to the social construction of his masculinity, his entry into adult life, and the defence of the honour and social respectability of his household.

In fact, after the subversion of family and friendship expectations caused by the failure of his university studies and by his emotional and personal difficulties, Hassan is obliged, by the family circle, to realign himself with community expectations regarding the marital status considered appropriate for his age. Marriage forms part of a disciplinary process imposed on Hassan by the family and one that will also determine his occupational, family, and parental trajectory, so that he may be recognised as an adult man and to preserve, at least partially, the respectability of the other men in his family. At the same time, the marriage arranged for him by his brothers may be interpreted as a strategy to address his inevitable expulsion from the marriage market, linked to the failure of his migratory project. Indeed, his return does not constitute the result of success nor the achievement of his goals in the *bidesh* (Cavatorta, 2017); that is, it is neither a “return of innovation” nor a “return of conservation” (Cerase, 1971). On the contrary, it represents an evidently failed trajectory, capable of compromising his own success (and that of his relatives) in other social dimensions, such as marriage (Hirvonen & Lilleør, 2014).

Only the occupational sphere appears to constitute Hassan's modest refuge from a daily life marked by distress and discomfort. By contrast, his relationship with his son (despite the intense affection that Hassan expresses for him) and – even more so – his relationship with his wife remain sources of disappointment in a daily life filled with constant reminders that “one must be content with what one has”: a maxim to which he has resigned himself in order not to compromise further the respectability of his family of origin and to avoid new social sanctions. This leads him to question marriage and couple relationships, both “love marriages” and arranged marriages, which remain socially legitimate in Bangladeshi society.

Hassan's reflections thus reveal the social norms and values that still regulate the marriage market in Bangladesh.⁵ Above all, Hassan describes

⁵ Marriage outside the practice of arranged marriages, although today more common than in the past – especially among the

the mediocrity that characterises his married life, the result of an arranged marriage. In his words one can also glimpse a “game of marital compensations” characteristic of a hierarchical and ascriptive society, in which conjugal exchanges unfold according to the already mentioned homogamous logic (Hirschon, 1984).

The marriage market constitutes a space in which honour and the various forms of capital are reproduced, increased, or at least preserved; it also contributes to improving the social status of the individual and of his family, in accordance with a hypergamous model in which members of a family of lower status may ascend socially through an advantageous marital exchange.

The variables involved in the marital contract include the qualities ascribed by birth, the possession of material or symbolic resources, and the social trajectories of the spouses. Thus, the absence of certain characteristics or resources may be compensated by the possession of other assets. In this way, if Hassan can claim his belonging to a middle-class family, he simultaneously carries a dishonourable stigma. By contrast, Hassan’s wife likely comes from a lower social class, but she accepted marrying a man considered “stupid” or “a failure,” by virtue of his class status. However, such an exchange – as Hassan seems to suggest – does not exempt his wife from casting looks of reproach and compassion towards him, nor from constituting a relationship that is not very satisfying, although sufficient to comply with social norms and community expectations.

His experience of fatherhood and the account Hassan offers of his relationship with his son lead him to reflect upon his own filial bond with his father and, once again, upon the dichotomy between love and rationality that he uses to describe his conjugal relationship.

Within this dichotomy, Hassan appears to wish to distance himself from the paternal model which, although he recognises as a reference, he seeks to transcend, claiming a disinterested love for his son: an affection detached from the social or personal achievements that the child may or may not attain and, therefore, from the family’s symbolic capital that such achievements could increase or place at risk.

urban and educated middle classes (De Silva, 2005) – is still socially discouraged and is represented as the result of instinctive impulses rather than rationality: the product of a passionate love that, by its very nature, may fade or be reproduced toward another person.

The fact that Hassan’s father-in-law – and not Hassan – decided his son’s name symbolically links the grandson to the maternal line and not to the paternal one, while the father – Hassan – is relegated to the margins and to the shadows, as befits a “stupid man,” a sick man, or a deviant.

In Hassan’s narration a clear conflict emerges between two languages and two logics. On the one hand, that of affection and love, which he would aspire to; on the other, that of social and familial conventions, both those of his family of origin and those of his wife’s family. In any case, between these two family systems, Hassan occupies a subordinate position. He accepts the decisions that his family made for him, accepts maintaining a mediocre relationship with his wife and even with his son, accepts his position of subordination even in his intimate life.

Hassan’s serene narration – which leaves even the translator, Zaeed, silent and astonished beside me – speaks of his personal tragedy and of his passive acceptance of a future already determined, constantly returning to the stigma through which he is defined. He lives an improvised life, constructed by others, and adapts to it, adhering to the expectations of his relatives so as not to compromise further the image, reputation, and honour of his family. At the same time, however, he asserts – despite what his brothers had planned for my visit – that those were not his decisions, even if he considers them acceptable.

A Redeemed Biography

Within this biographical framework lies Mukul’s migratory experience, which appears as an attempt – unconscious and embodied – to redraw the image of the family, restore its respectability, and recover the honour compromised by the failure of his younger brother, Hassan. Within this biographical framework lies Mukul’s migratory experience, which appears as an attempt – unconscious and embodied – to redraw the image of the family, restore its respectability, and recover the honour compromised by the failure of his younger brother, Hassan.

Whereas Saiful, as the firstborn, finds his place in the family genealogy by ensuring the continuity of the paternal business and managing the family’s assets, it becomes Mukul’s responsibility – as the second son – to redeem Hassan’s failure and the family’s honour in public perception through a new migratory investment. This effort is also embedded in the gendered variations that characterise migration from Bangladesh to Europe, in which the family member

who initiates the migratory chain is, in most cases, a man.

The opening of new migratory horizons – such as Italy and southern Europe – and the identification of a strategy of upward mobility among the middle and upper-middle classes in the European migratory experience⁶ contributed to the creation of migratory networks woven by the educated masses of young Bangladeshis. This migratory opportunity was seized by Mukul, in the interplay between this transnational framework and the need to repair the partial damage caused to his family's social prestige.

Today, Mukul works as a labourer in Italy; despite the inadequacy of his position in the Italian labour market in comparison with the social status of his family of origin, this job allows him to accumulate significant economic capital, reactivate upward social mobility for himself and for his family and, consequently, recover family honour, symbolic capital, and social credentials for the benefit of the lineage as a whole. Indeed, it is through the entire family that, positively or negatively, the behaviour of the different members and the possibilities and expectations of each one collectively reverberate.

Moreover, by migrating to Europe, Mukul restores not only his own desirability in the marriage market, but also that of the other family members, previously compromised. His stay in Italy is therefore oriented towards compensating for Hassan's failure in the eyes of the Chandpur community. At the same time, it constitutes a way of repairing, through remittances, the torn system of family relations, seeking to meet the material needs of each member and to reunite all the men once again under the roof of the paternal home, enlarged with the resources sent from Italy.

Even Hassan, in fact, reserves words of special praise for Mukul – the only one who “would not think only of himself” and who would have sacrificed himself for the collective good – within an account entirely oriented towards discrediting the idealised image

⁶ In the 1990s, the countries of Southern Europe – such as Italy – began to consolidate themselves as migratory destinations for the population coming from Bangladesh. This phenomenon is related to the closing of the borders of Central and Northern European countries (Priori, 2012), to the complete transformation of Italy from a country of emigration to a country of immigration (Pugliese, 2006), and to the reconfiguration of its labour market, which required a flexible and low-cost workforce, supported by “instrumentally lax” migration policies (Della Puppa, 2014).

of the family that had been conveyed to me by the elder brother, Saiful.

Mukul does not explicitly address the reasons for his migration or, rather, he describes in general terms his willingness to find a job – although, as he himself mentions, he had not yet completed his university studies – with which he could support his family. At most, Saiful, the elder brother – like Hassan himself – connects or, at least, temporally associates Hassan's migratory failure and return with Mukul's decision to interrupt his studies and leave the country:

My younger brother, Mukul, was studying at Jagannath University, but he did not complete his master's degree because he decided to go to Jeddah. Then, from Saudi Arabia he went to Italy. It was his own personal decision. He decided to leave the country when Hassan returned from Russia, from Armenia. Hassan was at the University of Medical Sciences, but he could not complete his studies, so he returned home. (Interview 1, 10th February 2013, Chandpur)

Apparently, therefore, Mukul does not present his decision as a migration aimed at remedying the impact that his younger brother's failure had on the family's image and respectability. However, this omission must be considered evident and, in a way, reinforces the interpretation of his migratory experience as a reparative migration.

On the one hand, the intentional meaning of his action is inscribed in the cultural and class habitus that governs his life; consequently, his sociocultural dispositions oriented his migratory choice, even if he had not consciously adopted such a purpose (Bourdieu, 1994). On the other hand, Mukul remains silent about his brother's failure. Indeed, it is no coincidence that Mukul, from Italy, was the one who contacted me and arranged my interview with Saiful and not with Hassan – who, for his part, took the initiative to speak to me independently and unexpectedly. This was both to prevent me from gathering a representation of the family that would compromise their honour and respectability, and because Hassan is considered by his brothers an unreliable person, a “stupid man” and a failure who deserves no consideration whatsoever.

A Multilevel Biography, an Imaginary Dialogue, a Desperate Attempt at Self-Rehabilitation

I have not maintained good relations with my family. I have survived

I have not maintained good relations with my family. I have survived. [...] for about nineteen years [...]. The situation in our family is that everyone thinks of themselves, except my brother Mukul. I believe I am not an exception; I am like that too: we all think of ourselves. My sisters [...] do not know what we do, and we do not know what they do. We all live [...] as we see fit.

[...] I was born before the independence of Bangladesh, in 1971. I was born in 1965 or 1966 [...], but I do not know my exact date of birth because [...] this is the condition of Bangladeshi society [...] many children, many people [...]. I think 90% of people do not know their exact date of birth. And I do not know mine either. I was born in '65 or '66 and, when Bangladesh faced the war against Pakistan – against West Pakistan –, I was a child and what I remember [...]. I do not remember it very well, but [...] some things do come to my mind: after the revolu... I mean... after independence, I started going to school and my mother and my father loved me. They loved all the children in the family, and I was not the youngest, but the fourth. Then another sister was born after me. My mother loved me very much. We were middle class. We lived in a good social environment. I had many brothers, many brothers – I mean, friends like brothers; we played together, we enjoyed together, we went to school together [...] it was a different environment. [...] I was so young... We thought there would be a revolution in Bangladesh, but [...] it did not happen. How naïve we were! But... I am still a communist [...]. Many things have changed: our outlook, our ideas, our way of thinking, our relationship with people... but I am still a communist. I am still a communist. (Interview 2, 11th February 2013, Chandpur)

No one accepts me normally

I was a good student. After finishing school, I took an exam at the University of Dhaka and obtained a place there. Then, after three or four months, I went to Russia, to the Soviet Union [...] I was a

member of the Bangladesh Student Union [BSU, an important radical left student organisation that would later become the Communist Party of Bangladesh], just like my elder brother [...]. He was the president of the BSU in Chandpur. I submitted an application in Dhaka, and two years later I was granted a scholarship. [...] When I was in Russia I had some problems, mainly mental problems, so I returned. And [...] when I came back to Bangladesh [...] my friends, my family, my relatives [...] did not receive me warmly. I went through a hard time. Five or six years [...] six, seven years [...] the environment had changed a lot. So I thought that my friends [...] I discovered that they were becoming more and more distant from me. And for six, seven, eight, nine, ten years, I had almost no friends. I had almost no friends. And now [...] just now, yes, I tell you, I am without my brothers and sisters, I have no relatives. I mean, I do not maintain any relationship with them. None, because no one accepts me normally, so I have also kept my distance from them. Afterwards, I studied for a degree and obtained a second class, and I got a job as a teacher in a primary school. Then, little by little, I created a new [social] circle. I survived. For about nineteen years I have been disconnected from many people. [...] My father was shocked when I returned. He was shaken because I had not obtained any certificate or degree. No one in Bangladesh received me normally. Some were disappointed in me. People said: "He is no longer a trustworthy person."

After many years, I now work, I have friends, but everything has changed a lot. Back then I was alone, everyone disappeared, friends avoided me, they treated me badly; they thought: "He is finished, we have no reason to stay in contact with him." If you are solvent and progressing, everything is fine, and people think: "He is my friend, he is a good man." But when you fall into difficulties, they may change their way of thinking. I learned one thing: if I had a lot of money, if I were a doctor, they would come to visit me, spend time with me, be kind and be interested in maintaining a relationship with me, even those who are now increasingly distant. But since I fell into disgrace, they left me alone. (Interview 2, 11th February 2013, Chandpur)

The name of my son is Abdullah

I did not decide to get married; rather, my family forced me to do so. I was destined to marry, because everyone told me that I had to. I had no

choice; I had to accept. Of course. So I gave my consent. When they told me: "You have to get married, you must get married!"; then I gave them my word: "All right, I will do it." It was an arranged marriage, a combined marriage. Combined and organised by my brothers.

After the marriage, thanks to my family's contacts, I obtained this job as a teacher. The salary is enough for me. Since I had a son, my economic needs increased and I began working more and more. I am busy with my work. I like being busy and now I like my job. I enjoy what I do. Because when I carry out my work, people appreciate me. Now I have my school. The people in my school accept me, they esteem me, they receive me warmly. That is why I enjoy my work, my service, my duty.

Then, after the marriage, I was pressured to have a child. When my wife became pregnant and my son was born [...] when I heard the news, I felt happy and joyful. But I do not have time for him. I leave home in the morning, when he is still sleeping, and I return at ten at night [...] Yes, sometimes I take him to visit different places, but I cannot give him much time, and that is why he wants [...] loves his mother more than me. Yes, my son loves his mother more than me. And I am fine with that. Our relationship is based [...] on that ground. I cannot spend much time with him and he spends his time with his mother. I do not mind. I am happy that he is happy with his mother. I simply return home, have dinner, watch television, then sleep, wake up in the morning, leave home, go to work, return, and so on.

With my wife [...], I only fulfil my responsibilities, I ask her what she wants and I try to please her. Our relationship is not very cordial, but not very distant either. It is simply [...] normal. It is not about love; it is only understanding. [...] There are two things: one is to accept someone with the heart and the other is to accept someone with logic. Those two things are not the same, and I think that I love my son with my heart, not with logic. Whereas my father, I think, loved me with logic. [...] The name of my son is Abdullah. His grandfather decided his name, I mean, my father-in-law. I think Abdullah appreciates me and loves me. I will always love him. Whatever happens, I will always treat him normally and I do not expect too much from him. Only that he becomes a man. (Interview 2, 11th February 2013, Chandpur)

Mukul is the only one who takes care of the family

Mukul decided to leave the country when I returned from Russia. He is the only one who takes care of the family. He has a deep connection with his father, his brothers, and his sisters. With everyone. He is the only one in the family. Today marked the first anniversary of our father's death, and he called me, whereas my two sisters neither called nor did anything [...] nothing. Mukul sends money, accepts all of us, accepts our circumstances, asks about us, cares for us, not just for me but also for our father, brothers, sisters, relatives [...] and I don't see anyone else who cares as much. [...] When I was studying in Dhaka, I was thinking about finding a job, but as you know, in Dhaka, Bangladesh, finding a good job is very difficult. I was thinking about getting a job for myself and my family. [...] There was an agency that posted an ad saying they were recruiting people for a supermarket in Saudi Arabia. [...] Then they called me for an interview, asked if anyone was interested in going, so... I went there. I spoke with them, had the interview; they needed... they needed – I believe – about forty people, and then they selected me. [...] It wasn't a good salary, but at least it was better than in Bangladesh, so I decided to go. (Interview 2, 11th February 2013, Chandpur)

Some concluding observations

Through the analysis of Hassan's biography and his return migration to Bangladesh, this article highlights the interconnections and interdependencies between the process of the social construction of individual masculinity and family honor, by adopting a biographical approach to the study of transnational family and gender in migration. In particular, the article addresses the increase (or preservation) of family honor and its symbolic resources as a driving force of international migration. If migration constitutes an individual and collective strategy to enhance the symbolic resources and social credentials of the family and its members, its failure likewise leads to the humiliation of the domestic unit as a whole. While Hassan's migration to Russia increased his family's prestige in Bangladesh, his unexpected return compromised its positive image in the public sphere. In order to remedy this shame, Mukul – Hassan's older brother – undertook a new migration to Italy.

Hassan's life story can be read on two levels: at the first level, his individual and family experience; at a deeper level, the collective history encompassing the historical and social dynamics in which he and his family are embedded. At the individual level, his narrative reveals the acceptance of the consequences of his actions and of his failure, which he himself considers a guilt that must be expiated, and a resignation to a life of disillusionment. He emerges as a man disappointed by political struggle, by his circle of friends, by his affective ties, by his marriage, and by his experience as a father. At the same time, Hassan's biography offers a portrait of the historical and social transformations that have affected Bangladesh since independence and of the international relations the country has established with other parts of the world. It also allows one to glimpse the clientelistic and political patronage dynamics that characterise Bangladeshi society, the importance of high cultural capital for middle-class families, and the distinctive – and reproductive – value conferred by a university degree. The volume of such capital determines the position occupied in the marriage market, in the exchange of symbolic capital, and in the system of social credentials, both for the family structure as a whole and for each of its members.

Hassan failed to meet his family's expectations, casting a shadow of humiliation over the entire household. For the family and the community, he became a failure and a fool; and he himself internalises these labels, attributing his downfall to "mental problems" and accepting the social consequences within his family and his surroundings. A failure because he did not achieve his goal of becoming a successful adult middle-class man through migration to Russia and access to a prestigious university. A fool because he has been excluded from the public sphere and his voice lacks citizenship, to the point that he is not even considered a reliable informant for the research.

The impact of this infamy was decisive in shaping a trajectory of social and symbolic humiliation. Indeed, his return migration must be understood as a failure that not only transforms his status from a respected member of the community into a "foreigner in his own land" (Sayad, 1999), but also from a valued subject into a marginalized, unreliable, and subaltern object (Lecadet, 2012).

Mukul's migration, by contrast, appears as an attempt to restore family respectability, recover the image compromised by the younger brother's failure, and defend the honour of the members of the lineage. Mukul's silence regarding the reasons for his migration does not contradict this interpretation; rather,

it reinforces it. Both because his choice is embodied in internalized dispositions – perhaps not entirely conscious – and because naming them would imply reviving the collective humiliation for which Hassan is responsible.

The biography and the success of Mukul's migration are therefore closely linked to the biographical ascent and subsequent academic and migratory failure of his younger brother. At the same time, Hassan's trajectory appears redeemed by Mukul's migratory sacrifice, who acts as an intrafamilial device of redemption. In this way, the intertwining of Hassan's and Mukul's migratory and biographical trajectories demonstrates not only that migration must be understood as a polyphasic displacement across multiple destinations (Della Puppa & King, 2018), but also that this polyphasic character can be observed within a single family and even be enacted by different subjects.

In order to fully understand the social condemnation that fell upon Hassan and Mukul's migratory choice, it is necessary to consider both their gender and their family's social status. Indeed, speaking of gender is indispensable to understanding the social expectations imposed on adult men and the family roles attributed to them in Bangladeshi society. Being an adult man implies assuming a double burden of responsibility: on the one hand, defending one's own honour by safeguarding one's reputation and that of one's relatives, which are inextricably linked; on the other, controlling and disciplining the lives, trajectories, and behaviours of each member of the domestic group.

Thus, individual success and honour intertwine with family success and honour, mutually influencing and reinforcing one another within a system of tactics aimed at increasing the social and symbolic capital of the family group. These trajectories reveal the construction of masculinity within the family, at the intersection of the categories of gender and class.

Adopting this perspective makes it possible to observe the intertwining of Hassan's and Mukul's individual biographical trajectories, as well as the influence they exert on their family's collective biographical trajectory, and to shed light on the links between social dynamics, historical processes, and biographical experiences within the context of an increasing transnationalization of life opportunities and strategies.

Furthermore, in relation to the intensification of these dynamics and the use of the biographical approach at the transnational level, additional reflections emerge. The interview proved to be a site

of confrontation where the brothers' narratives and counternarratives came into conflict. This became perceptible thanks to the adoption of a multisited methodology and the transnational use of the biographical approach. For Hassan, I did not represent the stranger before whom the respectability of the household had to be preserved — as was the case with Mukul and Saiful —, but rather the Simmelian archetype of the stranger (Simmel, 1908), before whom the most surprising and sincere confessions are made.

Hassan made instrumental use of the researcher to give life to narratives that had no place in any other public or private space. The interview thus became the only moment in which these stories could be told and heard, the only space where they could aspire to recognition. But it was also a neutral space, between the public and private dimensions, in which the different voices of Mukul, Saiful, and Hassan — which normally fail to engage in dialogue with one another, at least at this biographical juncture — could finally confront and clash in an imaginary dialogue.

The unexpected way in which Hassan seized that space and brought his account to life — a continuous and resolute narrative flow, without waiting for my questions — reveals, however, that the interview was also his cry of protest and his desperate attempt at rehabilitation: the only moment in which he regained his dignity. Indeed, he passively accepted the label of being the man who, because of “mental problems”, compromised family honour and had to resign himself to a life chosen by his brothers. Yet he wished to reiterate that these were not his decisions nor his choices, partially distancing himself from the image of ineptitude attributed to him. Even so, his protest will remain confined to the researcher's recorder, and the dialogue with his brothers will not come to pass.

Bibliographical references

Ahmad, I. (1978). *Caste and Social Stratification among Muslims in India*. Manohar.

Ahmed, S. (2009). *Bangladesh: Past and Present*. A.P.H. Publishing Corporation.

Ali, T. (1971). Pakistan dal 1947 al Bangla-Desh : lotte popolari e crisi del regime militare. Mazzotta.

Anthias, F. (2008). Thinking through the lens of translocational positionality. An intersectionality frame for understanding identity and belonging. *Translocations*, 4(1), 5-20. DOI: 10.3224/zqf.v14i1-2.21324

Apitzsch, U. & Siouti, I. (2014). Transnational Biographies. *Zeitschrift für Qualitative Forschung*, 15(1), 11-23. DOI: 10.1002/psp.318

Black, R. & King, R. (2004). Editorial introduction: migration, return and development in West Africa. *Population, Space and Place*, 10(2), 75-83.

Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Droz.

Bourdieu P. (1994). *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*. Éditions du Seuil.

Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Éditions du Seuil.

Cavatorta, G. (2017). *Tornare è tuo dovere: Etnografia, genere e capitali in Senegal*. CISU.

Cerase, F. P. (1971). *L'emigrazione di ritorno: Innovazione o reazione?*. Istituto Gini.

Chanda, N. R. (1973). Il Bangladesh a un anno dalla sua liberazione. *Monthly Review. Edizione Italiana*, VI, (4), 5-17.

Chossudovsky, M. (2003). *The Globalization of Poverty and the New World Order*. Global Outlook.

Crenshaw, K.W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.

Della Puppa, F. (2014). *Uomini in movimento: Il lavoro della maschilità tra Bangladesh e Italia*. Rosenberg & Sellier.

Della Puppa, F. & King, R. (2018). The New “Twice Migrants”: Motivations, Experiences and Disillusionments of Italian-Bangladeshis Relocating to London. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 45(11), 1936-1952.

Denzin, N.K. (1989). *Interpretive biography*. Sage.

De Silva, W. I. (2005). Family Transition in South Asia. Provision of Social Services and Social Protection. *Asia-Pacific Population Journal*, 20(2), 3-9

Gardner, K. (1995). *Global Migrants, Local Lives: Migration and Transformation in Rural Bangladesh*. Oxford, Oxford University Press.

Gardner, K. (2010). Transnazionalismo e trasformazioni dall'“estero” dell'idea di “casa” nel Sylhet, Bangladesh. *Mondi Migranti*, 3(5), 7-22.

Hirschon, R. (1984). *Women and Property. Women as Property*. Croom Helm.

Hirvonen, K. & Lilleør, H.B. (2014). Internal return migration in rural Tanzania. *World Development*, 70(c), 186-202.

Jacques, K. (2000). *Bangladesh, India and Pakistan: International Relations and Regional Tensions in South Asia*. Basingstoke.

Lecadet, C. (2012). Expulsions et prises de parole au Mali: quand le politique se récrie en ses marges. Le sujet dans la Cité. *Revue internationale de recherche biographique*, 1, 113-127.

- Lutz, H. (2016). Intersectionality's amazing journey: toleration, adaptation and appropriation. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 57(3), 421-437.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Muhammad, A. (2007). *Development Or Destruction?: Essays on Global Hegemony, Corporate Grabbing and Bangladesh*. Shrabon Prokashani.
- Ndione, B. & Lombard, J. (2004). Diagnostic des projets de réinsertion économique des migrants de retour: étude de cas au Mali (Bamako, Kayes). *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 20(1), 169-195.
- Priori, A. (2012). *Romer Probashira: Reti sociali e itinerari transnazionali bangladesi a Roma*. Meti.
- Pugliese, E. (2006). *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*. Il Mulino.
- Sayad, A. (1999). *La double absence: Des illusions aux souffrances de l'immigré*. Éditions du Seuil.
- Simmel, G. (1908) *Soziologie*. Duncker & Humblot.
- Sisson R. & Rose, L. E. (1990). *War and secession Pakistan, India and the creation of Bangladesh*. University of California Press.
- Van Schendel, W. (2009). *A History of Bangladesh*. Cambridge University Press.
- Wallerstein, I. (1979). *The Capitalist World-Economy*. Cambridge University Press.
- Werbner, P. (1990). *The migration process? Capital, gifts and offerings among British Pakistanis*. Berg.

Citado. Della Puppa, Francesco (2026) "The Victory of Defeat. Migration as an Intra-Familial Device of Redemption" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones Sociedad - RELACES, N°51. Año 18. Agosto - Noviembre 2026. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 90-102. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/836>.

Plazos. Recibido: 19/12/2025. Aceptado: 06/05/2026.

Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°51. Año 18. Agosto - Noviembre 2026. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 103-106.

Consumir y sentir en el siglo XXI: Estrategias y gestiones de lo cotidiano

Reseña del libro: Dettano, A. y Chahbenderian, F. (Comps.). (2026). *Consumos, ensambles e itinerarios por armar*. Ediciones CICCUS.

Carrizo María Ailén
Universidad de Buenos Aires
carrizomariaailen@gmail.com

El estudio del consumo en las ciencias sociales contemporáneas permite comprenderlo no como una práctica meramente racional orientada a la utilidad, sino como una experiencia social compleja atravesada por dimensiones económicas, culturales, políticas y afectivas, vinculada a los modos de producción, las transformaciones del trabajo, el accionar estatal y las sensibilidades que organizan la experiencia social.

En esta línea, *"Consumos, ensambles e itinerarios por armar"* (2026), compilado por Andrea Dettano y Florencia Chahbenderian, ofrece una mirada crítica y situada sobre las múltiples formas que adquiere el consumo en las sociedades contemporáneas. A través de ocho capítulos, el libro recorre distintas aristas del consumo contemporáneo en diversos contextos socioespaciales, mostrando cómo familias e individuos despliegan tácticas materiales y emocionales frente a la escasez, las compras cotidianas, la financiarización y las tensiones respecto al consumo sustentable.

El recorrido inicia con un prólogo en formato de entrevista al Dr. Adrián Scribano donde se establecen coordenadas epistemológicas de la obra. Allí, el autor propone comprender el consumo como una práctica compleja que articula dimensiones sociales y subjetivas. En este marco, retoma las cinco facetas de la persona social (individuo, actor, agente, sujeto y autor) para mostrar cómo las prácticas de consumo varían según la posición de los sujetos en la estructura social.

Desde esta perspectiva, el consumo aparece ligado a los deseos, las sensibilidades y las experiencias corporales que atraviesan la vida cotidiana. Scribano sostiene que el capitalismo contemporáneo no solo produce objetos, sino también subjetividades, ya que los sujetos deben adaptarse a las formas de vida, consumo y deseo que el sistema organiza. Así, consumir deja de ser una práctica meramente racional para volverse una experiencia afectiva atravesada por promesas de bienestar y pertenencia, donde el crédito funciona como mediación entre deseo y acceso, operando como maquinaria pedagógica y seductora que organiza sensibilidades y orienta prácticas de consumo hacia una gratificación inmediata.

Finalmente, el autor problematiza el papel de las tecnologías y mediaciones contemporáneas en la producción de sensibilidades y deseos. A través de algoritmos, pantallas y estímulos permanentes, enfatiza el carácter pedagógico del capitalismo como una dimensión transversal de las prácticas de consumo contemporáneas.

En sintonía con este anclaje teórico, la introducción de Dettano y Chahbenderian traza un mapa de las prácticas de consumo en contextos atravesados por la inflación, la pobreza, la mercantilización creciente, disponibilidad de recursos y los conflictos medioambientales. Las autoras señalan que las elecciones individuales están condicionadas por el mundo social, obligando a desplegar estrategias cotidianas para gestionar la escasez. Así, el consumo deja de aparecer como una

práctica aislada para revelarse como una experiencia atravesada por desigualdades y formas diferenciales de habitar la vida cotidiana.

El primer capítulo, “Retratos de la caída: consumos e inflación en La Matanza (2023-2024)”, de De Sena, Dettano y Chahbenderian, analiza las prácticas de consumo en La Matanza, marcada por su heterogeneidad, donde conviven distintos niveles de informalidad, pobreza y precariedad. A partir de encuestas, las autoras muestran cómo la inflación sostenida reorganiza las compras cotidianas mediante recortes, sustituciones y búsqueda de alternativas de financiamiento o segundas marcas. En contextos de inflación elevada y persistente, el consumo funciona como un espejo de la estructuración social. Se destaca la dimensión emocional de esta “caída” del poder adquisitivo, expresada en sentimientos de tristeza, enojo e impotencia frente a la sensación persistente de que “no alcanza”, configurando lo que las autoras denominan “pasiones tristes”, atravesadas por la incertidumbre. Frente a ello, emergen estrategias de endeudamiento, trueque e intercambio que buscan extender los ingresos y sostener la reproducción de la vida. Si bien el estudio se apoya en datos cuantitativos, deja abierta la posibilidad de profundizar en las dimensiones emocionales y sensibles que atraviesan la experiencia del consumo en contextos inflacionarios.

Esta lógica, signada por la inestabilidad, puede verse en el segundo capítulo, “Gestión del presupuesto familiar y consumo en contextos de financiarización en Brasil”, de Leite, analiza la administración del dinero doméstico en un contexto de creciente financiarización de la vida cotidiana. A partir de un enfoque que articula sociología económica y de las emociones, la autora muestra que dicha gestión excede el cálculo racional, e involucra moralidades, afectos, vínculos familiares y estrategias de supervivencia atravesadas por precariedad e incertidumbre. Frente a discursos neoliberales que presentan la “educación financiera” como solución individual, Leite evidencia las tensiones entre estos mandatos y las condiciones materiales de los hogares de clases medias y bajas brasileñas. En este marco, las familias despliegan estrategias de “maximización del valor” que combinan recortes, endeudamiento, redes de ayuda y negociaciones cotidianas para sostener la reproducción de la vida.

En torno a la financiarización, el tercer capítulo, “Consumidores endeudados, calculadores y amenazados: el impacto de la deuda en la producción de subjetividades en el Chile financiarizado”, de Marambio-Tapia, profundiza el vínculo entre deuda, consumo y subjetividades neoliberales. A partir de

entrevistas a hogares de ingresos bajos y medios-bajos en Chile, el autor muestra cómo el crédito deja de ser un instrumento financiero para convertirse en una condición de acceso a una “vida digna”. La deuda doméstica aparece como mecanismo central del capitalismo financiarizado, que organiza consumos, aspiraciones y formas de subjetivación. Vinculado a las transformaciones neoliberales en Chile, este proceso consolida la figura de la “persona endeudada”, en la que las prácticas crediticias responden no solo a decisiones económicas, sino también a búsquedas de reconocimiento, estabilidad y pertenencia. El crédito opera simultáneamente como posibilidad y amenaza: permite sostener la vida cotidiana y acercarse a ideales de bienestar bajo la presión del sobreendeudamiento. En este sentido, los sujetos negocian moral y afectivamente sus vínculos con el crédito, desplegando estrategias para habitar el capitalismo financiarizado.

En una dimensión más histórica e identitaria sobre el dinero y el consumo, el cuarto capítulo “Pluralidad monetaria y prácticas de consumo. El caso de un grupo de docentes de la provincia de Buenos Aires durante la crisis de 2001”, de Maeso, analiza la circulación del *patacón* (bono o “cuasimonedas” emitida durante la crisis de 2001) en la vida cotidiana de docentes bonaerenses. A partir de un estudio cualitativo, la autora muestra cómo el dinero no constituye únicamente un medio de intercambio neutral, sino un objeto cargado de significados morales, afectivos y simbólicos que habilitan o restringen consumos y posiciones sociales. En este sentido, el caso evidencia cómo el tipo de moneda no solo condiciona el acceso al consumo material, sino también el estatus y el capital simbólico asociado a determinados consumos y proyectos de vida. Resulta interesante cómo reconstruye las estrategias desplegadas por los y las docentes para sostener su capacidad de compra mediante redes de intercambio, reorganización de gastos y formas cotidianas de adaptación frente a la incertidumbre, que permiten sostener la vida en contextos de crisis estructural.

El quinto capítulo desplaza la mirada hacia las estructuras que organizan el acceso a los alimentos. En “Supermercados en Argentina: soluciones alimentarias incompletas en el siglo XXI”, de Boragnio, Cévalo Boro y Blacha, analizan el papel de los supermercados en la configuración de los patrones alimentarios y las desigualdades nutricionales, entendiéndolos como tecnologías sociales que moldean consumos, gustos y formas de acceso a la alimentación. Los autores reconstruyen el proceso histórico de expansión del supermercadismo en

Argentina, desde su consolidación junto al avance de la agricultura industrializada y las reformas neoliberales, hasta su actual centralidad en el sistema alimentario. Desde esta perspectiva, los patrones alimentarios no responden solo a elecciones individuales, sino a transformaciones estructurales vinculadas a los agronegocios y a estrategias comerciales orientadas al consumo masivo. Así, los supermercados aparecen como espacios de acceso al consumo, pero también como actores que profundizan desigualdades al privilegiar alimentos ultraprocesados y de bajo costo. Asimismo, el artículo muestra su articulación con políticas públicas alimentarias, consolidándolos como intermediarios entre el Estado, la industria alimentaria y los sectores populares.

El sexto capítulo, en “Delinear lo humano: un análisis discursivo de los enunciados e imágenes en torno a la personificación de marcas”, de Arenas, profundiza en el papel del *branding* en la producción contemporánea de subjetividades. A partir de entrevistas a profesionales del sector en Reino Unido y del análisis de campañas publicitarias, el autor muestra cómo las marcas dejan de presentarse como productos para construirse como “personalidades” capaces de generar vínculos afectivos con los consumidores. El artículo muestra cómo las emociones son instrumentalizadas por las estrategias de marketing: las marcas buscan convertirse en “amigos/compañeros”, o extensiones identitarias de quienes consumen. A través del *branding*, articulan imágenes, relatos y experiencias que conectan con deseos, inseguridades y aspiraciones, ligando el consumo a la búsqueda de autenticidad. Arenas analiza campañas como las de Apple y Dove para mostrar cómo las marcas movilizan sensibilidades y valores culturales con el objetivo de producir identificación afectiva. En este sentido, dialoga con perspectivas críticas que entienden al capitalismo contemporáneo como productor de sensibilidades y formas de percibir lo humano.

En sintonía con estas formas de moralización del consumo, el séptimo capítulo “Sacrificio y culpabilidad en el consumo sostenible: una exploración cualitativa”, de Barbeta-Viñas, analiza el papel de la culpa en las prácticas de consumo sostenible. A partir de entrevistas a grupos de discusión de sectores medios y medios-altos de España, el autor muestra cómo el consumo sostenible no se construye únicamente desde decisiones racionales e informadas, sino también desde emociones, tensiones morales y búsquedas identitarias. El consumo “responsable”

aparece atravesado por ideales de coherencia ética, sacrificio y autocontrol. Además, identifica en algunos grupos cómo el consumo sostenible implica renuncias y contradicciones frente a estilos de vida difíciles de conciliar con los ideales socioambientales, generando distintos grados de culpa cuando las prácticas se alejan de ese horizonte moralizado, especialmente entre quienes adhieren a discursos ambientalistas, ya que el consumo sostenible funciona como espacio de construcción identitaria. Sin embargo, también recupera discursos que cuestionan que los cambios ambientales dependan exclusivamente de decisiones individuales de consumo, problematizando los límites de una sostenibilidad basada en la culpa y la responsabilidad individualizada.

Finalmente, el recorrido termina con el capítulo ocho, “Ciudadanía ambiental y prácticas de consumo sustentable en las Instituciones de Educación Superior de Sonora, México: avances, retos y oportunidades” a partir del trabajo de Romero Valenzuela y Camarena Gómez. Las autoras analizan cómo las universidades funcionan como espacios de socialización donde se transmiten hábitos, valores y comportamientos vinculados al consumo cotidiano. El artículo sostiene que el consumo es una práctica atravesada por normas culturales, infraestructuras y dinámicas colectivas. Así, elementos como campañas ambientales, señalizaciones o contenedores de reciclaje influyen en la producción de prácticas sostenibles y en la relación de los estudiantes con el ambiente. A partir del análisis de universidades de Sonora, las autoras muestran que las instituciones incorporan contenidos y programas orientados al consumo sustentable y la responsabilidad ambiental. Sin embargo, también señalan límites: muchas iniciativas permanecen centradas en acciones puntuales que no siempre cuestionan las estructuras más amplias de producción y consumo. En este sentido, el trabajo destaca la importancia de promover espacios educativos que impulsen no solo conductas “responsables”, sino también una reflexión crítica sobre las dinámicas del consumo contemporáneo.

En conclusión, *Consumos, ensambles e itinerarios por armar* no solo ofrece un diagnóstico actualizado sobre las prácticas de consumo contemporáneo, sino que constituye una herramienta teórica fundamental para la sociología al descentrar al consumo de las lecturas puramente mercantiles y situarlo en el centro de las disputas en la vida cotidiana. La obra invita a reflexionar sobre cómo la precariedad, el deseo y la financiarización se amalgaman en la producción de subjetividades y sensibilidades.

En un sistema que interpela constantemente a los sujetos a través del crédito, la publicidad, las pantallas o los precios cambiantes, el consumo aparece como una trama donde se entrelazan economía, afectos, cuerpos y experiencia social. Comprenderlo implica atender a esos hilos invisibles que modelan deseos, organizan sensibilidades y sostienen (no sin tensiones) nuestra cotidianidad.

Referencias bibliográficas

Dettano, A. y Chahbenderian, F. (Comps.). (2026).
Consumos, ensambles e itinerarios por armar.
Ediciones CICCUS.

Citado. Carrizo María Ailén (2025) "Consumir y sentir en el siglo XXI: Estrategias y gestiones de lo cotidiano" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°51. Año 18. Agosto - Noviembre 2026. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 103-106. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/824>

Plazos. Recibido: 18/03/2026. Aceptado: 28/05/2026.

Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°51. Año 18. Agosto - Noviembre 2026. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 107-108.

¿Cuáles son las sensibilidades del siglo XXI? Una reseña del libro *Política de las sensibilidades en una perspectiva global*

Reseña del libro: Scribano, A. (Ed.) (2026). *Politics of Sensibilities in Global Perspective*. Routledge

Camilo Agustín Martínez
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG-UBA), Argentina.
camilofuegos@hotmail.com

Los tiempos en los que vivimos están marcados por cambios acelerados y grandes avances tecnológicos que impactan en nuestra vida cotidiana, por lo que es fundamental comprender cómo estos procesos moldean nuestra sensibilidad. Cuando uno lee el libro “Política de las sensibilidades en una perspectiva global”, editado por el Dr. Adrián Scribano y publicado en el 2026 por la editorial Routledge, uno puede rescatar las ecologías emocionales como la lógica para comprender la estructuración de la sociedad.

El libro es una contribución interdisciplinaria de investigadores de América Latina y Europa. Parte de la premisa de que no existe un dualismo entre la razón y las emociones (Damasio, 1999; Scribano, 2021). Las sensibilidades y las emociones actúan como un mapa que nos permite analizar y evaluar la realidad, porque nos implican (Heller, 2004), además de que expresan el reconocimiento entre los individuos y su contexto, y se experimentan a través de la interacción social, ya que son relacionales (James, 1985). Pero, así como nuestros deseos, emociones y sensaciones sirven para guiarnos, también sirven para regularnos (Scribano, 2013). Esto nos lleva al concepto de la política de las sensibilidades, uno de los conceptos más significativos del libro, que puede definirse como un “conjunto de prácticas sociales cognitivo-afectivas orientadas a la producción, gestión y reproducción de horizontes de acción, disposición y cognición” (Scribano, 2017, p. 244).

Los capítulos del libro abordan una gran variedad de temas, teniendo un hilo común que es la aceleración de la vida cotidiana, la digitalización, los conflictos de polarización política y afectiva, tanto dentro de los países como entre ellos, y el declive de las instituciones, entre otros. Estos procesos toman como epicentro a la ciudad, donde la mayoría de las personas viven, trabajan, consumen, disfrutan y protestan; por lo que es un espacio donde los deseos y los conflictos se hacen visibles.

Entre los temas que se abordan podemos destacar el trabajo y el consumo. Por un lado, en lo que respecta a la organización del trabajo se observa el aumento constante y creciente de la precariedad laboral y sus respectivos efectos que conducen al agotamiento físico y mental; así como las sensibilidades de los trabajadores respecto al futuro, lo que uno podría esperar (Sennet, 2000; Bauman, 2000; Castel, 1997). Por otro lado, son pertinentes las reflexiones sobre el papel de las emociones en términos de afecto en una sociedad de consumo, en la búsqueda de crear experiencias intensas, un estado de placer constante garantizado solo a través del consumo. Lo cual se encuentra potenciado con la digitalización de la vida cotidiana, la gestión de las plataformas y el marketing que hay detrás de ellas. Además, el consumo es más que un simple acto económico, es una experiencia que valida o crea identidades de individuos y grupos, su sentido de pertenencia y su estatus (Bourdieu 2010).

También, se exploran y profundizan debates sobre la crisis de la comensalidad, que socaba las costumbres del comer en familia; la crisis ecológica y su vínculo con el modo de producción capitalista basado en la explotación; sobre instituciones como la educación y la sanidad, el Estado, y su papel a la hora de moldear formas de pensar y actuar que delimitan a los grupos según la lógica inclusión/exclusión. Vale la pena tomar nota de la reflexión en torno al papel del sector público y a como sus políticas sociales no solo configuran e influyen en las condiciones de vida, sino que también construyen ecologías emocionales.

Aunque estos y otros temas tratados se abordan tomando aspectos relacionados con la clase, el género, el grupo étnico y la generación a la hora de considerar cómo los sujetos experimentan estos procesos en el contexto de sus biografías. Creo que resulta estimulante considerar esas diferencias para preguntarnos sobre ¿cuáles son nuestras cicatrices? Cicatrices de acontecimientos y procesos, que son marcas del tiempo y recuerdos en el presente que reflejan nuestras sensibilidades.

Para concluir, creo que es loable todo intento por comprender y explicar el contexto en el que vivimos, así como la búsqueda por imaginar nuevos futuros, porque, como señaló Bloch, la esperanza no se limita al aquí y ahora, sino que es, sobre todo, conciencia del futuro (Bloch, 1954). Por lo tanto, y tal como señala el libro, el poner la lupa sobre sensibilidades en este siglo nos puede ayudar a comprender cómo los sujetos producen o reproducen nuevas relaciones, estructuras y prácticas.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y los nuevos pobres*. Gedisa.
- Bloch, E. (1954). *El principio de esperanza*. Biblioteca de Filosofía Aguilar
- Bourdieu, P. (2010). *La distinción: una crítica social del juicio de gusto*. Siglo Veintiuno Editores.
- Castel, R. [1997 (1995)]. *La transformación de la cuestión social*. Paidós.
- Damasio, A. (1999). *El error de Descartes: emoción, razón y el cerebro humano*. Andrés Bello.
- Heller, A. (2004). *Una teoría de los sentimientos*. Fontamara.
- James, W. (1985). ¿Qué es una emoción? *Estudios de Psicología*, 6(21), 57-73.
- Scribano, A. (2013). *Teoría social, cuerpos y emociones*. Estudios Sociológicos Editora.
- Scribano, A. (2017). Amor y acción colectiva: una perspectiva desde las prácticas intersticiales en Argentina. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 74, 241-280.
- Scribano, A. (2021). Entre la amenaza y la empatía. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, N°37 (13), Pp. 4-8.
- Scribano, A. (Ed.) (2026). *Politics of Sensibilities in Global Perspective*. Routledge.
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter: Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama (Colección Argumentos).

Citado. Martínez, Camilo Agustín (2026) "¿Cuáles son las sensibilidades del siglo XXI? Una reseña del libro Política de las sensibilidades en una perspectiva global" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°51. Año 18. Agosto - Noviembre 2026. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 107-108. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/837>

Plazos. Recibido: 08/04/2026. Aceptado: 10/06/2026.

Novedad editorial: Nuevo Número Onteaiken: Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva



Disponible en: <https://onteaiken.com.ar/boletin-n-41>

Novedad editorial: Nuevo Número Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social



Disponible en: <https://relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/index>

Documento de Trabajo del CIES: Políticas de las sensibilidades: experiencias emocionales en personas en situación de pobreza



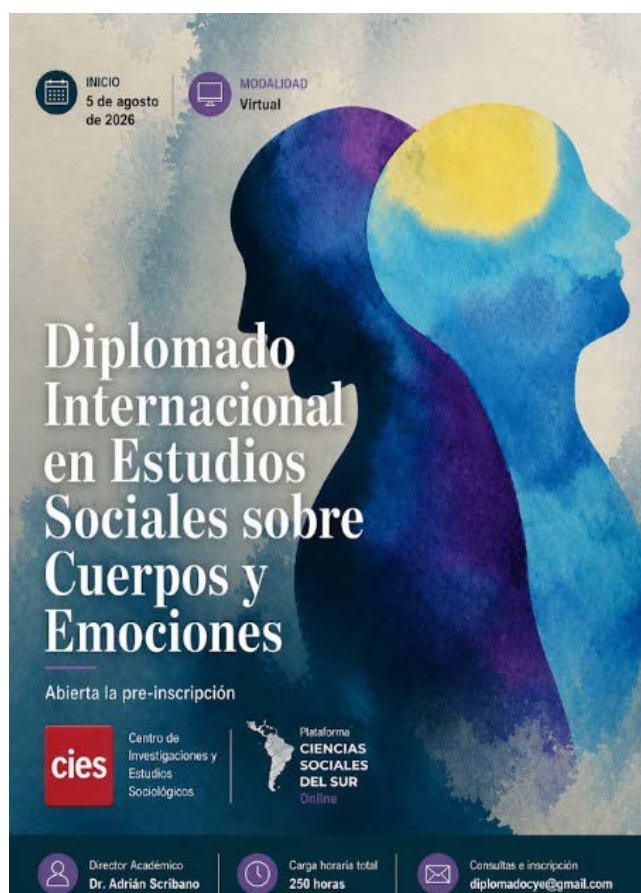
Disponible en: <https://estudiosociologicos.org/portal/politicas-de-las-sensibilidades/>

II Encuentro Internacional sobre la Cuestión Social en el Siglo XXI: “Emociones, territorios y mundos digitales en debate”



Envío de resúmenes: <https://forms.gle/jnLstFX6QyBaVjot9>

Diplomado Internacional en Estudios Sociales sobre Cuerpos y Emociones - 2026



Consultas e inscripción: diplomadocye@gmail.com

XIII Jornadas de Jóvenes Investigadorxs: “25 años construyendo conocimiento, memoria y soberanía”



Más información: <https://jornadasjovenesiigg.sociales.uba.ar/>