



RBSE - v.15, n. 43 – Abril 2016 - ISSN 1676-8965

Sumário

Artigos	9
Fotografia e sociedade: representações sociais sobre a fotografia mortuária em João Pessoa-PB.....	11
<i>Mauro Guilherme Pinheiro Koury</i>	
“Aquí vivió y fue secuestrado”: afecto y política en las baldosas de la memoria de Buenos Aires, Argentina	27
<i>Diego Benegas Loyo</i>	
Un acercamiento a los sentimientos del y sobre el movimiento por Ayotzinapa (México).....	43
<i>Anna María Fernández Poncela</i>	
Matrizes da violência e do sofrimento na formação social do Brasil contemporâneo: uma revisão crítica da obra O Povo Brasileiro de Darcy Ribeiro	63
<i>Julie Hanna de Souza Cruz e Costa; Marcos de Araújo Silva</i>	
Por que as pessoas trocam bens, estabelecendo laços de reciprocidade, expectativas, exigências morais e afetivas? Uma leitura do consumo através da Antropologia das Emoções	77
<i>Raoni Borges Barbosa</i>	
Economia moral, agência criativa? Uma etnografia dos códigos de conduta dos comerciantes do camelódromo de Porto Alegre/RS	95
<i>Andressa Nunes Soilo</i>	
Dossiê: Mosaico de estancias. Cuerpos en trance, cautivos y en movimiento	105
Dossier: Mosaico de estancias: Cuerpos en trance, cautivos y en movimiento - Presentación.....	107
<i>Maya Aguiluz-Ibargüen</i>	
Morir y matar. Tensiones macro-sociales articuladas alrededor del suicidio como facto social	111
<i>Javier Gil-Gimeno</i>	
Somatización colectiva y conflicto intercultural en un internado escolar en Chalco, Estado de México .	125
<i>Maira Arriagada</i>	
Narrar el cuerpo migrante: hacia una biografía colectiva de la inmigración boliviana en São Paulo	141

Yolloxochitl Mancillas-López

Sobre la fotografía "Cuerpo binario" y su efecto de representación en una marcha pública (Ciudad de México, 25 de junio de 2011)..... 157

María Luisa Gámez-Tolentino

Persiguiendo la *bailarina* vestido de bailarín. Apuntes de un aprendiz de danza contemporánea..... 169

Pablo Hoyos-González

Contrastar los medios: Memoria y compasión en el lenguaje de dos paisajes representados de México y Colombia 184

Maya Aguiluz-Ibargüen

Resenhas 204

Resenha do Livro *Quebra de Confiança e Conflito entre iguais: Cultura Emotiva e Moralidade em um bairro popular*, de Mauro Guilherme Pinheiro Koury..... 206

Raoni Borges Barbosa

Resumos 212

Sobre os autores..... 228

*A RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção -
Completa 15 anos*

EDITOR E CONSELHO EDITORIAL
<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>
RBSE - ISSN 1676-8965

. EDITOR: Mauro Guilherme Pinheiro Koury
 rbse@cchla.ufpb.br

. CONSELHO EDITORIAL .

Adrián Scribano (UBA/CONICET - Argentina)	Bela Feldman Bianco (UNICAMP)	Luiz Fernando D. Duarte (UFRJ)	Regina Novaes (UFRJ)
Alain Caillé (Université Paris X/ M.A.U.S.S.)	Cornelia Eckert (UFRGS)	Marcela Zamboni (UFPB)	Ruben George Oliven (UFRGS)
Alda Motta (UFBA)	Danielle Rocha Pitta (UFPE)	Maria Arminda do Nas- cimento Arruda (USP)	Simone Brito (UFPB)
Alexandre Werneck (UFRJ)	Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (UFC)	Mariza Corrêa (UNICAMP)	Thomas Scheff (University of Cali- fornia -USA)
Anderson Moebus Retondar (UFPB)	Evelyn Lindner (University of Oslo - Noruega)	Myriam Lyns de Barros (UFRJ)	Vera da Silva Telles (USP)

Expediente

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

RBSE ISSN 1676-8965

Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

A **RBSE** - *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* é uma revista acadêmica do **GREM** - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. Tem por objetivo debater as questões de subjetividade e da categoria emoção nas Ciências Sociais contemporâneas.

The **RBSE** - *Brazilian Journal of Sociology of Emotion* is an academic magazine of the **GREM** - Group of Research in Anthropology and Sociology of Emotions. It has for objective to debate the questions of subjectivity and the category emotions in Social Sciences contemporaries.

Secretária RBSE. *Letícia Knutt*

E-Mail: rbse@cchla.ufpb.br

O **GREM** é um Grupo de Pesquisa vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba.

GREM is a Research Group at Department of Social Science, Federal University of Paraíba, Brazil.

Endereço / Address:

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção
[Aos cuidados do Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury]
GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções
Departamento de Ciências Sociais/CCHLA/UFPB
CCHLA / UFPB – Bloco V – Campus I – Cidade Universitária
CEP 58 051-970 · João Pessoa · PB · Brasil

Ou, preferencialmente, através do e-mail: rbse@cchla.ufpb.br

Or, preferentially, by e-mail: rbse@cchla.ufpb.br

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/ GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções / Departamento de Ciências Sociais /CCHLA/ Universidade Federal da Paraíba – v. 15, n. 43, Abril de 2016.

João Pessoa – GREM, 2016.

(v.1, n.1 – abril/Julho de 2002) - Revista Quadrimestral ISSN
1676-8965

Antropologia – 2. Sociologia – 3. Antropologia das Emoções – 4.
Sociologia das Emoções – Periódicos – I. GREM – Grupo de Pesquisa
em Antropologia e Sociologia das Emoções. Universidade Federal da
Paraíba

BC-UFPB
CDU 301
CDU 572

Artigos

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. "Fotografia e sociedade: representações sociais sobre a fotografia mortuária em João Pessoa-PB". RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 15, n. 43, p. 11-25, abril de 2016. ISSN: 1676-8965. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Fotografia e sociedade: representações sociais sobre a fotografia mortuária em João Pessoa-PB

Photography and society: social representations on the mortuary photography in João Pessoa-PB

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido em: 25.11.2015

Aceito em: 20.12.2015

A fotografia mortuária entrou como um adendo no rol de perguntas de um questionário padronizado onde se inquiriu residentes das 27 capitais de estados brasileiros sobre o comportamento perante o luto, a morte e o morrer no Brasil contemporâneo. As perguntas relacionadas com a questão do “retrato dos mortos”, - utilizando aqui uma categoria êmica aparecida nas respostas ao questionário, - buscava satisfazer uma curiosidade de outra linha de pesquisa coordenada pelo autor, sobre antropologia e sociologia da imagem, o GREI – Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem. A curiosidade residia em como os entrevistados das 27 capitais brasileiras sobre o comportamento e as etiquetas do luto contemporâneo responderiam a questão do uso da fotografia mortuária no final do século XX e início do XXI.

Cinquenta informantes da cidade de João Pessoa, capital do estado da Paraíba, responderam a questão sobre se fotografavam os seus mortos. Eles fizeram parte de uma amostra de 1304 indivíduos habitantes das 27 capitais de estados brasileiros entrevistados, - durante os anos de 1997 a 2001, - para uma pesquisa sobre o comportamento

urbano brasileiro em relação ao luto e ao morrer, intitulada *Luto e sociedade no Brasil*, e desenvolvida pelo GREM - Grupo de Estudo e Pesquisa em Sociologia da Emoção da Universidade Federal da Paraíba sob a coordenação do autor¹.

Apenas uma parcela dos entrevistados afirmou o seu uso no Brasil, 271 informantes no total de 1304, ou seja, 20,78% do conjunto da amostra. A cidade de João Pessoa, especificamente, teve o percentual de 24% de entrevistados, no total de 50 respondentes, que disseram ter o costume de fotografar os seus mortos ficando, portanto, na média percentual do conjunto de cidades pesquisadas.

Uma das surpresas da pesquisa foi o de revelar que, dentro de um quadro geral de expectativas sobre etiquetas sociais, o Brasil urbano se apresentava bastante uniforme. Pensava-se, como hipótese inicial de trabalho, que quanto maior a cidade menor seria o hábito da fotografia mortuária. O que se deu, contudo, foi um equilíbrio de respostas en-

¹Para os resultados desta pesquisa maior, ver, KOURY (2003; 2014). Sobre a questão das respostas dos entrevistados em relação à fotografia mortuária, ver, KOURY (2001; 2006).

tre as diversas capitais pesquisadas, com uma média percentual, por cidade, de 18 a 25% de afirmações sobre o hábito de fotografar os entes queridos mortos, sobre uma média nacional de 20,78%.

O que é fotografia mortuária?

Antes de aprofundar a questão da quase unidade de etiquetas sociais presentes no comportamento do brasileiro médio contemporâneo, cabe aqui responder a questão inicial do que é fotografia mortuária. Por fotografia mortuária se está entendendo o registro fotográfico que tem por função preservar o corpo morto de um ente querido para a posteridade, na hora final de despedida, antes do sepultamento. Ela faz parte assim de um conjunto fotográfico, de cunho privado e íntimo, que se convencionou chamar de *retratos ou álbuns de família*.

Nestes álbuns ou coleções de retratos estão fixados momentos considerados importantes no cotidiano familiar e que, de alguma forma, representa uma passagem ou um estágio característico na vida da família e dos seus entes. Nascimentos, aniversários, formaturas, casamentos e mortes, entre outras datas significativas para cada família específica, fazem parte quase sempre dessas coleções.

Os álbuns produzem assim um perfil da família retratada. Tornam-se uma espécie de testemunho ou memória selecionada do que se quer mostrar e conservar para a posteridade. Momentos felizes e momentos tristes são registrados na tentativa de conservar e lembrar os laços de intimidade e os laços sociais da família para si e para a sociedade em geral.

No século XIX, no início da fotografia enquanto retratos de família, o

registro fotográfico ficava restrito aos membros de famílias abastadas pelo alto custo da fotografia. Com a entrada do século XX, e com o passar de suas décadas, a fotografia se torna mais barata e o seu uso se alastra por todos os segmentos sociais. Dá-se uma espécie de democratização do uso da fotografia, com o acesso possível a todo e qualquer cidadão.

A fotografia no correr do século XX, principalmente, começa a fazer parte da vida do cidadão comum, tanto na vida pública, - como uma prova da existência e da confirmação de um sujeito específico, como registros documentais que vão desde a cédula de identidade até os registros policial, até celebrações de conquistas públicas individuais e de grupos, como conquistas de graus escolares e outros - quanto na vida privada. No privado, ela vai se assentar como uma espécie de fixação de laços de parentesco ou mesmo de um tipo de eternização sentimental e afetiva da rede familiar e pessoal.

Na Paraíba, no Brasil como um todo e na cidade de João Pessoa, aqui, especificamente, a fotografia mortuária surge logo após o aparecimento da fotografia como arte e como técnica de registro e fixação de um presente passado específico. Sua popularização, contudo vai acontecer entre os anos de 1920 e 1950, quando é utilizada por várias camadas da população.

Deve-se, contudo, distinguir a fotografia mortuária de outro objeto comum à esfera social da morte conhecidos pelo nome êmico de *santinhos*, isto é, dos cartões distribuídos logo após a missa de sétimo dia. Estes últimos, que se tornaram populares no decorrer dos anos de 1950 e são comuns até o

presente, podem vir acompanhados de fotografia dos entes mortos ou não.

Quando acompanhados de fotografias, os retratos nele impressos apresentam sempre a pessoa em vida. Escolhe-se, geralmente, a foto que melhor represente a pessoa em vida, em sua melhor *performance*, de acordo com os familiares, para ilustrar os santinhos. Busca-se celebrar a pessoa em vida, e o que ela representou, e não a morte.

A fotografia mortuária, de modo diferente, representa a pessoa no ato da morte. É a morte que é registrada. É a ação do morrer que é buscado fixar como forma de rememoração de um acontecimento singular no interior de uma família específica.

A pessoa morta, na cama ou em um sofá, já com suas vestes funerárias, é fotografada como se estivesse a dormir. Às vezes, a pessoa morta é colocada sentada em uma poltrona e fotografada na sala rodeada de parentes próximos [filhos, marido, esposa].

Muitas vezes, principalmente após o advento da democratização da fotografia e o registro passando, em grande parte, a ser realizado pelos próprios parentes, o morto é retratado no caixão adornado com flores, as mãos cruzadas com um terço ou uma cruz em oração. É fotografado sozinho ou acompanhado de parentes mais próximos.

Esses conjuntos fazem parte do cenário do registrar fotograficamente os mortos queridos. O *retrato do morto*, destarte, é *tirado* logo após a sua morte, antes e durante o velório, ou mesmo já no cemitério rodeado dos parentes, amigos e pessoas influentes da comunidade.

Em todos eles um rol de convenções indica a vida na morte. O registro da pessoa retratada morta, mas

como se estivesse viva, remete para uma continuidade da lembrança dos que ficam de uma morte tranquila do que se foi: retratada e representada nesse cenário de um *como se estivesse vivo*, agora, *eternamente* fixada na fotografia.

As fotografias mortuárias, além do morto, contudo, registram também o luto. A dor impressa no rigor das vestes e nas expressões dos que ficam. As fotos gravam, também, a importância do morto e de sua família, nas comunidades a que ele pertence, como uma indicação necessária da significação do morto para a comunidade e a sociedade em que vivia e continua a viver enquanto membro de uma família específica.

A rememoração dos mortos, através do ato fotográfico, assim, era, e ainda é, embora de forma mais tímida como se verá no decorrer deste artigo, um momento de representação do morto na família e na sociedade. O registro toma a forma, na maior parte das vezes, de uma representação da família do morto na sociedade, como um indicador da importância do seu morto ou da rede familiar onde ele se encontra inserido na estrutura societária de poder.

Com a democratização do uso da fotografia, e da fotografia mortuária em particular, a utilização do registro, cada vez mais, deixou de ser feito por profissionais da fotografia e passou a ser realizado pelos próprios membros da família. Por fotógrafos amadores. Nessa passagem, houve uma perda gradativa dos elementos simbólicos contidos na fotografia mortuária de até então. A democratização do registro fotográfico, assim, acompanha a mudança lenta nos costumes e na etiqueta da morte no país.

De certa forma, o barateamento do equipamento fotográfico, e a expansão da fotografia amadora segue grada-

tivamente o processo de urbanização do país e, embora os registros dos anos de 1950 ainda busquem perpetuar a memória do seu morto e a sua importância no seio da família e comunidade, ela quebra a etiqueta fotográfica que compunha artisticamente o morto como vivo. É a morte que é registrada: o morto no caixão, os parentes em torno do caixão onde se encontra o morto, os amigos no velório, a cerimônia do enterro.

As convenções simbólicas contidas nos registros profissionais cedem lugar ao registro *in loco* do corpo morto. Perdeu-se ou enevoaram-se em brumas as etiquetas ou os símbolos representativos da cultura emotiva religiosa que envolvia o cenário da fotografia mortuária, e o seu ar de representação, para em seu lugar aparecer o registro exclusivo da morte.

O corpo morto passa a ser registrado ainda como instrumento de memória, como algo que se quer reter, muito embora nessas *tomadas* amadoras não se prestem mais muita atenção aos conteúdos estéticos ou simbólicos que buscavam representar algo além do que o registro específico do morto. A fotografia mortuária nesse processo de democratização da fotografia procurava fixar os entes queridos mortos sem se importar com as convenções ritualísticas da dor e da morte, como nos cenários sociais e culturais que estetizaram as fotografias mortuárias nas primeiras décadas do século XX.

A Foto 1 demonstra essa nova encenação amadora da morte fotografada. A fotografia é um retrato cruamente expresso de um corpo morto. Sem enquadramento e sem estética fotográfica profissional, a foto revela uma cena da exposição de um corpo querido em um

velório, realizado na própria casa do morto e de seus familiares.



Foto 1 - Fotografia Mortuária, João Pessoa-PB, 2001
Fonte: Acervo GREI/UFPB

O importante, nesta foto, para que a fez e para os que a guardam é a lembrança da última cena do ente querido entre os vivos. Uma lembrança pessoal e íntima para os seus próximos, mas considerada de mau gosto e mórbida para a sociedade em geral.

A generalização do uso da câmera fotográfica nos anos de 1950 em diante, e o acesso amador à fotografia desse modo, se, por um lado, consolidou o instrumento técnico fotografia no seio da sociedade, por outro lado, quebrou o encantamento que envolvia todo o simbolismo ritualístico da construção fotográfica. Isso, porém, sem perder a sua eficácia de prova de acontecimento ou de existência do objeto retratado em um tempo e em um espaço singular determinado.

A fotografia parece assegurar, nesse caminho, cada vez mais, a noção de passado. De momentos significativos a serem guardados no registro de uma vida singular, ou de uma rede familiar ou de um coletivo específicos.

A ampliação do uso da fotografia por todas as camadas sociais, assim,

parece ter acompanhado o processo de mudança de costumes e modos de ação do homem comum e das etiquetas sociais. No caso da fotografia mortuária, a perda da aura ritualística que a envolvia foi se dando *pari passu* ao processo de expansão do uso da fotografia por amplos setores sociais.

A morte e o luto foram se tornando, cada vez mais, aspectos privados da vida e circunscritos ao elo familiar menor, a família nuclear. Esse processo teve implicação no abandono da frequência do hábito de retratar a morte entre os setores mais abastados e da classe média mais intelectualizada da sociedade. Estes passaram, em grande medida, a ver neste hábito um apelo mórbido individual ao morto e à morte, um sinônimo de inquietude e ansiedade em quem o pratica, uma doença, enfim. Essa nova visão, dos anos de 1970 em diante, especificamente, logo foi seguida pelas camadas médias e pelas camadas mais baixas.

A fotografia mortuária vista como sinônimo de morbidez por parte de quem a tira ou a conserva, assumiu assim uma conotação social negativa, e passou a ser eliminada, ou usada de forma velada e constrangida, da legião de costumes que norteiam a prática social. A prática de retratar os mortos começou a ser interpretada como um fenômeno de atraso e de incivilidade, no sentido que Norbert Elias dá ao termo civilização (1990).

Passou a ser considerada como hábito estranho e a dele se sentir enojado, já que a civilidade vinha imbuída da idéia de desapego e de secularização da morte, como modernidade. A fotografia mortuária e o seu hábito passou a ser visto e considerado, cada vez mais, entre os anos de 1980 e 1990, como um

aspecto doentio da personalidade individual de quem retinha o hábito, e que precisava ser tratado.

A representação e uso da fotografia mortuária em João Pessoa

A fotografia mortuária, assim, aparentemente, desaparece do rol de etiquetas social e do *bom tom* do homem contemporâneo civilizado brasileiro dos meados dos anos de 1970, e, principalmente, nos anos de 1980 e 1990, em diante. Destarte, não foi com qualquer surpresa que se atestou os quase 80% de respostas negativas à prática da fotografia mortuária, no levantamento realizado entre os habitantes urbanos dos 27 estados brasileiros, entre os anos de 1997 a 2001. E, no caso aqui trabalhado, aos quase 76% dos entrevistados da cidade de João Pessoa.

O que pareceu interessante ao pesquisador foi o conjunto de respostas sobre o *porquê não fotografavam os seus mortos*, bem mais interessante do que a resistência aparente dos quase 20% brasileiros, ou dos quase 24% de João Pessoa, que afirmaram a prática e o uso da fotografia mortuária. Este conjunto de respostas pode ajudar a traçar um perfil do comportamento urbano brasileiro e, aqui, especificamente João Pessoaense, sobre a morte e o morrer no final do século XX e início do XXI, bem como sobre o papel da fotografia na lapidação e direção desse contorno.

Porque não a fotografar os seus mortos

Perguntados sobre o porquê não fotografavam os seus entes queridos mortos, 42% dos entrevistados responderam que preferiam *lembrar a pessoa viva*, e 10% informaram que buscavam *evitar recordações da dor*, conforme pode ser visto na Tabela 1, abaixo. Nas duas categorias de respostas a morte e o

corpo morto parecem estar associados a algo que se quer ou se deve esquecer.

Tabela 1 - Porque Não Fotografa Os Seus Mortos

Porque Não Fotografa	N	%
Prefere lembrar a pessoa viva	21	42
Falta de interesse	07	14
Evitar recordações da dor	05	10
Desrespeito ao morto	03	06
Pavor só em pensar	02	04
Fotografa	12	24
Total	50	100

Fonte - Banco de Dados do GREM

No comportamento do homem moderno ocidental em relação à morte e ao morrer, a tendência atual, - de acordo com dados da pesquisa maior presentes em um trabalho anterior que discute o Brasil urbano sob a ótica do luto (KOURY, 2003), - é a de um sentimento de ambivalência. Nesse sentimento se misturam a solidão e a vergonha de se mostrar em dor.

A morte enquanto categoria de entendimento humano, assim, parece tender ao banimento de sua face social, em contraposição às categorias de técnica e de dominação. Para o homem moderno, desse modo, a morte passa a ser entendida, mais e mais, enquanto uma possibilidade a ser vencida, domada.

A sua não domesticação, nos dias atuais, é sentida em um misto de ansiedade de vencê-la e de aflição de ainda não tê-la domada. Dupla consternação repassada para o homem comum e para a cultura emocional moderna como vergonha de vir ser por ela (a morte), direta ou indiretamente, tocado.

A morte e o morrer passam a ser representados na, ou através da agilidade funcional das instituições atuais que com eles lidam profissionalmente. A medicina, a indústria funerária, a burocracia de registros de óbitos, as vias

por onde escorrem os corpos até o sepultamento, - tanto quanto as instituições que lidam com os que ficam e com o luto, - buscam tratar o ato da morte e o processo do morrer de forma a mais higiênica possível. De modo que venha a afetar o menos possível o cotidiano social e as relações entre os indivíduos envolvidos em uma rede de sociabilidade (ELIAS, 1989; KOURY, 2014).

O sentimento de ser tocado pela morte de alguém vira um sentimento envergonhado. A dor causada pelo óbito de um ente querido se torna, ao mesmo tempo, um sentimento profundo de ser amparado, e um sentimento interiorizado, indizível, ou de difícil expressão. Nesse processo ambivalente, o indivíduo enlutado busca esconder a dor pessoal, às vezes, até de si próprio, com medo de ser rejeitado e de contaminar o próximo com a sua aflição (KOURY, 1996; 2014).

O outro próximo, relacional, também não sabe como agir em relação ao indivíduo em dor. Encastelado em um universo pessoal discreto, não sabe como expressar seus sentimentos para os enlutados, para os que estão em dor, e se recolhe e se esconde daqueles que vivenciam uma perda. O que aumenta a solidão de ambos.

O sentimento de vergonha, o recolhimento e a estranheza à dor do outro, e, mesmo, de si mesmo enquanto sujeito enlutado, portanto, afastam os indivíduos uns dos outros, como se a emoção vivida e presenciada pudesse macular as relações sociais. Expulsa do social, assim, a emoção dolorida do luto parece satisfazer-se como intimidade, visto como universo interior, psicológico, individual. A emoção do luto deve ser vivida interiormente pelo indivíduo por ela tocado, como algo a ser experi-

mentado em solidão. As emoções, e particularmente, aqui, a emoção transbordada pela dor no processo de luto, não é da conta do social, inclusive, passa a ser negada socialmente como incômodo e contágio.

A dor do luto, destarte, se torna calada e, ao mesmo tempo, impulsiva em sua solidão. Age como um sentimento ambivalente e ambíguo que se quer expressar, se quer ter e obter do outro amparo a sua dor, mas que não se consegue ser vivido, a não ser como embaraço, e como uma ação envergonhada. Ambivalência que torna os indivíduos que a vivem, - como enlutados ou como relacionais - mudos e ansiosos em sua solidão.

A vivência da emoção luto, como um sentimento singular a-social, desequilibra os frágeis liames das redes relacionais de uma sociabilidade, e aprofunda o hiato entre o indivíduo social, os outros relacionais e a sociedade a que pertencem. A lembrança do outro vivo, ou o esquecimento da dor parecem, assim, pontuar a cultura emotiva contemporânea do brasileiro comum, e, particularmente, do habitante de João Pessoa, cidade aqui trabalhada.

Cultura emotiva referida expressa, de modo concomitante, de um lado, o receio da morte e a luta para encobri-la e para a sua derrota, técnica, e expulsão do social. De outro lado, invoca o lidar envergonhado com o sentimento da perda, e o de ser tocado por ele ou por ele ser contaminado, na feliz expressão de Elias (1989).

Esta ambivalência da ação, calcada em uma cultura emocional de receio, encobrimento, pudor e embaraço diante da morte, e perante a perda, aprofunda o processo de solidão em que o indivíduo se vê sujeito pela seculariza-

ção da morte na sociabilidade brasileira e, aqui, especificamente, local, isto é, entre os habitantes da cidade de João Pessoa.

O mesmo sentido ambivalente, acima tratado, aparece também entre os 14% que responderam não fotografar os seus mortos por falta de interesse (Tabela 1). É bem verdade que com uma interpretação um pouco mais afetada por certo *ar blazé*, de que fala Simmel (2005) quando retrata o indivíduo na metrópole moderna.

Os indivíduos tentam demonstrar certa indiferença e, até mesmo, uma falta de interesse em relação à morte, ao morrer e em relação a dor do outro. O *ar blazé*, a indiferença e a aparente falta de interesse parecem querer sugerir que o luto e o sentimento de dor nele expresso é uma emoção não condizente com os modos de vida contemporâneo, voltado para o futuro. É um sentimento que promulga e propaga o passado; e o passado pouco importa.

Para os entrevistados que compõem os 14% de respostas que falam do pouco interesse na fotografia mortuária, o tempo é pouco e curto para se perder em guardar memórias passadas. Tem-se que correr para um futuro em construção permanente.

O presente também aparece com pouca significação para se parar e tentar reter. O tempo está fixado, para estes entrevistados, aparentemente, nos compromissos formais que orientarão os seus projetos individuais. Destarte, para eles, não se pode perder tempo com sentimentalismo e memórias, sob o risco de ficar para trás no processo de concorrência e disputa crescente por um lugar ao sol social.

A morte, o morrer e o ser tocado pela morte, são vistos como algo extra-

ordinário, a ser dominado, e que não deverá acontecer jamais para com um indivíduo qualquer. Portanto, quando acontece, são processos considerados como uma espécie de desgraça da qual se deve se afastar o mais inteiro possível, e o mais rapidamente possível, sem comprometer as relações sociais formais que levarão os indivíduos que os vivenciam a realização de seus projetos pessoais.

A aparente frieza presente na categoria *falta de interesse* demonstra, acima de tudo, a aparência *do tudo sem grande importância* que se instala nos processos formais das relações entre os indivíduos sociais na contemporaneidade. Um *ar* que aparentemente coloca a supremacia do indivíduo moderno em relação ao social, e que funda e aprofunda uma barreira na defesa da intimidade de um sujeito. Mas que também coloca esse mesmo indivíduo na mais profunda solidão.

Para esses indivíduos *blasés*, aqui tratados, a sociedade parece ser apenas o lugar de estabelecimento de laços formais para realização dos seus projetos sociais, onde o seu *eu*, a sua intimidade, devem estar preservadas contra o uso de terceiros, mesmo que a custo de uma indizibilidade profunda. Mesmo que a custo de lá no fundo de si mesmos ansiarem ser recolhidos, reconhecidos e afagados por um outro.

Ansiedade de reconhecimento vivida em silêncio e solidão e que, quase sempre, nunca acontece, seja pelo recolhimento pessoal do indivíduo em dor, ou através do recolhimento do outro. Ou ainda, pela vergonha de ambos de se sentirem em dor.

Outra categoria emitida pelos entrevistados da cidade de João Pessoa expressa o *pavor só em pensar na mor-*

te, e, especificamente, na fotografia mortuária. Esta categoria obteve 4% das respostas dadas pelo conjunto dos entrevistados apenas, porém, é uma categoria significativa para a análise de uma tendência da cultura emotiva contemporânea perante a morte e o morrer.

A morte parece ser sentida no seu aspecto mórbido, para esse conjunto de entrevistados, e a fotografia mortuária atesta, para eles, nada mais nada menos do que a morbidez de quem a utiliza. A morte e o corpo morto inspiram neles um sentimento de curiosidade, e, ao mesmo tempo, de repugnância e medo, ou mesmo de horror. O ato de querer preservar o corpo morto pela fotografia, ou lembrar o ente falecido através do seu leito ou em sua face de morto é visto, então, por esses respondentes, como sinônimo de doença, de alguém que precisa de cuidados de instituições que lidem com distúrbios psicológicos ou sociais (KOURY, 1995; 2004).

A morte, através de sua feição mórbida é vista como distúrbio pessoal de quem a fixa em um ato fotográfico ou que a guarda como objeto de memória. Processo esse que se realiza através de um movimento que leva a morte, o morrer e o luto a serem alijados do social; e, de forma simultânea, do sentimento de desprezo dos, ou da sensação de se ter perdido os significados ritualísticos sociais e religiosos a que a morte, o morrer e a dor da perda estavam envoltos em um passado não tão remoto. O que compele a uma interpretação do ato fotográfico mortuário através do sentimento de estagnação de si e do outro retratado morto, como morbidez. Dito em outros termos, do predicado do fim a que a morte parece remeter no seu sentido físico, de carne.

Advindo daí a imagem de putrefação a que um corpo morto é sujeito e a idéia de suspensão do social pela fixidez pessoal de alguém em um corpo morto, ou na imagem de um corpo morto representado fotograficamente. Em última hipótese, a de não realização de um luto pela retenção da morte em si, pela perda do seu sentido primevo e o prosseguir assustador da morte enquanto instância última reparadora.

Uma última categoria informada por 6% dos entrevistados de João Pessoa se refere ao *desrespeito ao morto*. A fotografia mortuária é representada para esses informantes como uma atitude de ofensa, ou um ato de profanação de um corpo morto. Como se expressou um informante às margens do questionário:

tirar um retrato de um morto é um ato de profanação do cadáver. Isso, sem dúvida, desencadeia a fúria divina ao avanço do demônio. É uma coisa que condenará o morto a ficar preso às coisas terrenas, a não encontrar salvação junto ao Senhor, e que condena os que tiraram ao fogo do inferno. É uma coisa do demônio, um desrespeito.

Mais do que uma atitude ética, o sentimento de desrespeito expresso parece significar uma ação moral, onde o corpo morto é condenado à danação, como uma espécie de diabolização presente no ato mesmo do registro.

Pela análise da Tabela 1, portanto, se pode constatar uma disposição dos entrevistados da cidade de João Pessoa, no início do século XXI, a um estranhamento perante atitudes que preservem ou busquem resguardar a face dos entes queridos mortos em fotografias como forma de lembrança. Diferente do início do século XX, onde a fotografia mortuária era usada como uma espécie de lembrança do ente querido e também como uma afirmação social da boa morte do parente ou ami-

go ou amante próximos. Além de representar socialmente uma espécie de atestado de como o ente perdido fora tão querido e respeitado, e como o continua sendo pela família e amigos.

Desta forma, social e culturalmente, a fotografia mortuária na contemporaneidade perdeu o seu sentido de demonstração de afeto e de respeito para com os que se foram, e é vista através de um viés de morbidez, como uma atitude doentia e até desrespeitosa ao morto e aos que ficam. Uma atitude de reserva perante a morte, e, principalmente, em relação à conservação da face da morte e da dor, através da fotografia mortuária ou da demonstração pública da dor do luto entre os que permanecem, parece ser a tônica dos 76% dos informantes que revelaram *não fotografar os seus mortos*.

Apesar do número tão expressivo dos que não fotografam os seus mortos ou possuem opiniões contrárias ao ato fotográfico da morte, 24% dos entrevistados joão pessoenses, contudo, responderam ainda possuir o costume da fotografia mortuária. O que é ou o que representa o retrato mortuário dos entes queridos para esse conjunto de entrevistados?

A fotografia mortuária e seu costume em João Pessoa do início do século XXI

Perguntados por que detêm o hábito de fotografar os seus mortos e guardar estas fotos em álbuns ou caixas de fotografias, ou mesmo nas paredes de suas casas, os 24% dos informantes, em suas respostas, se dividiram em duas categorias analíticas. A primeira categoria, com 10% das respostas, informa o hábito da fotografia mortuária *como uma tradição familiar*. Como um ato de

memória e respeito familiar e pessoal aos que se foram,

A segunda categoria, com 14% das respostas, por sua vez, informa o costume como uma espécie de *última lembrança* da pessoa querida entre os que ficam. A fotografia mortuária fixaria o morto, junto aos seus, nos últimos instantes dele “na terra”, antes do sepultamento.

A *última lembrança* é uma categoria que remete a fotografia mortuária ao elenco das fotografias íntimas. Fotos que fundamentam a memória e instrui a curva de vida de uma pessoa determinada em relação aos outros da relação, tanto no aspecto familiar, quanto no societal.

Esta categoria parece representar para a análise, destarte, a importância do registro da morte como um instrumento de memória. Como um elemento de importância expressiva para a manutenção e para o reestabelecimento dos laços que unem a pessoa morta àquelas que permanecem vivas.

Serve para consolidar os vínculos sociais entre as pessoas vivas, isto é, entre os que ficam entre si. O que reforça as relações intrafamiliares e interfamiliares, além das relações estabelecidas com as diversas instâncias institucionais de uma sociabilidade onde o morto registrado e seus familiares habitam.

O mesmo parece ocorrer, também, com a categoria *tradição familiar*. Nesta, inclusive, os aspectos da consolidação das estruturas das relações internas e externas à família enlutada parecem ser reforçados pela indicação da permanência do hábito por gerações inteiras, no interior de uma mesma família.

Esse fato é interessante à análise principalmente quando uma nova pergunta foi colocada aos respondentes do questionário. A totalidade dos entrevistados da pesquisa maior, e aos de João Pessoa, no caso específico, - independente de suas respostas ao uso ou não da fotografia mortuária, - foi perguntado se eles já tiveram acesso a retratos de mortos em álbuns ou coleções de retratos de suas famílias. Essa pergunta obteve um número de respostas positivas significativo: 54% dos respondentes, conforme a Tabela 2 abaixo.

A Tabela 2, contudo, vai mais além da expressão do acesso de entrevistados joão pessoenses a fotografias mortuárias. Ela compara esse índice de expressão local aos índices de expressão de acesso por regiões brasileiras e no Brasil.

Em todas as regiões a informação de ter tido acesso à fotografia mortuária é bem alto, variando de 42,44% para a região Sul a 52,14% para o Nordeste. O que perfaz um índice de 47,32% de entrevistados no Brasil como um todo, que responderam ter tido acesso a álbuns ou coleções fotográficas familiares contendo fotografia de mortos.

Tabela 2 - Cidade, Região e Existência de Fotografias Mortuárias nos Álbuns Familiares

Existência de Fotografia nos Álbuns Familiares	Não		Sim		Total	
	N	%	N	%	N	%
João Pessoa	23	46,00	27	54,00	50	100
Norte	103	50,74	100	49,26	203	100
Nordeste	236	47,86	257	52,14	493	100
Centro Oeste	88	49,95	89	50,05	177	100
Sudeste	135	52,12	124	47,88	259	100
Sul	99	57,56	73	42,44	172	100
BRASIL	687	52,68	617	47,32	1304	100

Fonte - Banco de Dados do GREM

Estes dados indicam a presença da fotografia mortuária hoje, ou no passado recente de muitas famílias, tanto na cidade de João Pessoa (54%), quanto em todo o Brasil (47,32%), bem maior do que se esperava encontrar antes da aplicação do questionário. O que aloca o registro da morte como um dos momentos significativos na esfera das relações internas e externas à família e à conformação da sociedade brasileira como um todo.

O pano de fundo relacional que molda e caracteriza os viéses comportamentais do brasileiro, de que fala Roberto DaMatta (1987), pode ser exemplificado, assim, através do hábito do registro fotográfico dos entes queridos mortos no passado recente da família brasileira, e joãopeessoense, aqui, em particular. Este exemplo fica mais claro, sobretudo, quando se verifica que a fotografia mortuária não apenas retrata o morto, mas revela o morto em relação aos vivos, ou, o contrário, os vivos em relação ao morto.

A fotografia mortuária no passado, a sua presença em álbuns ou coleções ainda de acesso aos familiares mais contemporâneos, comprova a sua importância no seio da família brasileira e de João Pessoa, em particular, como estruturadora de liames e laços parentais. A fotografia mortuária, destarte, retrata além do corpo morto, o cenário denotador da importância e da significação de quem morreu para uma família ou pessoas singulares, assim como o enlutamento dos entes queridos e a presença social da comunidade no velório e no sepultamento do cadáver.

A *última lembrança*, assim, diagnóstica, comprova e consolida as relações e as posições sociais do indiví-

duo morto e seus familiares, do mesmo modo que as etiquetas da dor.

Apesar da importância dos álbuns na constituição dos laços familiares, da estruturação política dos mortos na configuração atual do poder local, regional e nacional, como um símbolo e ao mesmo tempo um relicário a se conservar, esse processo está em mudança. Ao se fazer uma comparação entre os que afirmaram ter tido acesso a álbuns ou coleções de fotografias familiares que contêm fotos de mortos, com os que imputaram a si o costume da fotografia mortuária quando de sua entrevista, o índice dos que detêm o costume hoje decai para 24%, na amostra dos informantes de João Pessoa, para 25,56% em relação à região Nordeste, e 20,78% para o Brasil.

Existe assim um claro declínio no hábito de fotografar os seus mortos na contemporaneidade. Esse declínio parece apontar para uma mudança recente no comportamento perante a morte e ao morrer na cultura emotiva urbana brasileira.

Este declínio se apresenta, por outro lado, cheio de ambiguidades e ambivalências, característicos dos períodos de transição de uma forma relacional para uma nova forma de sociabilidade com ênfase, cada vez maior, nos processos de individualização (ELIAS, 1990; 1993). Ambiguidades diagnosticadas na sociedade francesa, no decorrer das décadas de 1950 e 1960, por Philippe Ariès (1972), e que se referem, sobretudo, à ambivalência das atitudes individuais e coletivas que remetem ao processo de enfraquecimento da sensibilidade em relação aos mortos e às formas de comportamento aos que sofreram perdas recentes.

Este declínio afirma, por fim, que uma pessoa ao mesmo tempo em que tem vergonha de falar da morte ou de um morto, e não sabe como proceder em relação às condolências à família ou aos amigos enlutados, compra, sem sentir remorsos, um jazigo para si ou irá por flores no túmulo de um parente querido.

A sociedade brasileira, a partir dos anos de 1970, e, principalmente dos anos de 1980, convive com esse tipo de ambivalência relatada por Áriès para a sociedade francesa dos anos após a segunda guerra mundial. Esse processo vem modificando as rotinas tradicionais de comportamento, aumentando a descrença do indivíduo comum, sobretudo de classe média, em todo um conjunto de padrões ritualísticos.

Esse processo ambivalente de individualização perpassa todas as capitais dos estados brasileiros, de um modo quase uniforme, como demonstra os dados da pesquisa maior sobre luto e sociedade no Brasil, desenvolvida pelo GREM entre os anos de 1993 a 2003 (KOURY, 2003). Na cultura emotiva contemporânea do homem urbano brasileiro se dissemina uma suspeição nas fórmulas rituais de sujeição da dor pessoal do enlutado e da integração do morto às malhas sociais através de ritos de passagem e processos relacionais pessoalizados.

Esta desconfiança vem acompanhada de um sentimento de vergonha em relação a expressões públicas intensas de sentimento, e do modo higiênico no trato dos mortos (KOURY, 1996). A fotografia mortuária, assim, em seu declínio no uso da família brasileira e joãopeessoense, de modo particular, parece acompanhar as atitudes de retraimento em face da morte e dos mortos, e vem

se tornando aos olhos contemporâneos como um ato mórbido e de cunho patológico, para grande parte dos entrevistados, tanto de João Pessoa, quanto do Brasil como um todo.

A manifestação pública da dor individual, e as atitudes de fixação e rememoração acentuada do ser morto querido, próprio da fotografia mortuária, se veem mescladas por uma condenação velada da dor e das atitudes públicas de permanência dos entes mortos no seio dos vivos. O que parece ampliar o sentimento de solidão individual e de retraimento do homem comum brasileiro e joãopeessoense contemporâneos.

A ambivalência, assim, parece predominar nos modos de agir e nos estilos de vida de brasileiros e joãopeessoenses. Ambivalência expressa na rejeição e na condenação dos hábitos relacionais no trato do morto e da morte, de um lado, e, do outro, na ampliação da sensação de solidão e de não ter com quem e como expressar a dor da perda, expulsa que está para dentro da pessoa, como a-social.

Esta ambivalência perpassa também o hábito de fotografar os mortos. Pode ser sentida, na pesquisa aqui analisada, ao se comparar o número de entrevistados que não costumam fotografar os seus mortos, em relação aos que afirmam possuir fotografias mortuárias nos álbuns fotográficos da família. A Tabela 3 indica 76% dos entrevistados da cidade de João Pessoa que afirmam, por vários motivos, não fotografar os seus mortos, contra 74,44% da região Nordeste e 79,22% do Brasil. Na Tabela 2, encontra-se 54% dos informantes de João Pessoa, contra 52,14% dos entrevistados do Nordeste e 47,32% do Brasil que afirmam a existência das fotografias mortuárias nos álbuns de famí-

lia.

Ao relacionar as Tabelas 2 e 3 se verifica, de um lado, que o costume de fotografar os entes queridos mortos declina no Brasil, e em João Pessoa. Mas, de outro lado, junto à afirmação dos entrevistados de não fotografar os mortos, esses mesmos entrevistados não se constrangem em afirmar a posse ou a existência de fotografias mortuárias nos seus álbuns ou coleções privadas de fotografia.

Este fato pode ser compreendido como fazendo parte desse processo de transição vivido no Brasil desde os anos de 1970 e expresso pelos entrevistados brasileiros e joão pessoenses, de modo particular, através da afirmação de que a existência de fotografias de entes queridos mortos nos álbuns e coleções familiares por eles desvendados e ainda manipulados e, às vezes, guardados como tesouros, pertencerem ao passado. Passado ainda que recente, mas sem aparentemente afetar o presente individual de quem o afirma.

A postura de guardar álbuns antigos de família com retratos mortuários, assim, não parece constranger o informante que o afirma possuir ou ter acesso. Ao mesmo tempo em que a informação sobre o uso, na atualidade, da fotografia mortuária é sentida, pelos mesmos entrevistados, entre outros aspectos relacionados na Tabela 1, como morbidez e como falta de urbanidade ou de civilidade.

O retraimento e a rejeição em relação ao uso da fotografia mortuária, assim, são estabelecidos com o hoje, do entrevistado, e não com o seu passado individual e familiar. O passado é sentido através de uma costura relacional que habitava e habilitava hábitos familiares antigos, e que foram desprezados

na contemporaneidade pelos informantes, cada vez mais ditos urbanizados e sujeitos a uma uniformidade de processos informativos pelos media.

Tabela 3 – Não Costuma Fotografar os Mortos

Costuma Fotografar os Mortos	Não Fotografa		Total	
	N	%	N	%
João Pessoa	38	76	50	100
Norte	159	78,33	203	100
Nordeste	367	74,44	493	100
Centro Oeste	139	78,53	177	100
Sudeste	225	86,87	259	100
Sul	143	83,14	172	100
BRASIL	1033	79,22	1304	100

Fonte - Banco de Dados do GREM

Comprovação que leva às intrincadas redes relacionais do passado recente da família brasileira, e de João Pessoa, aqui, em particular, e ainda vivenciadas mesmo que de forma redefinida nas teceduras políticas e sociais de muitas famílias extensas, principalmente, as mais tradicionais de cada estado da federação. Ou que encaminha ainda, mesmo que como um atestado melancólico, às tradições familiares.

Embora detenham ainda a posse de retratos mortuários ou possam comprovar sua existência nas coleções fotográficas familiares, são vistos por eles como coisa de antigamente, como costumes de um passado que se foi. No hoje, retratar os mortos é sinônimo de passado, de estagnação, de morbidez e de doença. Os dois caminhos são separados como ontem e como hoje.

Embora não mais vividas na cotidianidade dos entrevistados, parecem remeter às características formadoras e de consolidação dos laços de parentesco e do social anteriores, hoje perdidas, ou em processo de exclusão, e vividas sob a ótica da morbidez, ou como fixação de

uma nova temporalidade e de uma nova moral, no espaço singular e solitário do homem urbano no Brasil atual.

Conclusão

A fotografia familiar de cunho privado dos álbuns de família, e neste trabalho, especificamente, a fotografia mortuária desempenhou, no início do século XX no Brasil como um todo, e em João Pessoa, aqui, de modo particular, um papel importante de memória e de lembrança dos entes queridos em seu processo geracional e de evocação sentimental do morto. Desempenhou também, e, principalmente, o papel de demonstração social de prestígio familiar e dos seus mortos.

Até o final dos anos de 1950, no Brasil, a fotografia familiar e a mortuária eram retratadas por fotógrafos profissionais e, já um pouco diferente das duas primeiras décadas do século XX, incorporava um elenco maior de camadas sociais, principalmente as chamadas classes médias, pelo barateamento do seu custo.

Dos anos de 1960 em diante, a fotografia se populariza mais e mais, e chega aos dias atuais a todas as classes e categorias sociais, sobretudo urbanas. Os registros deixam de ser feitos, na maior parte das vezes, por fotógrafos profissionais e são fotógrafos amadores que passam a registrar o cotidiano pessoal e familiar. No século XXI, com o advento da era digital, a fotografia passa a ser um instrumento à disposição de todos os indivíduos independente de idade e classe social. É interessante verificar, desse modo, que a democratização da fotografia trouxe *pari passu* o declínio da fotografia mortuária.

A fotografia continua ainda a seguir um ritual de registros de momentos significativos na vida da pessoa e da

família. Nascimento, aniversários, formatura, casamentos, e filhos que chegam são ainda elementos privilegiados do registro da fotografia de uso íntimo, como que para celebrar e fazer lembrar a pontuação de uma vida, para si mesmo (o fotógrafo amador) e para os seus próximos e os outros (MOREIRA LEITE, 1993).

No caso da fotografia mortuária, porém, esta passa por uma reconfiguração. Primeiro, se reformula e passa a caminhar junto a outras esferas do processo da morte. Hoje, ainda se oferece aos íntimos e amigos, e, às vezes para setores do social político e institucional, lembranças dos que se foram. No caso, a fotografia mortuária deu lugar à organização dos chamados *santinhos*. Os chamados *santinhos* são cartões de agradecimento onde se registra o fim de uma vida de um ente querido e a expressão de gratidão pelo comparecimento às recepções de despedidas de cunho social ou religioso.

Nos santinhos, quando a fotografia do ente falecido é mantida, não é mais a face da morte que é retida, mas, é o sujeito em vida que é fixado e celebrado. A face da morte deixa de ser o elemento fundamental para assegurar a presença do morto no outro que ficou: agora, é a face da vida, do sujeito em vida que passa a fazer parte dos rituais de lembranças publicizado (KOURY, 1998).

Este elemento é significativo no processo de mascaramento da morte e da sua transfiguração social em elemento mórbido. Os anos de 1970 e, principalmente, os de 1980 em diante, processam rapidamente uma transformação nos usos e costumes ligados a uma tradição relacional, que perdurou por séculos na sociabilidade brasileira. Em seu

lugar ganha espaço o indivíduo social e as relações impessoais de troca, de desempenho e concorrência social, em um Brasil cada vez mais urbano.

A civilidade passa a ser a de uma atitude de aparente indiferença e insensibilidade para com o outro e para o conjunto de rituais da sociedade tradicional. Uma descrença crescente nos costumes, e uma busca de despreendimento do passado parecem marcar e configurar esse novo homem surgido no Brasil urbano contemporâneo.

A morte e os mortos, nesse sentido, buscam ser vistos de modo higiênico. Os rituais da morte e do luto são constrangidos a uma invisibilidade social. A cultura emotiva se refaz, condenando os atos públicos de dor e por um constrangimento tácito a expressões intensas de sentimento.

Essa negação das emoções e o lidar higiênico com a morte vem fazendo declinar e quase desaparecer do lado público, a fotografia mortuária. Esta, cada vez mais, parece fazer parte de um passado, visto como ingênuo, e tratado no hoje como uma relíquia e vista, enquanto manifestação do presente, como condenação, morbidez ou doença.

Referências

ARIÈS, Philippe. La Vie et la Mort chez les Français D'Aujourd'hui. *Ethno Psychologie*, v. 27, n. 1, p. 39 a 44, 1972.

DaMATTA, Roberto da. A Casa e a Rua. Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

ELIAS, Norbert. *La Soledad de los Moribundos*. 2ª edição, México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. 2 v. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990 e 1993.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Da

indiferença: fotografia e morte pública. *Política & Trabalho*, n. 11, p. 125-143, 1995.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Cultura e subjetividade. Questões metodológicas sobre a relação luto e sociedade. In: Mauro Guilherme Pinheiro Koury; Jacob Carlos Lima; Theophilos Rifiotis (Orgs.). *Cultura & Subjetividade*. João Pessoa: Ed. Universitária, p. 29 a 46, 1996.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Fotografia, sentimento e morte no Brasil. In: Mauro Guilherme Pinheiro Koury (Org.), *Imagens & Ciências Sociais*. João Pessoa: EdUFPB, p. 49 a 66, 1998.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Você fotografa os seus mortos? Fotografia e morte no Brasil urbano. In: Mauro Guilherme Pinheiro Koury, (Org.), *Imagem e memória: ensaios em antropologia visual*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 51-94, 2001.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sociologia da Emoção. O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis: Vozes, 2003.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Fotografia e interdito. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19 n. 54, p. 129-141, 2004.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O imaginário urbano sobre fotografia e morte em Belo Horizonte, MG, nos anos finais do século XX. *Varia história*, v. 22, n. 35, p. 100-122, 2006.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O luto no Brasil no final do século XX. *Caderno CRH*, v. 27, n. 72, p. 593-612, 2014.

MOREIRA LEITE, Miriam. *Retratos de Família*. São Paulo: Edusp, 1993.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana*, v.11, n.2, p. 577-591, 2005.

BENEGAS LOYO, Diego. ““Aquí vivió y fue secuestrado”: Afecto y política en las baldosas de la memoria de Buenos Aires, Argentina”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 15, n. 43, p. 27-42, abril de 2016. ISSN: 1676-8965.

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

“Aquí vivió y fue secuestrado”: afecto y política en las baldosas de la memoria de Buenos Aires, Argentina

“Aqui viveu e foi sequestrado”. Afeto e política nos pisos (calçadas) da memória de Buenos Aires, Argentina

“Here he lived and was kidnapped”: Affection and politics in the memory tile Buenos Aires, Argentina

Diego Benegas Loyo

Recibido em: 25.11.2015

Aceito em: 30.11.2015

Esta experiencia, esta investigación, comenzó por insistencia. Una escena repetida todas las mañanas en una esquina de la ciudad, tarde o temprano terminó por interrogarme. Es la intersección de avenidas Callao y Corrientes, centro de la Ciudad de Buenos Aires, a cuerdas del Congreso de la Nación. El semáforo detiene a la pequeña multitud urbana que se va agrupando en la vereda; con mucha gente en la esquina, hay que moverse más allá. Cerca de un poste, una mirada al suelo devuelve un mensaje: “Aquí fue secuestrado Guillermo Pablo Jolly, militante popular, detenido desaparecido, diciembre 1978, por el terrorismo de estado, Barrios x Memoria y Justicia”. Estamos en un lugar particular: allí, el Estado terrorista “desapareció” a una persona.

Colocar placas recordatorias es una práctica bastante difundida; son generalmente situadas en las paredes de edificios, muchas veces realizadas en metal o cerámico. No es tan frecuente que reemplacen las baldosas comunes de las veredas. Y es menos habitual que indiquen el preciso lugar de un secuestro. Sin embargo, las que nos interesan son aún más particulares. Las *baldosas de la memoria* son placas de cemento, instaladas en veredas públicas con in-

crustaciones con los nombres de detenidos desaparecidos por el terrorismo de Estado durante la última dictadura militar de Argentina (1976-1983).

Figura 1: Baldosa Guillermo Jolly, Callao y Corrientes.



tes. Fotografía del autor.

Ése régimen se caracterizó por un plan sistemático de secuestro, tortura y exterminio, que dejó un saldo de miles de desaparecidos, cientos de niños secuestrados, aún no encontrados, y un número aún mayor de exiliados y presos

políticos. Las baldosas constituyen una estrategia llevada adelante por organizaciones del movimiento de *Barrios x Memoria y Justicia*. Esta coalición de agrupaciones barriales comenzó en 2006 un trabajo de investigación, movilización, y articulación con diferentes actores sociales y políticos que se plasma en la construcción y colocación de baldosas en veredas o plazas de la ciudad. Estas organizaciones han publicado tres libros narrando, analizando y reflexionando sobre su hacer (BARRIOS, 2010; 2011; 2014). En ellos documentan nueve años de una práctica que evidencia los trazos del terrorismo de estado a la vez que interviene sobre ellos.

Terror y subjetividad

El terrorismo de Estado es una práctica social que actúa políticamente en multiplicidad de formas. No sólo se trata del exterminio masivo, el genocidio de un sector de la población, sino también de una estrategia de intervención que modela sujetos y lleva adelante una reconfiguración de la ciudadanía. Algunos autores estudian el genocidio como un modo de comportamiento social, cuestionando una cierta versión de éste como un evento único, fuera de la lógica de la vida social (FEIERSTEIN, 2011; CALVEIRO, 1998; DUHALDE, 1983). Si bien los procesos genocidas no son generalizables a toda sociedad, sí están insertos en procesos mayores y se rigen por las grandes lógicas que atraviesan todo proceso social, político, y económico. Este trabajo es una apuesta metodológica que investiga los efectos psicosociales del genocidio por medio de observar la militancia postdictadura. A partir del trabajo de Barrios x Memoria y Justicia, intentamos iluminar aspectos subjetivos en su dimensión política. Nos enfocamos en esta intervención con la intención de captar efectos psicológico-políticos de largo plazo del

terrorismo de Estado en ocasión de su desmantelamiento.

Un proceso genocida tiene una dimensión social, simbólica, pero también material, legal, económica, que trascienden con mucho el hecho de la muerte. De hecho, nunca un asesinato se trata solamente de la mera desaparición física. Por el contrario, los efectos subjetivos sobre los demás, los sobrevivientes, los testigos, y el resto de la comunidad son de importancia crucial. Esto no sólo en términos de afectación, sino de cómo la sociedad continúa después. Por el momento, aplazamos una distinción conceptual entre genocidio y terrorismo de estado hasta interrogar las formas de utilización de estos términos por los actores que recuperan y transforman estos conceptos en sus prácticas. En este sentido, nos interesa investigar el terrorismo de estado como una intervención política cuyos efectos, además de económicos, legales y culturales, son también subjetivos.

Un nivel particular de la conciencia política se libra en la subjetividad. Esto no es nuevo, como tampoco lo es que la dictadura argentina se haya dedicado específicamente a ese aspecto. La existencia de un “plan de operaciones psicológicas” (VAZQUEZ, 1985) muestra clara autoconciencia del nivel subjetivo de la intervención estatal terrorista. Esto establece la subjetividad como uno de los niveles que conciente y planificadamente fueron usados desde el estado terrorista como ámbito de su intervención, para imponer una cierta versión de ciudadanía. Sin embargo, no debemos limitar nuestro análisis de los aspectos subjetivos solamente a aquellos que están enunciados en estos planes. Los efectos del terrorismo de estado superan con mucho las intenciones explícitas de sus ejecutores; sus consecuencias son más amplias debido a la multiplicidad de actores involucrados; sus repercusiones son más complejas y contradictorias de lo que cualquiera de

los agentes por separado podría incluso admitir. Por lo demás, los alcances subjetivos de un proceso social son más profundos y extendidos de lo que sus actores ambicionan conscientemente o incluso de lo que podrían haber previsto. La subjetividad se muestra entonces como campo de batalla de proyectos sociales encontrados y sus formaciones son emergentes de complejos procesos sociales y políticos donde intervienen multiplicidad de actores. El desafío entonces es entender el lugar en que las subjetividades se insertan dentro de los procesos de la reproducción social y establecer la forma que esto adopta en una situación tan inusual como lo es un proceso estatal genocida.

Para interrogar el rol de la subjetividad en un proceso político se han ensayado distintas construcciones teóricas. Uno de los modelos más prometedores es el *habitus*. Pierre Bourdieu (2007) lo utiliza para explicar la mediación subjetiva de la reproducción social. Es decir, cómo es que una sociedad se reproduce a sí misma a través de reproducir a sus miembros. En una sociedad estructurada por la distribución desigual de capital y oportunidades, la forma en que los sujetos incorporan esas diferencias y desarrollan su rol en la estructura social está inscripta en *habitus*. El *habitus* sería entonces la forma subjetiva de la estructuración objetiva de la sociedad. Ésta deja su impronta en el individuo, que comportándose adaptativamente, colabora en la reproducción de esa misma estructura social que lo constituyó. El *habitus* es entonces una descripción de cómo la sociedad construye silenciosamente las disposiciones individualizadas que servirán a su propia reproducción. A partir de esto, podemos extrapolar que como en la lógica del *habitus*, las subjetividades engendradas por el terrorismo de estado también están destinadas a reproducir las condiciones que las han forjado, ya que solo serán adaptativas para un cierto *status*

quo si logran reproducir esas mismas condiciones en un futuro. Es decir, si el terrorismo de estado puede ser concebido como una estrategia de intervención subjetiva, debemos preguntarnos cómo es que consolida su intervención en los cuerpos y almas de sus destinatarios y cómo es que las subjetividades así constituidas trabajan, sin proponérselo y quizás en contra de sus intenciones, para reproducir las condiciones de su producción.

Para poder plantear un tal estado de cosas deberíamos pensar en efectos subjetivos que fueran más allá de la conciencia y de la voluntad de las personas. El concepto de *habitus* muestra uno de los caminos para pensar en procesos como este. Sin embargo, el tipo de intervención del terrorismo de estado se adecua de manera un tanto forzada a este concepto de Bourdieu. En su descripción, el *habitus* es invisible y silencioso por su misma naturaleza cotidiana; se trata de disposiciones que se adquieren casi imperceptiblemente, por la fuerza de la repetición y la costumbre. El terrorismo de estado, por el contrario, dista de caracterizarse por estos procedimientos imperceptibles, microscópicos y repetitivos. En su espectacularidad, es tal vez, incluso lo contrario. También moldea subjetividades, pero se trata de una intervención masiva, radical y dramática. Y lejos de ser invisible, muestra su naturaleza de excepción, extraordinaria y fuera de toda cotidianeidad.

En este punto apelamos al concepto de *trauma*. Con el trauma podemos imaginar una intervención subjetiva que actúa de golpe y de manera excesiva, de formas que no disimulan su accionar sino que por el contrario lo exaltan y lo muestran. De hecho, como analizo en otro lugar (BENEGAS LOYO, 2011), el carácter “secreto” de las intervenciones del terrorismo de estado de la última dictadura argentina es una característica, de compleja producción,

pero que no altera el carácter excepcional del procedimiento. Con el concepto de trauma podemos pensar efectos autorreproducidos, de largo plazo, del terrorismo de estado, a la vez fuera de la voluntad y de la conciencia. De esta manera se posibilita plantear el rol de la subjetividad como lugar de una batalla política por el control de las disposiciones que reproducirán la sociedad. Esto respondería la pregunta siempre presente por la existencia de efectos del terrorismo de estado a cuatro décadas de su instalación. La cuestión es cómo.

El siguiente problema es ya de orden metodológico, dado que si concebimos la subjetividad como sitio de una disputa política por el control de la reproducción de la sociedad, el desafío es rastrear hoy los efectos subjetivos del terrorismo de estado – a cuarenta años de su instalación. Evidentemente será una búsqueda indirecta y uno de los lugares privilegiados es en las intervenciones que responden a ellos. Precisamente por este motivo preguntamos a quienes trabajan en desarmar esa marca subjetiva del terrorismo de estado, construyendo afectos y vínculos de otra clase.

En lo que sigue, describo una práctica de intervención político-subjetiva para plantear hipótesis en relación con los efectos subjetivos del terrorismo de estado. Pero no sólo para indagar hipotéticamente en qué puede haber sido afectada la sociedad, sino más bien algo que considero más urgente: relevar y analizar cuáles son las estrategias para desarmar estas marcas. Es decir, no sólo dónde nos dejó el genocidio, sino *cómo salimos de allí*. Estudiando estrategias dirigidas a desarmar los efectos subjetivos del terrorismo de estado, podemos apreciar cuáles secuelas aún perduran incrustadas en nuestra subjetividad social a la vez que evaluamos las posibilidades de ir más allá de ellas.

Baldosas

La práctica política de intervención afectiva que llamamos “baldosas de la memoria” tiene antecedentes en otras acciones emprendidas por el movimiento de derechos humanos, como los escraches, los juicios por crímenes de lesa humanidad y algunas otras manifestaciones callejeras (BENEGAS LOYO, 2011). También, aunque en otro sentido, se puede relacionar con otro tipo de instalación de memoriales, como placas o recordatorios. En su forma presente, estas baldosas de la memoria de la ciudad de Buenos Aires comienzan en 2006 y su construcción y colocación ha aumentado de forma que están en plena expansión en 2014. Se trata de una estrategia de trabajo de la ciudadanía a nivel de los barrios que tiene distintos momentos: investigación de datos biográficos de una persona detenida desaparecida o asesinada, localización de su vida en las calles del barrio, armado de redes sociales de conocidos y actores significativos en relación con ella, construcción colectiva de la baldosa entre aquellos implicados, allegados y organizaciones involucradas, marcación del lugar en acuerdo con la administración de la Ciudad y con los habitantes de la cuadra, y colocación de la baldosa en un acto público. Esta intervención lleva entre varios meses y varios años, es un proceso complejo, y tiene distintos niveles de significación, ya que apunta a reconstruir lazos afectivos entre familias, amigos y relaciones que se habían separado luego de la dictadura, a transmitir un legado a otras generaciones y también a marcar en el espacio del barrio una memoria de los afectados por el terrorismo de estado, tornando presente un evento pasado y haciendo local, y barrial, un asunto nacional.

Los grupos que se identifican como *Barrios por memoria y justicia* comienzan a instalar baldosas en 2006, cuando se cumplen treinta años del gol-

pe de estado y después que en 2005 la Corte Suprema de Justicia de la Nación fallara declarando inconstitucionales las leyes que impedían los procesos judiciales a los implicados en el terrorismo de Estado. En ese momento se constituyen grupos en varios barrios que inician esta praxis. El primer libro, que reporta el trabajo hasta el 2009, menciona el trabajo de nueve comisiones (BARRIOS, 2011). Para 2014, ya con comisiones en el conurbano de Buenos Aires suman el doble. En estos ocho años de trabajo, estos grupos han colocado aproximadamente 500 baldosas en distintas partes de la ciudad y alrededores y conforman una red que se apoya mutuamente, ya sea en la circulación de información, apoyos políticos, económicos y materiales, ya sea para asistirse mutuamente en cuestiones técnicas, o bien para conseguir acuerdos con los gobiernos de la Ciudad o la Nación para publicar la documentación de su trabajo.

Desde 2012 hemos investigado esta práctica a través de diferentes formas de aproximación. Desplegamos para ello una metodología basada en la inmersión y que se inspira en el “dejarse afectar”, teorizado por Jeanne Favret-Saada (1977). Con esta propuesta que supera la llamada “observación participante”, tornamos el trabajo etnográfico en una participación que si bien se deja afectar, forma parte, y ocupa un lugar, nunca renuncia al intento de comprender (FAVRET-SAADA 2005). Esto tiene algunas determinaciones cruciales: tratándose de organizaciones políticas que llevan adelante una agenda explícita, no resulta viable, ni honesto, ningún intento por permanecer “afuera”, neutral y objetivo. Por tratarse de una indagación sobre afectos, no tenía sentido la mera pregunta de entrevista que apunta a lo racional, conciente. De hecho, nuestra indagación incluye también entrevistas, grabación, filmación y registro de eventos, búsqueda de archivo y registro de los distintos espacios de la

ciudad. Así, analizando la práctica por un lado, interrogamos también el artefacto: intentamos iluminar aspectos de estos objetos como cosas, es decir, desplegar la red de mediaciones por las que pasa el mundo antes de su constitución objetiva y subjetiva (LATOURET, 2007; INGOLD, 2000; 2008; LAZZARI, 2007; 2008). Este escrito intenta sistematizar algunas hipótesis producidas en este tiempo del trabajo de campo, específicamente en relación con lo que consideramos una intervención política que tiene lugar en lo subjetivo, pues es el nivel afectivo de esta intervención el que intentamos iluminar.

La fabricación de estas baldosas evidencia una práctica de ciudadanía que dista de ser espectacular. Por el contrario, aparece casi subterránea, no es confrontativa, no ocupa lugares centrales de la ciudad, está bastante alejada de los medios masivos de comunicación, y en general se desarrolla, uno podría decir, sin molestar a nadie. Por ejemplo, la colocación de la baldosa no requiere legalmente del consentimiento o permiso de los habitantes de un edificio o casa. Pero pese a esta posibilidad, el grupo busca el consenso. “Ellos van a tener la baldosa ahí en su casa, ¿para qué ir en contra?”, explica un compañero.

Por otra parte también es una práctica constante. Los participantes cuentan que desde que empezaron, nunca en ocho años ha habido una semana sin reunión. “Aunque sea viene uno ‘de guardia’, pero siempre venimos”, afirma una de las más antiguas participantes. Esta perseverancia resuena con otras prácticas del Movimiento Argentino de Derechos Humanos: la ronda de las Madres de Plaza de Mayo, todos los jueves a las 15:30 hs., la persistencia de los escraches de H.I.J.O.S., volviendo una y otra vez a marcar la impunidad de los genocidas en sus domicilios, la insistente investigación de Abuelas de Plaza de Mayo, investigando por casi

cuarenta años las rutas de los 400 niños apropiados. Toda una serie de trabajos cuyo impacto no es tanto de una acción singular, sino de la persistencia a pesar de los años, del clima, de las muchas frustraciones, la represión, y de los distintos gobiernos.

Las baldosas de la memoria existen porque hubo un genocidio. Estas instalaciones marcan los lugares donde el estado terrorista secuestró a alguien justamente porque eso sucedió allí. En ese sentido, dan cuenta, marcan, recuerdan, son un signo del paso del terrorismo de estado por la ciudad. Aunque por otro lado, si es necesario marcar esos lugares es porque falta una marca, es decir, las baldosas también materializan una existencia presente en tanto falta. Entonces, podemos hacer énfasis en la agencia de este movimiento – en cómo este grupo de personas se propuso y lleva adelante una empresa. Sin embargo, también podemos enfocarnos en lo que esta práctica política deja ver de un cierto estado de cosas sobre el que sus agentes pretenden incidir. De esta manera, podemos tomar esta práctica como una suerte de “remedio” social o de “terapéutica” política, si se me permite el término, ya que se basa en un diagnóstico del estado de la sociedad y de la creación de una intervención que pudiera cambiar ese estado de cosas. Si logramos entender los mecanismos de esta intervención política, al menos de su intencionalidad, eso nos dejaría vislumbrar el diagnóstico que los actores hacen de la situación social. Y si estas intervenciones tuvieran éxito en producir cambios sociales y subjetivos, entonces tendríamos que concederles no solamente un poder diagnóstico sino también de eficacia, no sólo política sino también afectiva. Veamos entonces qué se produce a lo largo del proceso de esta práctica de intervención política.

Fabricar

El proceso de las baldosas de la memoria consiste en distintas etapas: investigación, articulación, producción, colocación. El trabajo de *Barrios x Memoria y Justicia* comienza en las reuniones semanales, donde una docena de personas se reúne asiduamente. A veces, la demanda por una baldosa parte de los propios miembros del colectivo; en otras ocasiones, algún familiar de una persona desaparecida se acerca a la reunión a proponer, pedir, o sugerir un nombre. Comienza así una labor de investigación: se trata de encontrar información sobre una determinada persona, especialmente precisiones geográficas, los lugares donde vivió, donde estudió, donde militó. Aunque también se buscan datos sobre cómo fue secuestrada, en qué centro clandestino pudo haber estado y también las fechas de ese tránsito. Este trabajo de indagación de una historia personal, reconstruye a la vez la historia barrial, que se va tejiendo con cada nueva persona. A veces, en esta averiguación se encuentra que en un mismo edificio se desaparecieron o asesinaron varias personas en distintos años, ya sean relacionadas o no. Esto en sí mismo es ya una escritura, o reescritura, una arqueología de aquellas historias que la represión intentó borrar. Es en estas reuniones y charlas con familiares, amigos, allegados, donde se decide el lugar de emplazamiento de la baldosa. El lugar determina el texto y por eso se determina antes de su construcción. Algunas dicen “aquí fue secuestrado”, o “aquí fue asesinado”, pero otras, como las de los colegios, dicen “aquí estudiaron”. Algunas, como una frente a un gimnasio, “aquí se conocieron”. “Aquí militaron” dice una frente a lo que fue el local de un partido político.

En paralelo, el grupo lleva adelante otro trabajo, esta vez de articulación con las personas a quien decida involucrar, en general los vecinos y familiares, pero a veces otras organiza-

ciones que puedan estar interesadas en participar: agrupaciones políticas, profesionales, deportivas, o instituciones educativas.

Así se llega al día de la construcción de la baldosa. Barrios Flores-Floresta ha construido baldosas en el Ex Centro Clandestino de Detención *El Olimpo*, y Barrios Villa Crespo las construye en una plaza. Barrios Almagro las realiza típicamente en la calle, frente a la *Casona de Humahuaca*, un centro cultural donde todos los jueves realizan su reunión semanal. Sin embargo, en algunos casos se trasladan. Así sucede cuando se emprende un trabajo con colegios, o cuando trabajaron con H.I.J.O.S. (Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio) construyendo baldosas con los nombres de los padres de algunos de los miembros de este colectivo. La construcción es un momento importante y de alguna manera íntimo. La colocación suele ser más concurrida.

En la mayoría de los casos, la colocación se lleva a cabo en un acto público, y así como la producción, también convoca a diversos actores. El Estado, en distintas funciones y jurisdicciones, es uno de ellos. Por ejemplo, el 29 de Agosto de 2012, Barrios Almagro organizó la colocación de una baldosa en la central Avenida 9 de Julio para el diputado nacional Rodolfo Ortega Peña, asesinado en 1974 por la Triple A, la “Alianza Anticomunista Argentina” un grupo terrorista activo desde 1974 hasta 1976, cuando muchos de sus participantes se incorporaron a los “grupos de tareas” de los centros clandestinos de la dictadura (CALVEIRO, 1998, VEZZETTI, 2002, GONZÁLEZ JANZEN, 1986). Durante este evento, un funcionario de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires rompió el cemento de la plaza y, antes de terminar la colocación de la nueva baldosa, fijó cinta con el color amarillo de la administración del Gobierno de la Ciudad para preservar la

baldosa de algún transeúnte desprevenido.



Figura 2: Construcción de la baldosa de Juana Armelín y José Ríos, frente a la Casona de Humahuaca, 10 de mayo 2014. Fotografía del autor.

Barrios Balvanera realizó la colocación de la baldosa de José Luis D’Alessio, en Tucumán y Ayacucho, donde vivió. Esto fue, a decir de la gente de Barrios, un “mega-evento”. Y quizás haya sido uno de los más grandes que probablemente se realicen, afirmaron comentando esa actividad. La baldosa fue armada por familiares, amigos y vecinos y fue colocada en un acto público que duró todo un domingo, 4 de diciembre, verano de 2011. Este evento fue organizado por Barrios Balvanera y por H.I.J.O.S. Capital; tomaron la calle, cortando el tránsito vehicular en esa cuadra, instalaron un escenario y proyectaron un video que narraba y mostraba la propia construcción de la baldosa, junto con testimonios sobre la vida de D’Alessio, también hubo distintos discursos y un recital de música (BULLENTINI, 2011). La Secretaría de Derechos Humanos de la Nación proveyó equipos, escenario, y, por supuesto, la legitimación que otorga el auspicio del Estado Nacional. Sin embargo, la mayoría de las colocaciones son menos concurridas, más breves, y no participan tantos agentes gubernamentales, en algunas, de acuerdo a la difusión, el clima o la persona, pueden ser muy pocos. Sin embargo, el número de perso-

nas presentes en la colocación aparece como secundario frente a otras características de la intervención. Su impacto no depende de la masividad.



Figura 3 - Acto de colocación de la baldosa de José Luis D'Alessio, en Tucumán 1891, el 4 de diciembre 2011. Fotografía del autor.

Se trata en realidad de una intervención que tiene varios niveles y mecanismos. Una forma de entender el trabajo subjetivo que se produce en estos eventos es a través del concepto de “liminalidad”, que ha sido teorizado a partir de la investigación de los espacios rituales, especialmente en los ritos de pasaje (VAN GENNEP, 1986). Como los teoriza Victor Turner (1991), un espacio liminal es un lugar particular, creado en las ceremonias de pasaje. Este lugar tiene una dimensión que sólo se despliega durante el ritual. Es un espacio potencial, que se abre en un momento determinado y que tiene la particularidad de producir cambios subjetivos en aquellos que ingresan en él. Richard Schechner (1985) por su parte compara estos espacios con el trabajo subjetivo de algunas producciones teatrales; su intención es explicar cómo es que el público puede ser llevado, en algunas obras o performances, a experimentar cambios subjetivos que trascienden la sala. Nosotros proponemos que un mecanismo de ese tipo está en juego en estos eventos.

Quizás la fabricación de la baldosa sea el momento en que se aprecia más claramente este trabajo subjetivo.

En la fabricación participan principalmente familiares y amigos. Ocasionalmente alguna persona más puede sumarse, pero el evento es menos numeroso y hasta más íntimo que la colocación. La agrupación invita a los participantes a realizar la confección ellos mismos, a ayudar con sus manos en la fabricación. El grupo provee la experticia sobre el material y ciertos criterios estilísticos y técnicos, por ejemplo, sobre los tiempos de fraguado, la forma en que se debe conformar la baldosa para que no se quiebre, para que luzca homogénea con las demás, para que las palabras puedan leerse; es decir, el andamiaje sobre cómo se comienza, como se continúa y cómo se termina la fabricación. Aunque no es un requisito imprescindible, es evidente cómo el grupo anima a los familiares y amigos a producirla ellos mismos. Es una frase escuchada a menudo “¿y cómo hacen la baldosa?” preguntará un familiar, y la respuesta no se hará esperar “No, *ustedes* hacen la baldosa”. Así se marca que los familiares o interesados están invitados a participar corporalmente armando con sus propias manos este objeto material.

Por supuesto, es necesario acotar ese “ustedes hacen”. La agrupación tiene ciertos criterios de procedimiento, formato, estilo y color que cada grupo sigue. Debido a esto por ejemplo, es posible hasta cierto punto reconocer cuál baldosa corresponde a qué barrio: Almagro y Zona Norte utilizan verde, Palermo y Villa Crespo utilizan rojo, Chacarita-Colegiales está utilizando azul – aunque también se ha fabricado alguna en negro. También es posible reconocer aproximadamente a qué época corresponden las baldosas ya que el estilo y el formato han ido cambiando, las primeras no tenían tantas incrustaciones ni tantos colores como las actuales. Y a pesar que casi todos los grupos proceden primero con el cemento y luego las letras, algunos colocan las letras y luego vacían sobre ellas el cemento.

Sin embargo, dentro de ese marco estilístico, el grupo se preocupa por que familiares y amigos participen activamente en la construcción. Es decir, que tomen la cuchara, que llenen el cemento, que alisen las superficies, y que coloquen las letras u otras incrustaciones. Que a veces pueden ser muy personales, como caracoles, o una medalla, o su reloj.

Escribir

De todo el proceso de fabricación, la colocación de las letras que conforman el nombre de la persona desaparecida es una instancia casi exclusivamente reservada a los familiares. En una ocasión, por ejemplo, la hija de una persona desaparecida se demoró en llegar, pero avisó que ya estaba cerca, con lo cual, el grupo comenzó con otra baldosa, que también se construía simultáneamente: los familiares y amigos de una también trabajaban en la otra. Todos intentaron demorar este proceso, en la medida en que el tiempo de fraguado lo permitía: haciendo mezcla más líquida, comenzando después con esa baldosa, pero poco a poco fue quedando casi terminada. El texto se completó casi todo; sin embargo, las letras del nombre fueron demoradas hasta que llegó la hija, único familiar de esa persona. Entonces ella fue quien las completó. Para los miembros de Barrios, no es imprescindible, pero sí es muy importante que los familiares sean quienes coloquen incrustaciones, preparen la mezcla, y sobre todo, que sean ellos quienes escriban el nombre de su familiar desaparecido.

Durante la colocación de las letras del nombre se produce un momento de particular intensidad afectiva. Observemos un momento que si bien es particular, no es sin embargo infrecuente. En ese caso una baldosa que se realizó con un colegio: dos baldosas con los nombres de nueve alumnas detenidas desaparecidas o asesinadas. Era un día de

lluvia por lo que se confeccionó en un pequeño garaje. Como es costumbre cuando Barrios construye baldosas con escuelas, mucha parte del trabajo la realizan los alumnos. Sin embargo, al llegar al momento de colocar las letras de los nombres, a viva voz un miembro del grupo llama a los familiares de cada una, “¿hay algún familiar de X?”



Figura 4 - Escritura del nombre de Marta Esain para baldosa alumnas, en Escuela de Cerámica, 16 de octubre 2013. Fotografía cortesía Barrios x Memoria y Justicia Almagro. Fotografía del autor.

El garaje es pequeño y el grupo, numeroso, pero en medio de ese amontonamiento, un miembro del grupo le da unas letras a un hombre de unos 30 años. Pegadas con cinta transparente, las letras forman el nombre de su tía: “Guárdalo así lo ponés vos.” Él, el *sobrino*, no es parte del colegio ni de Barrios, asiste sólo para esta ocasión, y hasta ese momento había estado conversando con los demás, un poco más afuera, ya que eran los adolescentes quienes, guiados por una o dos personas de Barrios, trabajaban con el cemento y las letras. Cuando es momento de colocar las letras, desde adentro llaman el nombre de su tía y así lo llaman a él. Entonces al acercarse a la baldosa, su actitud cambia, está serio y se toma el tiempo para colocar cada una de las letras. Él había traído algunos pequeños vidrios de colores para incrustar y así lo hace. Mientras coloca cada letra, no desvía la mirada ni interactúa con nadie, y está por momentos con los ojos cerrados. Para esta persona, ése es un momento íntimo, quizás trascendente. Parece fun-

cionar como tal más allá del bullicio de los adolescentes que continúan ruidosamente con otras tareas, conversando y compartiendo el mate. El *sobrino* termina de colocar el nombre, permanece unos minutos inmóvil con los ojos cerrados y luego otro tanto mirando fijamente el nombre de su tía que acaba de colocar en el cemento verde. Luego sale del garaje notoriamente emocionado. La expresión de su rostro va volviendo gradualmente a la anterior, acepta un mate y vuelve a integrarse al grupo “de afuera,” entrando nuevamente en conversación con el resto sobre temas cotidianos.

Visiblemente, para esta persona se produjo allí en una instancia particular. Un momento compartido con los alumnos de hoy, pero también un instante íntimo de algo que quizás podríamos llamar un “contacto espiritual.” Ese intervalo sucedió gracias al dispositivo de la construcción colectiva de la baldosa. Por ello podemos decir que el dispositivo de la baldosa de la memoria potenció esta intimidad pública y colectiva y propició una conexión espiritual que fue individual pero en un marco grupal.

La escuela y los alumnos son un caso especial que merece una discusión en otro lugar. Aquí tan sólo asimilaremos la relación de los alumnos de hoy con los alumnos de ayer a la de los vecinos de hoy con los vecinos de ayer. Estos dos grupos de personas, los de ayer y los de hoy, pueden encontrarse gracias al despliegue de ese espacio potencial en esa zona liminal donde se juntan dos dimensiones temporales dispares. Los desaparecidos se hacen presentes por medio del evento y los vecinos o los alumnos comparten ese momento con los familiares. En ese compartir el momento también comparten la conexión con los desaparecidos. Y tal como sucedió con el breve momento del sobrino con el nombre de su tía, la construcción de la baldosa también llega a su fin.

Salir

Una vez concluida la baldosa, el fin de ese momento especial y de alguna manera mágico estará marcado por alguna acción del grupo como un todo, muchas veces aplausos, alguna vez un discurso, lectura o poema, o el grito “Treinta mil compañeros detenidos desaparecidos... ¡presente!” Estas acciones marcarán el cerramiento de ese espacio virtual. Con el proceso de limpiado y puesta en orden, algo de esa sustancia trascendente permanece a partir de allí encarnado en la materialidad de la baldosa.

Cada uno vuelve a sus cosas, pero la baldosa ha nacido como una producción de “entre todos”, en la que muchos han puesto sus manos. Quizás por esto, al terminar la fabricación de la baldosa por Beatriz Perossio, presidenta de APBA, la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires, el grupo de amigos y colegas que la estaba armando decidió sacar una foto de la baldosa terminada donde también estuvieran todas las manos de los que allí trabajaron. La intención de señalar que fue una producción grupal ilumina la importancia que dan no sólo Barrios sino las personas que con ellos colaboran a la participación activa: a tocar, poner, “meter mano”, trabajar con estos materiales, para que la producción sea verdaderamente colectiva y que cada uno pueda reconocer que hizo una parte.

Quizás allí encontremos las claves de la acción subjetiva del terrorismo de estado por la vía de su solución. Es necesario *hacer algo entre todos*. Es necesario *dejar las marcas* de algo construido entre todos. Un hacer, entre todos, dejando una marca, y en que esa marca esté *identificada*. Si esta praxis insiste en el hacer es porque el estado terrorista impulsó *un no hacer*, la inacción, y la pasividad, impulsando la delegación en el estado, las instituciones y en última instancia, las fuerzas armadas el poder de intervenir sobre la realidad.



Figura 5 - Conclusión de la baldosa de Beatriz Perosio, el 19 de octubre 2013, Casona de Humahuaca. Fotografía Cortesía Barrios x Memoria y Justicia Almagro.

Si estas prácticas insisten en un hacer en común, es porque el estado terrorista impulsó la *acción individual* y fuera del colectivo y castigó las asociaciones y la solidaridad. Y si esta labor persiste en un reconocerse en la tarea, es porque el estado terrorista potenció el *anonimato* y el borramiento de la responsabilidad en las acciones. *Un hacer, colectivo, identificado*: la intervención político afectiva de las baldosas de la memoria deja entrever algunas coordenadas de la acción subjetiva del estado terrorista. Pero principalmente muestra una propuesta, un ensayo de solución, un intento de cambio social profundo.

Interpelación

Luego de la colocación, los caminantes interactúan con la baldosa, como en la viñeta que comienza nuestro escrito. Algunos transeúntes se detienen y la leen, y hemos observado personas que comentan con sus compañeros; en una ocasión una madre diciéndole a sus hijos de qué se trataba, en otro caso dos personas al parecer amigas que conversaban sobre eso. También hemos sido testigo de personas que criticaban esta práctica “esto es todo mentira” dijo una persona que se me acercó mientras yo leía una baldosa, aunque no dio mayores explicaciones sobre “qué” en el texto era lo que era mentira. En algunas ocasiones ha habido algún

vandalismo, solo dos oportunidades que se haya registrado en los años de experiencia de todas las organizaciones. En una de esas circunstancias, se había escrito toda la vereda donde estaba la baldosa; así, el daño en la baldosa en sí era mínimo aunque el grafiti en toda la vereda ciertamente interactuaba cambiando de alguna manera la significación del texto. Más común es el deterioro de las baldosas por el propio desgaste y uso de la vereda y por el clima. Sin embargo, además, los familiares y vecinos interactúan con la baldosa una vez colocada. Siempre se reciben mensajes de algún vecino o transeúnte, “avísales que a la baldosa de calle Corrientes se le salieron unos vidriecitos”, dice un vecino que así opina que hay que cuidar o restaurar una baldosa. Una persona cuya hija había sido desaparecida decía que antes no podía pasar por la esquina, mientras que luego de la colocación pasa frecuentemente y la limpia. Otra persona atestiguaba que no le gusta ir al cementerio, pero que sí pasa por esa esquina por ver la baldosa y que “le pasa un trapo.”



Figura 6 - Baldosa de Hugo Miedan, terminada de colocar, en Díaz Vélez 3850, el 21 de diciembre 2013. Fotografía del autor.

En tanto interactúa con los usuarios y habitantes de la ciudad, éstos hacen uso de la baldosa en sus recorridos habituales. Ella interpela específicamente a aquel que camina la ciudad. Es decir, en tanto estoy parado en el

lugar donde fue secuestrada esta persona, el mensaje escrito *me* dice que estoy ocupando su lugar. Cuando leo bajo mis pies “en este lugar fue secuestrado...”, yo, el caminante, devengo en parte ese alguien. Esta persona estaba parada en este lugar igual que yo. La gente de Barrios dice que la baldosa “interpela al peatón”. Interpretamos que ésta es la forma en que lo hace. La baldosa constituye al caminante en una suerte de heredero, es decir, el que ocupa el lugar de otro. Una forma de entender este procedimiento es como una unión de dos escenas, donde una remite a la otra. Se trata de diferentes temporalidades y espacialidades (MAIA, 2000; VASCONCELOS, 2005). El mensaje colapsa el espacio terrorífico pasado con el espacio actual cotidiano de la calle que transitamos hoy. Esta interpelación aproxima el espacio ominoso de los campos de concentración al pulso cotidiano de la ciudad vivida.

Es decir, al establecer una equivalencia, la baldosa desdobra y unifica. Desdobra el espacio vivido en una multiplicidad de capas de historia política. Al hacer existir un espacio pasado a la vez y en el mismo lugar del espacio cotidiano, este instrumento de intervención callejera crea una zona particular, donde pasado y presente se comunican. Este proceso guarda semejanzas con la marcación de espacios rituales, pues el nombre y el asesinato evocan la presencia fantasmática del ausente. El proceso de materialización que sucedió en la fabricación, parece continuarse en su interacción con el caminante. Como en los lugares sagrados, esta táctica modifica un pequeño espacio de la ciudad, le agrega contenido – mejor dicho, lo *sacraliza*. Este proceso recuerda la *liminalidad* de los espacios rituales. Proponemos que algo de este mecanismo está en juego en estas baldosas: hay una direccionalidad de este pequeño objeto de memoria hacia el cambio subjetivo del caminante.

Ahora bien, no cambia de repente la significación de toda la ciudad. Muy por el contrario, esto es micropolítica. En un procedimiento *indiciario*, porque indica, señala la presencia de otro espacio. En un mismo movimiento, también operan estas instalaciones sobre la historia pasada que actualizan. Al tiempo que politiza nuestro caminar cotidiano, también hace cotidiano un asesinato político. La baldosa, al citarla y reescribirla, nos acerca una parte de una historia terrorífica. Por eso, el hecho de que los transeúntes caminen sobre ella, en realidad trae la historia del terrorismo de estado a la vida cotidiana.

Las baldosas son una táctica territorial y descentralizada, al igual que escraches, piquetes. Forman parte de una estrategia que evita los espacios centrales de la ciudad y que se multiplica en esquinas y calles laterales. Las baldosas se distribuyen por los barrios siguiendo la geografía de los grupos locales que las producen, las publicitan, colocan, y mantienen. Intervienen así en las grandes luchas por definir y transformar la conciencia nacional de la Argentina contemporánea, pero desde el llano, desde el suelo.

La ciudad material

Son varias las maneras en que estas baldosas producen memoria. En primer lugar, estas instalaciones recuerdan y llaman la atención sobre un aspecto particular de la historia. En este sentido actúan como un cartel o letrero que se fija en un lugar para ser leído. Sin embargo, la baldosa está ahí en el suelo, y se ofrece para caminar sobre ella. A la vez forma parte de la ciudad, y se ofrece a un tipo de interacción distinto al de un cartel. Es una parte de la ciudad vivida (LEFEBVRE, 1994), y se integra a ella no solamente como un elemento ornamental, para ser visto o admirado, sino también para ser usado, y compartirá la suerte de las otras baldosas de la vereda. Como bien lo seña-

lan algunos de sus críticos, está expuesta a la intemperie y la suciedad urbana y también a ser atacada. Puesto que constituye el suelo de la ciudad, la materialidad le otorga acceso a todas sus contradicciones y conflictos, es decir, la multivocidad, la exposición a distintos usos, y su pertenencia a un conjunto mayor.

Esta forma de construcción del espacio público tiene un estatus que parece estar a mitad de camino entre el monumento y el mural. A diferencia del monumento, la baldosa no encarna la voz del Estado, representante simbólico de una opinión consensuada o hegemónica, y por esto capaz de escribir la historia oficial. La baldosa está firmada por una agrupación, que si bien es colectiva, representa un sector particular de la sociedad, que, a diferencia del estado, no se erige en representación del todo. Estas tácticas de memoria colectiva han construido consensos suscitando adhesión de diversos sectores y también múltiples aliados dentro del estado a distintos niveles, pero no han llegado, al menos hasta ahora, a constituirse en hegemónicas. Todavía siguen necesitando del trabajo de base constante y en red para sumar voluntades y construir un cierto espacio de poder colectivo que las haga posible. Están muy lejos del espacio simbólico que podría significar un monumento estatal, que funciona como la voz indiscutida del estado, representando a la sociedad ante sí misma.

Sin embargo, si bien estas baldosas no representan la voluntad oficial ni hegemónica, tampoco son una actividad radicalizada, ni ilegal, ni contestataria: no son murales, ni mucho menos grafiti. Distan bastante, por ejemplo, de otras formas de trabajo barrial como los escraches (BENEGAS LOYO, 2013). La instalación de estas construcciones, por el tiempo que demanda y el tipo de intervención constructiva urbana que implica, necesita una cierta cuota de legitimación mayor de la necesaria para

un mural. Ni qué decir de la comparación con el grafiti, que da voz a una opinión contestataria, y que no requiere de otro elemento que pintura y la ocasión propicia. La baldosa sin embargo demanda a veces interrumpir el tránsito, tramitar permisos municipales, avisar a los vecinos, y en su colocación participan muchos actores y eventualmente el estado nacional y local.

Lo cierto es que una vez colocadas, estas inscripciones se insertan en la cotidianeidad del espacio urbano, un espacio que es utilizado, construido y “gastado” por los caminantes, quienes usan, transitan, y habitan la ciudad pública. Por eso, es acertado entender que estas inscripciones están expuestas al clima, al uso, a la buena o mala intención de quienes las usan. Así lo señalan los miembros de Barrios x Memoria y Justicia, que cuentan cómo aprendieron a elegir lugares evitando los de alto tránsito, para que las baldosas no se rompieran demasiado rápido (BARRIOS, 2011, p.21). Pero esto va aún más allá, pues también está expuesta a todas las otras formas de interacción y a los mismos conflictos por los sentidos y usos del espacio al que están sujetas todas las otras construcciones. Así como el resto de la ciudad y sus construcciones, las baldosas también son objeto de admiración, observación, y también de afecto, pues los habitantes de la ciudad nos relacionamos con ella con todo nuestro ser.

Límites

La colocación de baldosas recordando a los desaparecidos por el terrorismo de estado ha generado fuertes controversias de muy distinta índole. Primero hay un conflicto por la interpretación de la identidad de los desaparecidos, principalmente con aquellos sectores que aún reivindican el genocidio, probablemente éste sea el origen de que algunas baldosas han sido dañadas intencionalmente (BARRIOS, 2011).

Luego también existe la discusión con aquellos sectores que sostienen la llamada “teoría de los dos demonios”, es decir, la explicación del terrorismo de estado como una contienda entre dos bandos equivalentes (VEZZETTI, 2002). Pero más allá de estas, que son las disputas más grandes, esta táctica es igualmente polémica al interior del movimiento de derechos humanos, donde del mismo modo se disputan los sentidos de la memoria de los desaparecidos. Se discute dónde colocarlas, se discute el texto, se discute la ocasión, en algunos casos argumentando que de esa manera el nombre de los desaparecidos está expuesto a los ataques de los transeúntes, e incluso algunas organizaciones están en contra de cualquier singularización de los desaparecidos (GORINI, 2008). Sin embargo, más allá de la objeción política e ideológica de esta opinión, esta advertencia señala a la vez una dimensión teórica importante, si bien relativa a un aspecto más mundano de estos objetos: su materialidad.

Las baldosas enfrentan numerosos problemas. Distintas de los carteles y placas de las paredes, estas baldosas en el suelo de la vereda no llaman la atención de todos los transeúntes de toda la calle, sino sólo de aquellos que pasan muy cerca o incluso los que caminan directamente sobre ellas. Entonces su nivel de visibilidad es aún más circunscripto. Sin embargo, probablemente el mayor límite que puede tener esta estrategia es olvido. Es decir, como límite a la potencia política de esta práctica de memoria, su habilidad para incorporarse rápidamente a la ciudad construida sea a la vez su potencia y su límite. Al ingresar velozmente al contexto de la ciudad, estas placas se vuelven rápidamente una de las tantas inscripciones de una ciudad ya muy inscripta.

Otro cuestionamiento, a veces presentado en voz de los familiares, es la posibilidad de que una baldosa sea un

recuerdo de la muerte, un obituario. Es decir, si se señala a una persona como desaparecida por el terrorismo de estado, se definiría una vida por el accionar represivo en desmedro de aquellas cosas que la persona haya hecho en su vida. Esto es una preocupación en el colectivo, y según parece, vuelve de tiempo en tiempo a constituir un tema de discusión.



Figura 7 - Colocación baldosa de Carlos Flores Guerra, en 33 Orientales 650, el 5 de abril 2014. Fotografía del autor.

Pero hay otra dificultad que deben esquivar estas instalaciones: el constituir un punto de llegada. Probablemente lo más riesgoso de esta táctica sea el proveer una suerte de “solución” al asunto abierto, doloroso, y controversial de los detenidos-desaparecidos por el terrorismo de estado. Así entendemos una de las advertencias de quienes se oponen a este tipo de táctica de memoria: la posibilidad de inmovilizar, de aquietar el malestar que provoca la injusticia con algo que pueda tener toda la apariencia de un punto de llegada. Este es un peligro de “monumentalizar” la lucha por el respeto de los derechos humanos.

Pero la desmovilización no es en sí misma inherente a la producción de monumentos y recordatorios. Quizás la posibilidad de seguir exigiendo justicia se juegue en otros espacios, en otras arenas. Las baldosas simplemente agregan un elemento más a esta disputa: un elemento que testimonia y materializa la

injusticia y que recuerda no solamente que ayer hubo quien murió, sino también que hoy hay muchos que continúan una práctica microscópica, constante, y solidaria que recoge esas historias privadas y las vuelve historia de todos.

Este proceso de materialización y marcación de la ciudad es completamente contemporáneo con los juicios por delitos de lesa humanidad cometidos durante el terrorismo de Estado. Y por ello es imposible evitar la sensación de esta producción como la producción de evidencia, ya que una y otra son en este caso contemporáneas e implican en ocasiones a los mismos actores. Por otro lado, parece que el proceso de justicia y de reconstrucción de la historia no se termina en los tribunales, cuya justicia aparece como un gran logro y aún así, parece escasa ante la necesidad de materializar la dimensión de la desaparición.

El terrorismo de Estado intervino no sólo asesinando sino también modelando subjetividad. Las baldosas de la memoria nos muestran una praxis humilde pero constante que recuerda el pasado y transforma el presente. Despliegan una intervención que apunta a cambios subjetivos con direccionalidad política. Ese “hacer entre todos” reconstruye redes y potencia agencias locales, regenera lazos e inventa espacios compartidos. Un trabajo concreto de cemento y arena, y un jugar colectivo de colores y formas, entrelaza generaciones, historias, e imágenes: acontecimientos liminales que transforman a los participantes, exorcizan el dolor y potencian juego, alegría y creación. *Un trabajo compartido que deja huellas subjetivas*. Una práctica de transformación colectiva que desmantela subjetividad dictatorial para construir nuevos senderos para caminar juntos. Es la intención de construir senderos lo que vuelve esta práctica hacia el futuro, e indica su sentido de mensaje hacia los que vendrán.

Referencias

BARRIOS x Memoria y Justicia. *Baldosas x la memoria I*. Buenos Aires: Instituto Espacio para la Memoria, 2011.

BARRIOS x Memoria y Justicia. *Baldosas x la memoria II*. Buenos Aires: Instituto Espacio para la Memoria, 2010.

BARRIOS x Memoria y Justicia. *Baldosas x la memoria III*. Buenos Aires: Instituto Espacio para la Memoria, 2014.

BENEGAS LOYO, Diego. “‘If There’s No Justice...’ Trauma and Identity in Post Dictatorship Argentina”. *Performance Research*, Londres, v.16, n.1, p.20-30, 2011.

BENEGAS LOYO, Diego. “Trabajar el barrio: el escrache como intervención cultural”. *Acta Sociológica*, México, v.60, p.79-101, 2013.

BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

BULLENTINI, Ailín. “Un homenaje para romper el silencio”. *Página 12*, 5 diciembre 2011. Disponible en <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-182678-2011-12-05.html>. [consultado el 26 de noviembre 2015]

CALVEIRO, Pilar. *Poder y desaparición: Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue, 1998.

DUHALDE, Eduardo Luis. *El Estado Terrorista Argentino*. Buenos Aires: El Caballito, 1983.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. *Cadernos de campo*, São Paulo, v.13, p.155-161, 2005.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les Mots, la Mort, les Sorts*. Paris: Gallimard, 1977.

- FEIERSTEIN, Daniel. *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- GONZÁLEZ JANZEN, Ignacio. *La Triple A*. Buenos Aires: Contrapunto, 1986.
- GORINI, Ulises. *La otra lucha: historia de las Madres de Plaza de Mayo, Tomo II (1983-1986)*. Buenos Aires: Norma, 2008.
- INGOLD, Tim. "Bindings against boundaries: entanglements of life in an open world". *Environment and Planning* n.40, p.1796-1810, 2008.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge, 2000.
- LATOUR, Bruno. *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- LAZZARI, Axel. "La repatriación de los restos de Mariano Rosas: disputas y paradojas en el reconocimiento multicultural de los ranqueles". *Estudios de Antropología Social* v.1, n.1, p.35-63, 2008.
- LAZZARI, Axel. "Ya no más cuerpos muertos: mediación e interrupción en el reconocimiento ranquel". *E-misférica Performance and Politics in the Americas*, New York, v.4, p.2, 2007. Hemispheric Institute of Performance & Politics, New York University. Disponible en http://hemisphericinstitute.org/journal/4.2/eng/en42_pg_lazzari.html. [consultado el 26 de noviembre 2015].
- LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. Tr. Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell, 1994.
- MAIA, Rui Leandro. "Espaços de vivência e diferentes concepções do tempo: um discurso entre a sociologia e a história". *Antropológicas*, Porto, n.4, p.75-98, 2000.
- SCHECHNER, Richard. *Between Theater & Anthropology*. Philadelphia: University Pennsylvania Press, 1985.
- TURNER, Victor. *The Ritual Process: structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.
- VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. España: Taurus, 1986.
- VASCONCELOS, Luísa. "Expressions of Identity in the Reconstruction of Spaces and Citizenship". *Antropológicas*, Porto, n.9, p.15-25, 2005.
- VAZQUEZ, Enrique. *PRN, La Última: Origen, apogeo y caída de la dictadura militar*. Buenos Aires: Eudeba, 1985.
- VEZZETTI, Hugo. *Pasado y presente: guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

PONCELA, Anna María Fernández. "Un acercamiento a los sentimientos del y sobre el movimiento por Ayotzinapa (México)". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 15, n. 43, p. 43-62, abril de 2016. ISSN: 1676-8965. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Un acercamiento a los sentimientos del y sobre el movimiento por Ayotzinapa (México)

Uma aproximação aos sentimentos do e sobre o movimento pelo Ayotzinapa (México)

An approach to the feelings of and about the movement Ayotzinapa (Mexico)

Anna María Fernández Poncela

Recibido em: 25.11.2015

Aceito em: 07.01.2016

Introducción

“Una conmoción atraviesa todo el mundo por el horror de la masacre de los jóvenes de la Escuela Normal de Ayotzinapa, Guerrero, y en particular por el horror de los detalles con que se ha cometido esta acción. Comprendo su angustia, rabia y perplejidad: ¿Qué tipo de sociedad es esta que permite que gente aparentemente normal como nosotros cometa crímenes tan detestables? ¿Qué Estado es ese que parece infiltrado hasta los huesos por la narcoviolenencia? ¿Qué democracia es esa que invita a la resignación ante enemigos que parecen demasiado fuertes para poder ser combatidos, mientras se aprueban leyes que criminalizan la protesta pacífica (como las leyes bala y mordaza)? ¿Qué policía es esta que cómplice con la desaparición forzada y tortura de ciudadanos inocentes? ¿Qué política educativa es esta que persigue a la educación rural y no permite que estos jóvenes sean héroes por la vida comunitaria que promueven, sino mártires por la muerte horrorosa que sufren? ¿Qué comisiones de derechos humanos son esas que existen en ese país, que están ausentes y omisas ante crímenes de lesa humanidad mientras que los verdaderos activistas de derechos humanos son asesinados? ¿Qué mundo es este que sigue elogiando al Presidente de la República por el simple y único “relevante” hecho de haber entregado al imperialismo la última riqueza del país que estaba en manos de los mexicanos” (DE SOUSA SANTOS, 2014, p. 25).

La cita arriba, elocuente y poética, aparece plagada de emocionalidad

activa además de algunos enunciados de emoción, la fuerza de la emotividad la traspasa. Por ello ha sido seleccionada para abrir este estudio de las emociones del y sobre el movimiento por Ayotzinapa.

A través de entrevista a algunos de las y los estudiantes participantes en el movimiento por Ayotzinapa, y los datos de una encuesta en la ciudad de México, el seguimiento de actividades y la literatura sobre el tema, se realiza un esbozo de las emociones y moral de este movimiento y la mirada emocional ciudadana sobre el mismo.

Si bien las voces y percepciones ocupan la parte central y sustantiva de este texto, las mismas se acompañan desde las interpretaciones de las emociones en los movimientos sociales principalmente y según varios autores, así como el ciclo de relación y contacto desde el enfoque *gestalt*. La transdisciplinariedad por un lado y la visión, hasta donde es posible, de las personas implicadas en el fenómeno a estudiar son dos guías de este trabajo. El cual pretende mostrar y demostrar la importancia emocional y moral en los movimientos así como en la vida misma, sin negar obviamente, otras perspectivas teóricas, pero sí relativizar algunos y complementar otros.

Movimiento de las emociones

Mucho se podría hablar de las emociones y de los sentimientos. Por lo que solo realizaremos un breve repaso al tema con objeto de aclarar de qué se trata o a qué se está aludiendo en estas páginas. Las emociones son básicamente procesos físicos y mentales, neurofisiológicos y bioquímicos, culturales y psicológicos de aparición reactiva y abrupta, intensa, breve, que conllevan manifestaciones físicas y químicas que producen agitación a través del sistema nervioso central, por lo que dan o quitan ánimo, mueven, remueven y conmueven a las personas y colectivos sociales. El organismo informa y evalúa reactivamente la situación del entorno guiado por el paquete genético que existe para la supervivencia, y el adquirido con la socialización cultural (DAMASIO, 2006; MARINA, 2006; FILLIOZAT, 2007; MUÑOZ POLIT, 2009). Además, queremos añadir aquí, a veces las emociones provienen no sólo de experiencias *in situ*, sino de su memoria emocional, o de pensamientos concretos, en cuyo caso se desligan de su funcionalidad para la supervivencia, y se insertan en el imaginario cultural consciente o inconsciente, individual o social.

Los sentimientos son emociones cognitiva y culturalmente elaboradas y codificadas ya socialmente, nombradas, representadas, significadas, que permanecen en el tiempo, de baja o media intensidad, de carácter interno no siempre visibles, cubren necesidades de desarrollo, psicológicas o de trascendencia (MASLOW, 1982; DAMASIO, 2006; MARINA, 2006; FILLIOZAT, 2007; MUÑOZ POLIT, 2009). Los sentimientos pueden provenir de las emociones o de pensamientos, y las primeras de las percepciones, sensaciones o pensamientos también –recuerdos o ideas-. En este sentido a veces sentimos emociones y a veces no, pero siempre estamos sintiendo sensaciones y pensando pensamientos, lo mismo que sintiendo sentimien-

tos, aunque no siempre estamos conscientes de ello, como no lo somos de la respiración o circulación de la sangre.

Para el presente trabajo y como acontece en el lenguaje coloquial de la sociedad, trataremos emociones y sentimientos como palabras sinónimas, si bien como se ha expuesto no lo serían en sentido estricto, su consideración y expresión cotidiana así lo consideran. Es más, y según el tema que nos ocupa, las emociones y los movimientos sociales, éstas cumplen funciones que las retroalimentan mutuamente y se complementan con sentimientos, de ahí que las emociones duren en el tiempo y que los sentimientos se intensifiquen y sientan con claridad.

El sentir tiene que ver con la relación con el entorno, ya sea experiencial y directa, ya derive de un recuerdo pasado o un proyecto futuro en mente. Sentir significa estar implicados en algo, esto es, algo importa o interesa. Las emociones se originan desde fuentes neuroquímicas, fisiológicas, biopsicológicas y cognitivas, y tienen funciones adaptativas (GREENBERG y PAIVIO, 2007), incluyen fisiología y comportamientos, cogniciones y conceptualizaciones (ORTONY *et al.* 1996). Lo psicológico y cultural es importante en el sentir, sin por ello olvidar lo bioquímico o neurológico en el proceso, todo es está moviendo al mismo tiempo.

A continuación una definición de Leslie S. Greenberg y Sandra C. Paivio que es de sumo interés:

“Las emociones dan significado personal a nuestra experiencia...no sólo guían, sino que también ayudan a mejorar la toma de decisiones y la resolución de problemas...nos informan de aquello que nos es significativo, aquello por lo que estamos interesados...son el resultado de un proceso de construcción complejo que sintetiza muchos niveles de procesamiento de la información”.

Añaden estas autoras que:

“la emoción es la combinación de proce-

sos afectivos e intelectuales... y los esquemas emocionales constituyen el nivel de procesamiento más elevado, más que el razonamiento consciente o que la conducta automática. Este nivel de procesamiento guía tanto el pensamiento consciente como la acción, y nos aporta nuestra sensación compleja de tono emocional acerca de las cosas (es decir, la sensación-sentida corporalmente), que resulta crucial a la hora de la toma de decisiones o cuando tenemos que hacer una elección” (GREENBERG y PAIVIO, 2007:22, 23 y 24).

Entre las diversas corrientes y enfoques en torno a las emociones se elige uno que además con posterioridad relacionaremos directamente con el movimiento social que estudiamos. Es la perspectiva desde la *gestalt* según la visión de Myriam Muñoz Polit (2009). Las emociones, y los sentimientos por extensión, forman parte de un proceso emocional que opera en un *continuum* determinado, entrelazando percepción con acción.

Persona/medio ambiente -

Sensación / percepción – Emoción - Sentimiento - Necesidad

Acción (satisfactora o no)

Por otra parte es importante conocer que según esta mirada –entre otras- cada emoción tiene una función que cumplir de forma satisfactoria. Si bien varios autores tienen diferentes enumeraciones para las emociones básicas, aquí seleccionamos una.

Miedo - protección y cuidado

Afecto - vinculación, relación, nutre

Tristeza - introspección o retiro hacia dentro de uno mismo

Enojo - defensa

Alegría - vivificación o energetización

No obstante, las emociones pueden resultar funcionales o disfuncionales, esto es, conducen a nuestro desarrollo o contrariamente a nuestro deterioro personal o social. Lo cual tiene lugar cuando hay una alteración del proceso natural –anteriormente señalado-, falseamos o bloqueamos, y esto suele tener que ver con el pensamiento y la mente

que distorsiona, ya que el filtro mental y cultural parece poco menos que inevitable en nuestra relación y percepción de la realidad. Dice Judith Butler (2007) que de la cultura no nos podemos salir y Prem Dayal (2013) que de la mente no nos podemos escapar. Además de las emociones tampoco nos podemos salir ni escapar siempre. La cultura y la mente, a veces ayudan y otras obstaculizan el satisfactorio desarrollo de la vida. Las emociones también, todo depende si están equilibradas o si por el contrario, están exageradas, disminuidas, estallan o son reprimidas. Añadir que es posible afirmar que:

“Detrás de toda sensación y sentimiento de desagrado hay una necesidad insatisfecha, detrás de toda sensación y sentimiento agradable hay una necesidad recién satisfecha o en proceso de satisfacerse” (MUÑOZ POLIT, 2006:2).

Aunque eso sí, hay solo emociones, no emociones positivas o negativas, se trata de respuestas emocionales efectivas, útiles y adaptativas o respuestas emocionales no efectivas, poco útiles o adaptativas. No se trata de bueno o malo sino de su eficacia y equilibrio.

Emociones en los movimientos

Un par de definiciones básicas de movimientos sociales para empezar.

“Los movimientos sociales son procesos sociales diferenciados consistentes en mecanismos a través de los cuales actores comprometidos con la acción colectiva: se involucran en relaciones conflictivas con oponentes claramente identificados; se vinculan en densas redes informales; y comparten una identidad colectiva diferenciada” (DELLA PORTA y DIANI, 2011:43).

“Un movimiento social es la conducta colectiva organizada de un actor luchando contra su adversario por la dirección social de la historicidad en una colectividad concreta” (TOURAINÉ, 2006, p. 225).

Obviamente en el compromiso, la acción colectiva, las relaciones conflictivas, el enfrentamiento, la identidad, la

conducta y la lucha se mueven emociones, nunca mejor dicho esto de que las emociones mueven y están en movimiento, en el movimiento social, por supuesto.

Pero dejemos los juegos lingüísticos y enfoquemos el tema. Muchas son las teorías y perspectivas en torno al estudio de los movimientos sociales. En especial aquí interesa, por el caso y mirada con que se aborda, mencionar las perspectivas psicologistas que iniciaron en el siglo XIX, y fueron muy despreciadas con posterioridad y hasta la fecha, cuándo y por supuesto con sus críticas bien vale tener en cuenta el punto de la importancia de las emociones y su contagio en los movimientos sociales. Partimos que un movimiento social es una suerte de nosotros colectivo, un estar juntos, en términos cognoscitivos, afectivos y relacionales, en pluralidad y construcción constante, además de laboratorio cultural y emocional de experiencias (MELUCCI, 1999). En este entendido se ubican las teorías sobre la psicología de las masas (LE BON, 2005) o la era de las multitudes (MOSCOVICI, 2005), entre otras perspectivas sobre las “agrupaciones no organizadas” (MUNNÉ, 1987), que por cierto reciben numerosos nombres, muchedumbres, multitudes, públicos. En el estudio de las masas además de confusión y polémica encontramos enfoques afines a la sociología o desde la psicología y también están los que podríamos denominar intermedios. Los primeros parten que la masa es un ente diferente a los individuos y a su suma, una suerte de alma colectiva (LE BON, 2005) a modo de conciencia o espíritu supraindividual. Los que se guían y definen más por aspectos psicológicos señalan que las personas en la masa siguen con su comportamiento individual, sin embargo, más intenso y sin inhibición, y algunas son capaces de liberar tensión y de dejar aflorar instintos reprimidos o deseos inconscientes censurados. El enfoque

intermedio nos dice que no se pierde la identidad individual del todo, pero sí hay más emotividad y sugestionabilidad personal, impulsos reprimidos por el individuo toda vez que éstos se conjugan con determinadas condiciones socioculturales que han de estar presentes (MUNNÉ, 1987). Como los públicos y otros grupos, comparten creencias y emociones (TARDE, 1986). A veces la afectividad se intensifica y perjudica la actividad intelectual añade Freud (2000).

Moscovici crítica a varios autores afirmando que:

“La psicología de las multitudes... menosprecia deliberadamente la influencia de los factores económicos y sociales...tiene una tendencia a rebajar el valor intelectual y humano de las masas” (MOSCOVICI, 2005, p. 475),

sin embargo añade que el fenómeno de la multitudes va en aumento, son “galaxias humanas” y símbolos del futuro: “una era planetaria de las multitudes” (p.478). También desde diferentes perspectivas del estudio de los movimientos sociales se critica el énfasis en la mirada emocional debido a que no aplican modelos explicativos generales, solo instancias particulares de confrontación política, la explicación se troca en interpretación (TARROW y TILLY cit. Latorre, 2005). Pese a lo cual como defienden otros especialistas tras la introducción emocional en los movimientos y su investigación, ésta ya no volverá a ser igual (GOODWIN *et al.*, cit LATORRE, 2005), y es que se trastoca la ilusión de que ya se sabía todo lo importante referente a los movimientos (JASPER, 2012). Es más, el enfoque emocional critica los paradigmas organizacionales y estructurales demostrando como la identidad colectiva y los lazos afectivos conforman el grupo de protesta, la motivación de la acción social, pues a la cultura, ideas y símbolos, a la ética y la moral, se suman las experiencias, la subjetividad y las emociones.

Desde este punto de vista las estructuras de oportunidad política y las identidades colectivas dependen del impacto causal de las emociones, emociones que llevan a la acción y movilización de un movimiento social, desde el origen pasando por su mantenimiento hasta su disolución (JASPER, 2012).

Eso sí, se previene en no caer en el otro extremo, esto es salvando la creencia irracional de que las emociones son irracionales, tampoco creer que las emociones siempre ayudan en la movilización y objetivo de la protesta – a veces incluso perjudican – (JASPER, 2013). Las emociones son eso sí pegamento de solidaridad y lo que moviliza en un conflicto (COLLINS cit. LATO- RRE, 2005). Se trata de una cadena de emociones que inician, sostienen y mantienen o no un movimiento social a través de una suerte de energía emocional-entusiasmo según algunos- (JAS- PER, 2013). Por supuesto las emociones ligadas con intencionalidad y creencias, y a marcos culturales (CRUZ CASTI- LLO, 2012).

Ya desde el enfoque, por ejemplo, de los nuevos movimientos sociales, Melucci (1999, p. 43) en su caracterización de la acción social apunta su orientación y propósito y cómo ésta de- viene en movimientos,

“definen en términos cognoscitivos, afectivos y relacionales el campo de posibilidades y límites que perciben...activan sus relaciones para darle sentido al “estar juntos” y a los fines que persiguen”.

McDonald señala hacia el cuerpo, la experiencia e incluso la alegría. Varios autores en diversas aproximaciones rozaron los sentimientos en su investigación sobre los movimientos pero sería Olson quien reconoce, junto a los factores morales a las emociones y los lazos afectivos en la protesta social. Mientras Elster subraya también la identidad colectiva. En fin, llega un momento en que a través del pragmatismo relacional se valoran los significados culturales

junto a los emocionales. En este caminar es que aparece como subraya Jasper (2012:35);

“el redescubrimiento de las emociones...las emociones nos ayudan a que el mundo a nuestro alrededor tenga significado y a formular acciones que respondan a los acontecimientos: una forma de pensar y de evaluar más a menudo y no una fuente de irracionalidad”.

Se puede considerar que :

“Las emociones entran en el espiral de la razón, y contribuyen en el proceso de razonamiento en vez de perturbarlo. Las emociones tienen una dirección hacia un objeto, este objeto tiene a su vez una descripción intencional, estas dos caras hacen que las emociones no sean impulsos corporales, sino que éstas estén ligadas a marcos culturales y sociales y que de forma directa aporten a la toma de decisiones e influyen en los procesos argumentativos y deliberativos de la acción social y política de los seres humanos” (CRUZ CASTILLO, 2012, p. 64).

Siguiendo este razonamiento presentamos un resumen en torno a las emociones, los sentimientos y los movimientos sociales, subrayando el papel fundamental de las primeras como motor de la acción con un objeto e intención, así como entrelazadas con contextos y creencias sociales.

“...las emociones no son simple sustrato de emotividades, sino que por el contrario son portadoras de interpretaciones y significados dependientes de consideraciones sociales y culturales que definen los momentos y las circunstancias que los seres humanos viven, son creadas y sostenidas a partir de interacciones intersubjetivas y relaciones sociales, elemento que constituye la acción colectiva como una construcción social que denota identidad y pertenencia. La emoción es a la vez valoración y evaluación ética cotidiana y de cotidianidad, está expuesta a la evaluación y crítica social, implican creencias, juicios y evaluaciones que se reflejan en acciones. La cultura y las instituciones proveen a la emoción de significado, contexto temporal y espacial, por ello las acciones no son totalmente desprendidas de las emociones, y en principio es la emoción la que permite una mo-

tivación a la acción colectiva; la identidad entraña un componente emocional” (CRUZ CASTILLO, 2012, p. 71).

En conclusión y según uno de los teóricos más importantes en el tema:

“Las emociones son una parte esencial de la acción; ellas evitan una visión idealista de símbolos e ideas que dirija a la gente y son las que la conducen hacia la movilización o en su contra” (JAMES, 2012, p. 25).

Este autor apunta como estudiosos anteriores buscaban cuestiones psicológicas o factores morales como Olson, incluso la identidad colectiva pero como cognición. Hoy:

“el péndulo intelectual se ha alejado de los grandes paradigmas estructurales e históricos y ha regresado a la creatividad y a la agencia; a la cultura y el significado; a la emoción y la moralidad... En lugar de un regreso a la gran fenomenología de Husserl o de Merleau Ponty, la ruta es ahora colocar firmemente al significado y a la intención en contextos sociales, en arenas institucionales, en redes sociales y en formas de interacción que los estructuralistas consideraban importantes” (2012, p. 28).

Jasper caracteriza la cultura “como conocimiento, emoción y moralidad” (2012, p. 29). Lo cual es sumamente importante por ser estos tres los componentes de los movimientos, como más adelante ahondaremos.

Las emociones informan y guían la acción, tienen su razón de ser y no son irracionales, se trata de parte del pensamiento y la evaluación (DAMASIO, 2006; MARINA, 2006; NUSSBAUM, 2012). Las emociones nos sirven en el proceso de percepción, evaluación y acción. Del darse cuenta como reacción inmediata, al darse cuenta desde la conciencia reflexiva. Son parte de una creación de sentido, complementan al pensamiento, toda vez que poseen una intención, están relacionadas con creencias, y motivan a la acción, todo según el *continuum* anteriormente presentado. En fin, Jasper concluye uno de sus artículos afirmando:

“En la medida que los estudiosos regresen a los temas de la motivación y a los fines de la acción, los puntos de vista de la propia gente, podrán ofrecer mejores respuestas que las que brindan los estructuralistas o los racionalistas... Debemos hacer a un lado la ilusión confortable de que ya “sabemos” las grandes cosas sobre los movimientos sociales y tan sólo necesitamos llenar los detalles, especialmente si lo que conocemos se basa en algunas estructuras nacionales y algunas clases de movimiento” (2012, p. 38).

Y prosigue más adelante preguntándose

“¿Significa el fin de los ambiciosos paradigmas que debemos abandonar la teoría?, ¿debemos dedicarnos a las tareas empíricas de la ciencia normal? No. La lucha entre distintos paradigmas es fructífera para las disciplinas académicas... Necesitamos encontrar los caminos que sostengan el diálogo y el debate, aunque los grandes paradigmas hayan perdido su vigor” (2012, p. 38).

Lo cierto es que en los últimos años sí hay un incremento del estudio de las emociones en general y su aplicación a los movimientos (JASPER, 2013). Hoy sabemos de la relación entre pensamiento y sentimiento (DAMASIO, 2006). Pero todavía falta bastante por investigar en el campo de las emociones en los movimientos sociales, desde el surgimiento, mantenimiento como desmovilización. Hay emociones sociales que se construyen con base en significados compartidos, hay emociones que se comparten y adquieren así un rango social, una suerte de “energía emocional” (COLLINS cit. LATORRE, 2005; JASPER, 2012). Las emociones no pueden separarse de la cultura, de los procesos cognitivos ni de los valores morales – sentimientos de aprobación y desaprobación - (MARINA, 2005; JASPER, 2013).

Como insiste Damasio lo racional y lo emocional van juntos (2012), y cuando estudiamos lo emocional no hay que olvidar su relación directa con los valores morales (MARINA, 2005), pues de lo contrario si antes pasábamos de la

racionalidad a la racionalización (MORIN, 2007), hoy lo haríamos a la emocionalización, e iremos de un opuesto a otro (CAMPS, 2011). No se trata de eso se trata de saber que somos seres emocionales, pensamos, y que siempre realizamos elecciones morales o no.

Un estudio de caso: #TodosSomos Ayotzinapa

Antecedentes y contexto

Entre la noche del 26 de septiembre y la madrugada del 27 del año 2014, tuvieron lugar varios hechos en Iguala, ciudad del estado de Guerrero, en los cuales la policía municipal persiguió, hirió y mató a jóvenes estudiantes de la escuela normal rural de Ayotzinapa Isidro Burgos, que se encontraban en la localidad solicitando apoyo económico a la ciudadanía y secuestrando autobuses, para luego participar en la marcha del 2 de octubre en la ciudad de México, conmemorativa de la matanza a estudiantes del 68. Durante varios días se estuvo buscando a un grupo de desaparecidos forzados que desbordaba la cincuentena y que luego se redujo a 43, pues los otros se encontraban escondidos para proteger sus vidas. Con el paso del tiempo se fue informando a la opinión pública desde el gobierno local y estatal primero, y luego el federal cuando tomó el caso, del desarrollo de la investigación; por su parte también los padres, maestros y familiares de los normalistas desaparecidos hicieron declaraciones del suceso y los avances del caso. No es el objeto de este texto dar detalles de los sucesos pues lo que se estudia es el movimiento que estos originaron, pero sí decir que hasta la fecha la polémica está abierta y grupos de padres no aceptan el cierre formal de la investigación oficial declarada como verdad histórica según la Procuraduría General de la República en enero del año 2015. En todo caso, de los 43 secuestrados esa noche solo se ha probado el deceso de uno según investigación forense. De los otros 42 se con-

sidera según la información difundida que fueron entregados por la policía de Iguala quien los detuvo a la del municipio de Colula, quien a su vez los traspasaron al grupo de los Guerreros Unidos, uno de los que operan el narcotráfico en la región y se disputan la plaza, y éstos según dicen recibieron la orden de eliminarlos, matarlos, quemar sus cuerpos y convertirlos en cenizas y luego arrojarla al río². El Gobernador del estado - del Partido de la Revolución Democrática- pidió la separación del cargo varios días después, lo mismo que el Presidente municipal de Iguala - del mismo partido -, que solicitó licencia y se fugó, siendo finalmente preso y enjuiciado por otros asesinatos anteriores, y relacionado con los hechos recientes. Una veintena de policías municipales están detenidos. La sociedad conmocionada.

Estos son los antecedentes o mejor dicho el suceso que aconteció y desencadenó el movimiento social. Por supuesto, el contexto también importa, y pasa por la desconfianza hacia la política formal, los partidos y el gobierno de la sociedad mexicana en general, pues como en este caso prueba hay corrupción e impunidad, y la narcopolítica es quien manda en varias zonas del país. Sin olvidar los altos niveles de pobreza del estado de Guerrero, de los más extremos en México. Y los elevados índices de violencia también, desde la política y social hasta la ligada con el narcotráfico, pues en la zona donde tuvieron lugar los hechos se trata del mayor productor de amapola del país y la puerta de entrada a una de las regiones más importantes de producción de droga y de salida de ésta hacia los Estados Unidos. A todo esto hay que añadir la ineficacia de las autoridades en la investigación, la minusvaloración u ocultamiento de algunos hechos, entre las irregularidades y el desapego por la vida humana

²Para un seguimiento pormenorizado de los hechos se recomienda la lectura de "La noche más triste" (ILLADES, 2015).

y la justicia. Todo ello caldo de cultivo del movimiento en sus varias etapas y recorrido durante meses.

Metodología

La presente investigación se trata de un acercamiento a la importancia del mundo emocional en un movimiento social, así como en las percepciones sobre el mismo. Para ello se han realizado una treintena de entrevistas a personas participantes en el movimiento en la ciudad de México durante los primeros meses del año 2015. Toda vez que se ha aplicado una encuesta entre la ciudadanía sobre el mismo tema justo en el momento álgido del movimiento en noviembre del año 2014 en la ciudad de México también. Tanto una como la otra técnica perseguían objetivos más amplios pero para la reflexión que aquí nos ocupa solo nos centraremos en los testimonios y opiniones dadas sobre las emociones. Las emociones de las y los participantes en el movimiento y las emociones de la ciudadanía, en ambos casos con relación al movimiento mismo³.

³Como se dijo las entrevistas fueron realizadas en la ciudad de México a jóvenes estudiantes – de 18 a 30 años- participantes en el movimiento de alguna forma, y pertenecientes a diversas universidades públicas o privadas, durante la primera mitad del año 2015. En cuanto a la encuesta ésta tuvo lugar también en la misma ciudad, a mediados del mes de noviembre del año 2014 y se contó para su aplicación y captura con la colaboración de Melisa González, Edgar Suárez, Esmeralda Noriega y Oswaldo Millán. En cuanto a sus características y respecto al tamaño de la muestra y los factores socio demográficos son los siguientes: estuvo compuesta por 600 casos con una confiabilidad de 95% y margen de error de + - 4; las cuotas elegidas fueron el sexo y la edad: 50% hombres y 50% mujeres; 33% entre 19 y 29 años, otro 33% entre 30 y 44 años y otro 33% más de 45 y más años de edad. Es por lo tanto una muestra no probabilística y por cuotas, por lo que los resultados son representativos de la población que tuvo a bien responder a las preguntas formuladas, y las inferencias son sobre la muestra no en torno al universo. No obstante, sin duda alumbran ciertas tendencias de opinión pública comunes entre la

Se pretende presentar, por supuesto hasta donde sea posible, la mirada y las voces de los actores sociales estudiados (DE SOUSA SANTOS, 2009). Sin embargo se es consciente de la intervención e interpretación que se realiza (HABER, 2011) por parte de quien investiga. Por lo que no se trata de una interpretación académica personal pero tampoco de una descripción y transcripción colectiva únicamente, a medio camino entre una y otra aproximación investigativa, se intenta respeto y coherencia entre investigación y sociedad.

¿Dónde están las emociones?

Primero y revisando la bibliografía existente sobre el tema de los sucesos y el movimiento por Ayotzinapa, se observan las emociones que aparecen como enunciados de emoción en la misma, así como toda la emocionalidad que traspasa y transmiten los escritos. Presentamos algunos sobre los sucesos y otros con relación al movimiento. Un artículo periodístico de José Woldenberg afirma:

“El secuestro de 43 normalistas en Iguala

población del DF en general. El levantamiento de campo fue personal y en vía pública, en concreto en las calles del Centro Histórico de la ciudad –donde confluye gente de diversas delegaciones, de diferentes niveles educativos y sociales-, entre el 15 y el 26 de noviembre del 2014. El cuestionario tiene 14 preguntas. Añadir que aquí se muestran los resultados en porcentajes, y que a partir de la segunda pregunta de la encuesta éstos son calculados respecto a un muestra de 590 casos, debido a que 1.7% de la población consultada en los 600 casos establecidos afirmó no conocer el movimiento, razón por la cual no se prosiguió a aplicar el resto de la encuesta, pero sí se tiene en cuenta para saber qué porcentaje de la ciudadanía defienda desconocía la existencia del movimiento por Ayotzinapa. Por otra parte el nivel de ingresos es el siguiente: 1.5% alto, 77.5% medio y 21% bajo. En cuanto al nivel educativo: 0.7% sin estudios, 5.7% primaria, 15.3% secundaria, 7.5% estudios técnicos, 31.2% bachillerato y 39.5% universitarios.

es, por lo pronto, la cúspide de una espiral de violencia que parece retroalimentarse sin fin. Y al parecer no han sido los únicos, puesto que en las primeras fosas los cadáveres encontrados son de otras víctimas. Las espeluznantes noticias develan, por un lado, la connivencia de autoridades y policías con bandas delincuenciales y, por el otro, una violencia que parece no tener lógica alguna. El estado en que se encontraron los cuerpos calcinados es un ejemplo macabro de crímenes con altas dosis de delirio y sadismo” (WOLDENBERG, 2014, p. 5).

Otro texto más sobre el tema añade:

“En un país donde los asesinatos y desapariciones forzadas se cuentan por decenas de miles, la indignación social es indispensable para mover la telaraña de los horrores tejida mediante ineptitudes, corrupción e impunidad. Sin la protesta enardecida de las víctimas –familiares, vecinos– y la solidaridad civil, la obligación de hacer justicia dormiría en los cajones de la burocracia a la espera del olvido, que es la necrópolis del México constitucional del que tanto se ufanan los depositarios del poder” (SÁNCHEZ REBOLLEDO, 2014, p. 5).

Los académicos hablaban expresando su opinión irreductiblemente asociada a su sentir: “del intenso dolor que provoca y de la rabia que produce” (PÉREZ ZAVALA, 2015:73) el conocimiento de los hechos.

“Este acontecimiento rebasa nuestra capacidad de nombrar el horror. Lo impensable se nos aparece como una contundente realidad que no podemos elaborar...nos coloca como víctimas propiciatorias de un aparato que administra el terror como forma de gobierno. Los actos abyectos que llevan a cabo las propias autoridades, los supuestos servidores públicos, desbordan cualquier signo de inteligibilidad” (PÉREZ ZAVALA, 2015, p. 74).

Otro trabajo de Hubo Aboites (2015:90) señala también en el mismo sentido que “la demanda de Ayotzinapa recorre y retoma la angustia de millones en el país”. Otro artículo más, comentando la aparición del estudiante Julio César Mondragón, al cual

“le habían vaciado las cuencas de los ojos y arrancado la piel del rostro. El efecto de la imagen, cuya finalidad fuera acaso profundizar el pánico social en el estado de Guerrero, tuvo el efecto contrario: en un lapso no mayor de dos semanas surgía, de manera espontánea, uno de los mayores movimientos sociales que presenciara México en décadas” (MÉNDEZ, 2015, p. 67).

Hernández Navarro en el contexto de exponer la insurgencia social en Guerrero afirma, entre otras cosas “manos rabiosas pintaron: “Justicia”,

“La lumbre que devora edificios públicos y automotores expresa la rabia y la indignación crecientes de cada vez más jóvenes en la entidad”,

“Es la evidencia de una ira que cada día transcurrido se radicaliza más y más”.

“Las armas de la cólera se extendieron después contra el gobernador”,

“Cada hora que pasa sin que los muchachos aparezcan con vida crece entre muchos ciudadanos un sentimiento profundo de indignación” (NAVARRO, 2015, p. 14,16).

Indignación de la cual nació la primera consigna que proporciona coherencia ética y liberación emocional al movimiento y sus integrantes al ser gritada a los cuatro vientos “Vivos se los llevaron, vivos los queremos”.

Finalmente traemos a estas páginas un consejo internacionalista e intergeneracional centrado precisamente en las emociones:

“La contingencia de nuestra vida y de nuestra sociedad está dominada por dos emociones: el miedo y la esperanza. Sepan Ustedes que esta violencia desatada se dirige a su resignación, dominados por el miedo y, sobre todo, por el miedo de la esperanza. Los poderosos criminales saben que sin esperanza no hay resistencia ni cambio social. Sabemos que es difícil escapar del miedo en condiciones tan dramáticas como las que viven. El miedo no se puede eliminar, pero lo importante es no rendirse al miedo, sino tomarlo en serio para poder enfrentarlo y superarlo eficazmente, a eso le llamamos: Esperanza. Ustedes tienen la fuerza para salir de esta pesadilla, resistir a la ilegalidad y

violencia institucionalizadas y construir una alternativa de esperanza” (DE SOUSA SANTOS, 2014, p. 25).

Como se observa comentaristas y estudiosos no dudaron en expresar emociones de forma directa, como se ha dicho en enunciados de emoción o también emotivos y conmovedores textos sobre el estado de la cuestión y su sentir en esos momentos. En ellos un par de cosas resaltan, las emociones sobre los hechos y en torno al movimiento, y las emociones mismas de quien escribe desbordado también por los acontecimientos. Respondiendo al interrogante que da título al apartado: las emociones están en todas partes. En este texto lo que mostraremos son las emociones del movimiento en las voces y testimonios de sus protagonistas, y las emociones sociales de la ciudadanía sobre el movimiento, para finalmente y en tercer lugar hacer una reinterpretación especulativa y reflexiva de cuál fue el papel de las emociones en este movimiento.

Las emociones desde las y los protagonistas participantes del movimiento

Ahora nos centraremos en los testimonios recabados a través de relatos en entrevistas aplicadas a las y los protagonistas, participantes activos en el movimiento, y su expresión de sentimientos sobre el movimiento mismo. Reagrupamos la reflexión en torno a dos preguntas concretas que tuvieron lugar en el momento de aplicarse el ejercicio cualitativo que aquí analizamos. Las preguntas fueron:

Personalmente ¿tú que sentiste cuando surgió y qué pensaste cuando se hizo público el movimiento?

Entre las y los entrevistados las emociones que sobresalen son el enojo y la indignación por los hechos por un lado, de otro la solidaridad y el apoyo hacia los implicados y entre ellos mismos, también en ocasiones miedo, y por supuesto, dolor, e incluso hay quien

dice que esperanza. Recuerda un joven de 19 años:

“Principalmente fue el sentimiento de impotencia y en segundo lugar, cuando se hizo público, pues este sentimiento...de poner una parte de ti en apoyo a toda esa gente que quiere un cambio al igual que tú”.

Otro muchacho de 23 años:

“Rabia, enojo, ira al ver que mucha gente sí aporta pero no tantos mexicanos como deberíamos. Y pensé que estaba bien porque creo que eso viene de sangre, mi papá fue dirigente del 68 y eso son ideas que tú ya traes en la cabeza y dices “excelente, yo lucho””.

Una muchacha de 20 años sintió

“Temor, pensar que ni las fuerzas de seguridad son un aliado contra la delincuencia organizada”

y pensó:

“Que eso era solo un ejemplo del poco valor del Estado mexicano da a su población y la necesidad de cambiar el sistema actual”.⁴

En ocasiones se da una mezcla o complementariedad emocional:

“Sentí miedo y a la vez esperanza. Todo el ambiente era tenso, en las calles, en la escuela, pero sentí un gran ánimo de lucha. Pensé que habría cambios rápidos, pero me equivoqué, es un proceso lento y que debe ser bien dirigido. Llegué a creer que Peña renunciaría y que las universidades durarían más tiempo en paro”

dijo una chica de 22 años. Otra, de la misma edad dijo

“Me enojé porque creo que estamos en un punto donde ya no pueden jugar a engañarnos. Cuando lo del 68 creo que era un momento en donde no había tantos medios de publicidad, la globalización no había llegado a México, entonces era un poquito más fácil ocultar las cosas, eran cosas que corrían de voz a voz, a lo mejor uno que otro panfleto. Pero hoy 2015, 2014 cuando ocurrió, cuando todos

⁴Si bien en las entrevistas había interrogantes sobre los sentimientos y los pensamientos, en las respuestas estos se entremezclaban y los primeros eran los que predominaban.

tienen un teléfono celular, todos pueden grabar, creo que es indignante que quieran decirnos que las cosas son así cuando hay muchísimas maneras de demostrar lo que pasó. Cuando el movimiento se hizo público tuve mucha esperanza, creí que a lo mejor podríamos unificarnos y que podía pasar algo. Creo mucho en la sociedad, que si nos unimos podemos hacer muchas cosas, entonces tuve fe”.

Otro testimonio

“Cuando yo me entero de lo que estaba ocurriendo en Iguala lo primero que busco es una fuente de información, la prensa, la radio, y sentí mucha frustración, impotencia, triste, agredida porque venía a mi mente que pude haber sido yo” (30 años),

y otro más

“Yo sentí impotencia porque surge de un hecho lamentable, doloroso, la sensación de que estamos perdiendo la humanidad. Y pensé que tenía esperanza como en el 132, la clase que tiene acceso a educación en este país podría hacer un cambio al final no sabemos que nos pueden venir a ofrecer porque finalmente uno se entrega y tendría que ser un proceso de conciencia para toda la gente de este país”.

De los testimonios recabados nos quedamos con la sensación de que estamos perdiendo humanidad, toda vez que quizás se esté dando un proceso de concientización social. Y de las emociones narradas se desprende que las personas consultadas sienten que necesitan protección y defensa, también introspección para trabajar el proceso que provoca el miedo, el enojo, la tristeza y el dolor (MUÑOZ POLIT, 2009). Por otra parte, curiosamente aparecen varias expresiones de esperanza y de fe, esto es, se perfila un tránsito entre la gama emocional del shock moral inicial de agresión y frustración ante la injusticia percibida y la unión y conciencia que esto comportará hacia el futuro (JASPER, 2013). Sobre el tema se volverá más adelante.

En estos momentos ¿Qué piensas y sientes hacia el movimiento?

En la actualidad, varios meses después como señala un chico de 19 años, el movimiento se ha debilitado,

“En este momento se ha debilitado mucho. Finalmente fue un movimiento que no llegó a su cometido total, ya que no se han encontrado las razones de lo que fue el caso Ayotzinapa. Pienso que se ha devaluado un poco porque los mexicanos tendemos mucho a olvidar. Pero no se ha degradado todo”.

No obstante, se considera que

“deberíamos volver a unir al pueblo, no dejar que el gobierno les meta miedo y los reprima, y pues luchar sobre el salario mínimo o luchar por muchas cosas que nos están robando, como la privatización de Pemex” (mujer de 20 años).

Eso sí, hay opiniones de que se tiene que seguir luchando como la anterior mientras otras reconocen “desánimo” y “fracaso” como un chico de 23 años señala.

Una joven de 20 afirma sentir

“frustración por no hallar aún una respuesta favorable de parte del gobierno. Y pienso que deben buscarse nuevas maneras de llegar a la población para que siga apoyando la búsqueda”.

Otra, de 22 años, también estuvo de acuerdo en esto, pero piensa que no se ha olvidado el tema en absoluto

“Siento un poco de desánimo porque ha bajado el ímpetu de la gente, sin embargo, el coraje y la esperanza aún permanecen. Pienso que no importa si asistimos a las marchas o reuniones, hay diferentes formas de actuar y aunque sea individual o colectivamente, el movimiento sigue. La gente sigue hablando de este tema que no ha quedado en el olvido y no se puede ocultar, creo que es un buen inicio que siga en boca y pensamiento de la gente”.

Pero qué duda cabe que el movimiento ha evolucionado, y como todos, tiene su proceso y cambios, los cuales comparten o no sus participantes:

“En este momento creo que ya perdió su

visión, creo que ya hay más cosas de por medio que encontrar a los 43, creo que se dejaron llevar por quienes les podían dar un poquito más de voz, que los va quemando. Creo que lo que están haciendo ya no es por encontrar a los 43, lo cual es un poquito triste porque genera que la gente no quiera creer en más movimientos como los #YoSoy132, que era un buen movimiento y terminó jalado por un partido político” (chica 22 años).

En todo caso la solidaridad permanece como informa una mujer de 30 años:

“Yo siento simpatía, solidaridad y siento que se han logrado cosas en términos de reflexión. Yo pienso que ha habido como una indefinición de hacia dónde va el movimiento, debe haber una redefinición de hacia dónde va la demanda y la búsqueda”.

y otra más de la misma edad apunta al dolor:

“Yo siento mucho dolor, malestar, de que no somos suficientes, me incluyo y a veces dejas de lado la parte humana. Yo pienso que se desgastan unos pocos y los demás piensan que es moda, hay gente que no entiende el beneficio de luchar por algo”.

Ya en la actualidad permanece algo de coraje y dolor, o sea el duelo y la defensa como necesidades, junto a la simpatía y solidaridad del vínculo. Se equilibran por así decirlo, sensaciones agradables y desagradables, derivadas de las consiguientes emociones. No obstante, predomina la frustración y el desánimo del fracaso, porque la gente tiende a olvidar, aunque hay quien opina que no ha quedado en el olvido, o se perdió la visión, pero hay también quien a pesar de eso todavía menciona la esperanza.

Las opiniones sociales sobre las emociones desde la ciudadanía

En lo referente a la encuesta, tres fueron las preguntas que giraron alrededor del mundo emocional, variable explicativa de los movimientos sociales que en últimas fechas parece contar con

cierto éxito y que completa viejas teorías racionalistas o faltas de apreciación del mundo subjetivo personal y social, como ya se ha dejado claro en un apartado anterior. Dos de ellas abiertas en torno a los sentimientos sobre los hechos en Iguala, Guerrero, y alrededor del propio movimiento, además una cerrada con una respuesta de opción múltiple con objeto de concretizar ciertas tendencias emotivas alrededor del movimiento.

Para empezar la emoción o sentimiento sobre los hechos fue de: 43.2% indignación, 33.7% tristeza, y a bastante distancia 6.9% indiferencia, como las tres respuestas más nombradas numéricamente hablando. Hay que aclarar que si bien la pregunta fue totalmente abierta, con posterioridad se cerró a través de campos semánticos y la emoción más nombrada y que abarca al campo semántico correspondiente fue la que aparece en el cuadro (Cuadro 1)⁵.

Cuadro 1 - ¿Cuál es su emoción o sentimiento ante los hechos en Ayotzinapa: 6 muertos y 43 jóvenes normalistas desaparecidos?

Cuál emoción	15 a 29 años	30 a 44 años	45 años o más	Total
Indignación	14.6 %	14.4 %	14.2 %	43.2%
Tristeza	11.0 %	10.5 %	12.2 %	33.7%
Indiferencia	2.7%	2.4%	1.9%	6.9%

⁵No obstante, para tener un panorama más amplio se listan las reagrupadas en cada campo: INDIGNACIÓN, CORAJE, ENOJO, FRUSTRACIÓN, IMPOTENCIA, injusticia, ira, rabia, reprochable, repudio, vergüenza; TRISTEZA, consternación, condolencia, decepción, depresión, desagrado, desaliento, descontento, desilusión, desconsuelo, desesperación, desolación, disgusto, dolor, duelo, está mal, mal, lamentable, malestar, molestia, pena, pesar; INDIFERENCIA, me da igual, nada, ninguno, no siento nada; MIEDO; CONFUSIÓN, incertidumbre, incredulidad, intrigante, preocupación; SOLIDARIDAD, respeto. Indiferencia como tal no es emoción, sin embargo, aparece bastante como respuesta de sentimiento o emoción, o mejor dicho su ausencia, en todo tipo de investigación social empírica.

cia				
Miedo	1.7%	1.0%	0.8%	3.6%
Confusión	0.8%	1.9%	0.3%	3.1%
Solidaridad	1.0%	0.8%	0.5%	2.4%
Otros	1.7%	2.0%	3.4%	7.1%
Total	33.6%	33.1%	33.4%	100.0%

Fuente: Encuesta sobre el Movimiento por Ayotzina-pa, ciudad de México, 2014.

Ante la indignación ya como sentimiento se crea una necesidad psicológica (Maslow, 1982), para ser satisfecha se despliega una acción, misma que si es adecuada es constructiva y proporciona satisfacción (MUÑOZ POLIT, 2009). La indignación reagrupa varias emociones, entre ellas sobresale como básica el enojo y para satisfacerla hay que, como se dijo, defenderse.

Jasper (2013:8) apunta que

“La indignación frente al propio gobierno puede ser especialmente movilizador, ya que involucra un sentimiento de traición. En un extremo, la represión violenta de una protesta pacífica es una fuente habitual de *shock* moral, llamado “reacción” por Hess y Martin (2006)... La furia contra la represión estatal, lejos de restringir la protesta, muchas veces puede incitarla (BROCKETT, 2005). Una de las más profundas insatisfacciones de la acción colectiva es una sensación de confianza y capacidad de agencia”.

Parece claro el sentimiento de indignación, de injusticia, el agravio moral o el coraje y enojo que constituye la acción colectiva y conduce al movimiento social. Lo cual recuerda otros movimientos sociales en los últimos años, como el 15 M de 2011 en Madrid también llamado el Movimiento de los Indignados o los *Occupy* en New York en ese mismo año, incluso al *#YoSoy132* en México en la primavera del 2012.

Al respecto parece oportuno seguir a Barrington Moore y su obra sobre las bases de la injusticia de hace algunos años, cuando ahonda teóricamente sobre el asunto:

“...cómo hace su aparición el sentimien-

to de injusticia... la gente debe percibir y definir su situación como consecuencia de la injusticia humana: como una situación que no debe, no puede y no necesita soportar. Por supuesto que en sí misma, una percepción así, ya sea un nuevo despertar o el contenido de la tradición consagrada, no es garantía de que vendrán cambios políticos y sociales. Lo que sí es seguro es que sin la agitación muy considerable que produce el agravio moral, tales cambios no ocurren” (MOORE, 1985, p. 434).

Otro autor más contemporáneo sobre el tema es Stéphane Hessel:

“Una verdadera democracia necesita una prensa independiente... El motivo principal de la Resistencia era la indignación... Nosotros les decimos: tomad el relevo, ¡indignaos!” (2011, p. 3,4).

Cierra su obra sosteniendo:

“una verdadera insurrección pacífica contra los medios de comunicación de masas que nos proponen como horizonte para nuestra juventud más que el consumismo de masas, el desprecio de los más débiles y de la cultura, la amnesia generalizada y la competición a ultranza de todos contra todos. A los hombres y mujeres que harán el siglo XXI, les decimos con nuestra aficción: “crear es resistir, resistir es crear” (2011, p. 9).

Mientras que la indignación es emoción que energiza – sube el ánimo -, invita y acompaña a la acción – motiva y moviliza - ante el sentimiento y experiencia de injusticia, y agravio moral, y surge como legitimadora de la lucha y reivindicación; la tristeza crea la necesidad de retirada, introspección, desenergiza, tiene que ver en este caso con el proceso de duelo. Además entre la gama emocional mencionada aparece la indiferencia, el miedo, la confusión y la solidaridad, entre otras emociones.

Para continuar se interrogó sobre la emoción o el sentimiento pero en esta ocasión sobre el movimiento que reclamaba la aparición de los normalistas desaparecidos. Lo mismo que con el interrogante anterior, se trató de una pregunta cualitativa abierta que a la hora del análisis se cerró según campos

semánticos eligiendo la emoción más numerosa y que de alguna manera aglutinaba el significado del campo. En este caso el sentimiento más importante fue el de solidaridad con 52.5% de la muestra, seguido de justicia 21.7% y de nuevo -a más distancia- con 7.5% la indiferencia hace su aparición (Cuadro 2)⁶.

Cuadro 2 - ¿Cuál es su emoción o sentimiento hacia el movimiento que reclama aparezcan los normalistas desaparecidos?

Cuál emoción	15 a 29 años	30 a 44 años	45 años o más	Total
Solidaridad	20.3 %	17.3 %	14.9 %	52.5%
Justicia	6.8%	6.8%	8.1%	21.7%
Indiferencia	3.1%	2.9%	1.5%	7.5%
Tristeza	0.2%	0.8%	3.6%	4.6%
Confusión	0.2%	1.9%	0.7%	2.7%
Miedo	0.2%	0.3%	0.0%	0.5%
Otros	2.9%	3.1%	4.6%	10.5%
Total	33.6%	33.1%	33.4%	100.0 %

Fuente: Encuesta sobre el Movimiento por Ayotzinapa, ciudad de México, 2014.

Aquí la solidaridad es el sentimiento más nombrado, la respuesta tras la indignación y la creación de un movimiento pasa por una emoción moral y una emoción compartida y recíproca de grupo que desarrolla compromisos y lazos afectivos para el apoyo hacia las víctimas o implicados en los hechos, y también el propio grupo y el mantenimiento del movimiento mismo. El vínculo, apego, identidad colectiva y

⁶A continuación listamos el campo semántico completo si bien en el cuadro correspondiente sólo colocamos el vocablo del mismo más numeroso: SOLIDARIDAD, APOYO, EMPATÍA, ESPERANZA, afecto, alegría, alivio, aprobación, ayuda, bien, bueno, bonito, comprensión, emoción, está bien, fe, felicidad, feliz, gusto, ilusión, orgullo, satisfacción, simpatía; JUSTICIA, JUSTO, coraje, enojo, impotencia, ira, que aparezcan, que castiguen, que se haga justicia, respeto, valentía, valor; INDIFERENCIA, desinterés, me da igual, nada, ninguno, no me importa, no siento nada; TRISTEZA, triste; CONFUSIÓN, desesperación, desilusión, duda, incertidumbre, inquietud, inseguridad, no creo, preocupación; MIEDO.

lealtades afectivas se despliega (JASPER, 2013). Detrás o debajo de la solidaridad está como emoción básica desplegada el afecto, o si lo queremos así nombrar, el amor.

Es posible afirmar el contenido emocional y moral, y no solo cultural de la identidad colectiva, entre otros factores, como configuración interrelacional y motivadora desde la pertenencia a la expresión y acción. Una identificación con y para diferenciarse de (TOURAINE, 1978) que deviene en autorreconocimiento mutuo y colectivo, con sentimientos, significaciones, necesidades, valores, deseos, expresiones y acciones de carácter grupal. Por lo que el lazo social de confianza, solidaridad y afecto es fundamental para el mantenimiento, relaciones, procesos y la contención o sostenimiento de un movimiento social (GOODWIN cit. CRUZ CASTILLO, 2003). Como dice Collins (cit. LATORRE, 2005, p. 44) de las emociones: “son el pegamento de la solidaridad y lo que moviliza el conflicto”. Además se considera que hay dos tipos de transformación emocional en los rituales colectivos, el que tiene que ver con la ampliación de la emoción inicial y el que la convierte en algo más, misma que se trata de la – ya mencionada en nuestro caso - solidaridad que da fortaleza y sostiene, que denominan también “energía emocional” y que según Jasper (2013) se trata básicamente de entusiasmo.

Siguiendo con la miríada de autores que observan lo emocional en el estudio de los movimientos sociales destacamos a Pleyers (cit. JASPERS, 2012) quien apunta respecto a los globalifóbicos que buscan la alegría de sus protestas, una característica extensible a varios grupos en época reciente, si bien en nuestro caso más que alegría era entusiasmo por la lucha y solidaridad afectiva por la causa intergrupala. Otros autores como Olson (cit. JASPERS, 2012) señalan los lazos afectivos de todo gru-

po de protesta, y la importancia de los factores morales tanto como emocionales para la misma, aquí lo moral sobresale, se trata de una lucha por el derecho a la vida. Finalmente retomamos de nuevo a Jasper (2013) cuando habla de vínculo para apuntar a cuestiones que inducen a la movilización. Señala el sentido de pertenencia como influyente a la hora de involucrar emociones de amor, orgullo y entusiasmo, todo lo relacionado con las lealtades afectivas, la identidad colectiva y la solidaridad, ya mencionada. La unión parece ser importante, unión de anhelos o sufrimientos, de expectativas y recuerdos, de ganas de cambiar. Unión con los próximos y afines en un primer círculo, luego también con otros sectores, grupos y luchas de forma amplificada. Así es posible afirmar que la solidaridad además de unir, sostiene, identifica, agrupa, mueve, desde como se dijo el afecto.

Continuando con este autor (2013:10), sobre las solidaridades colectivas y el mantenimiento de los movimientos dice:

“Para ser sostenible, la participación debe proveer algunas satisfacciones a lo largo del camino. Varios mecanismos emocionales colaboran con este propósito, incluyendo las solidaridades colectivas, los rituales de interacción y otras dinámicas grupales... Los grupos parecen fortalecerse cuando comparten emociones reflejas en respuesta a ciertos eventos, y cuando comparten lealtades afectivas entre sí... la identidad colectiva es un fin al mismo tiempo que un medio – un *“logro emocional”* en palabras de Yang (2000)”.

Incluso las emociones compartidas de carácter negativo pueden fortalecer emociones recíprocas positivas:

“Aún las experiencias de miedo o ansiedad, comunes en plena protesta, consiguen ser una fuerza importante para la creación de un sentido de colectividad y una potencia atractiva en la acción positiva”.

Así la cadena de emociones se concatena, y los costos y beneficios

emocionales colaboran en las decisiones y acciones políticas, entre otras cosas. Claramente el movimiento estudiado surgió del shock moral, la sorpresa e indignación, y se mantuvo en aras de la solidaridad, el afecto y el entusiasmo. Sin olvidar el sentimiento de justicia, social y moral por excelencia, que aparece en segundo lugar en la encuesta. Quizás habría que hablar de injusticia con más propiedad, y en este caso concreto el reclamo social, y uno de los gritos más sentidos y coreados por el movimiento, sino el que más, fue “justicia”. De nuevo encadenado al anterior de indignación y producto directo de éste, ya desde lo propositivo y desde la solidaridad del movimiento.

Para ir concluyendo sobre los sentimientos que despierta el movimiento se volvió a interrogar pero en esta ocasión fue pregunta cerrada, y como opción múltiple se nombró a los considerados cinco sentimientos básicos (MUÑOZ POLIT, 2009) y añadiendo la indiferencia – sea considerado sentimiento o su ausencia - por su aparición en muchos ejercicios de este tipo en época reciente. El enojo fue el más nombrado (27.8%) – emoción básica en cuya familia se encuentra la indignación-, sin embargo, seguido muy de cerca por la tristeza (25.7%), luego aparece el afecto (15.6%) – aquí relacionado con la solidaridad - y el miedo (12.4%) seguido de la alegría (9.9%). Llegados a este punto destacar que tanto el afecto como la alegría que son emociones agradables en principio no aparecieron en la pregunta abierta y aquí en la cerrada que de alguna manera es más intervencionista y directiva, fuerza o influye la respuesta, sí fueron nombrados. Otro sentimiento es el miedo que ya había aparecido en la forma abierta pero con poco porcentaje y aquí aumenta. Finalmente, la indiferencia que se mantiene en todos los casos y que además curiosamente con porcentajes semejantes y por lo tanto consistentes – entre 7

y 8%- (Cuadro 3) a lo largo de los resultados de toda la encuesta.

Un resumen del anterior análisis es que si los hechos indignan y provocan tristeza, el movimiento crea solidaridad y demanda justicia desde la emoción de afecto y alegría, eso sí el enojo y la tristeza se mantienen como sentimiento de fondo por los iniciales acontecimientos y dentro del discurrir del movimiento, aunque al calor de las noticias y declaraciones en el proceso y con el paso de los días causen figura y se focalicen diversas emociones con mayor o menor intensidad en cada momento: rabia por los discursos frívolos, llanto ante pruebas de muerte, burlas frente a expresiones ligeras, etc.

Cuadro 3 - Entonces respecto al sentimiento sobre el movimiento ¿usted diría que se siente?

Enojo	27.8%
Tristeza	25.7%
Afecto	15.6%
Miedo	12.4%
Alegría	9.9%
Indiferencia	8.6%
Total	100.0%

Fuente: Encuesta sobre el Movimiento por Ayotzinapa, ciudad de México, 2014.

Igual que las emociones colaboran en el surgimiento y sostenibilidad de un movimiento, contribuyen también a su declive, lo mismo que fomentan el mantenimiento en fases no activas o menos participativas, ya que tienen que ver con el sentimiento de comunidad como se dijo (GOODWIND cit. LATORRE, 2005). Jasper por su parte señala “La frustración por no generar impacto, o a veces por no ser escuchado” (2013, p. 8). Latorre (2005) apunta que la frustración de expectativas o insatisfacción desemboca en el abandono de un movimiento. Esta emoción apareció en varias ocasiones entre las y los entrevistados protagonistas y participantes del mismo. Frustración por no obtener los resultados o por lo menos no los deseados, frustración también por el desgaste del movimiento mismo y el debilitamiento por el abandono de parti-

cipación de la gente. Aquí añadir únicamente que los movimientos tienen etapas y ciclos (IBARRA, 2005), y aunque aparentemente no se observen directamente los logros por no conseguir el objetivo central del mismo, no por ello quiere decir que no los haya. Estos a veces son difíciles de comprobar (TARROW, 1997), y en ocasiones obedecen a cambios de larga duración y un aparente fracaso histórico puede resultar en una gran transformación en la cultura política o la conciencia colectiva (WALLERSTEIN, 1999).

Movimientos y sentimientos: una propuesta especulativa e interpretativa

Como un complemento al análisis e interpretación anterior de testimonios y cifras nos damos a la tarea de aplicar el esquema *gestáltico* del *continuum* emocional para el caso que aquí nos ocupa en términos generales (ROBINE, 2005) y también teniendo en cuenta los datos y relatos obtenidos en la investigación y ya expuestos. A lo cual se superpone el análisis de las emociones concatenadas también presentadas por Jasper (2013) entre otros autores y fijadas para la acción, movimiento y protesta social. Eso sí, se trata del proceso completo desde la noticia de los hechos violentos de Iguala hasta la valoración final del movimiento en este caso en la ciudad de México. Reiteramos, es una aproximación especulativa que nos ayuda sino a entender –en el sentido de explicación- sí a comprender (MORIN, 1999) –en el sentido emocional sin juzgar- los procesos emocionales de los movimientos sociales. Por supuesto, insistimos las emociones no solo se relacionan sino que se superponen, además si es casi imposible pensar y hablar sobre ellas, más difícil es tratar de analizarlas desde la mente y la cultura –como se dijo-, por lo que el siguiente cuadro (Cuadro 4) ha de tomarse como lo que es, un acercamiento o juego académico que nos invita a la reflexión

especulativa y emotiva más que a una explicación causal concluyente.

Cuadro 4 - Emociones y moral en el movimiento por Ayotzinapa

<i>Hechos/ Medio ambiente Organismo/Entorno</i>	<i>Percepciones/Sensaciones/Emociones</i>	<i>Emociones y sentimientos morales</i>
Muertos, heridos, desaparecidos forzados, supervivientes -MIEDO (huída, ocultamiento de los sobrevivientes)	<i>Pre contacto</i> <i>Conocimiento y contacto social</i> (gobierno, medios informan) Shock moral Reacción emocional o emoción refleja -SORPRESA -CONFUSIÓN (conmoción)	<i>Puesta en contacto</i> <i>Conocimiento y contacto social</i> (sobrevivientes, padres informan) Sentimiento de injusticia Agravio moral - INDIGNACIÓN (enojo) -DOLOR, TRISTEZA (duelo) (experiencia injusticia hacia lo sucedido)
<i>Emociones compartidas y recíprocas</i> <i>Toma de contacto</i> (resonancia social) Respuesta social Compromisos, lealtades afectivas -EMPATÍA, APOYO, SOLIDARIDAD (experiencia hacia lo sucedido y con relación al movimiento social)	<i>Necesidad</i> <i>Acción social</i> <i>Contacto pleno</i> Sentimiento posibilidad de hacer justicia, eficacia -ENTUSIASMO -ESPERANZA (energía emocional)	<i>Acción</i> <i>Satisfacción de necesidades</i> <i>Contacto pleno</i> Movilización colectiva Actividades, marchas, etc. Pedir justicia (reparar y gestionar agravio) Crear conciencia social (despertar, ver, actuar)

		-PLACER de la protesta - LIBERACIÓN emocional
<i>Retirada</i> <i>Pot contacto</i> <i>Asimilación</i>		
Declive movimiento -FRACASO (desánimo) (autoevaluación, introspección)		

Fuente: elaboración propia sobre el proceso emocional del movimiento #TodosSomosAyotzinpa, con la inspiración de Robine, 2005 y Jasper, 2013, entre otros autores.

Así el movimiento podría ser, emocionalmente hablando, calificado de: conmovidos, indignados y solidarios. Éstas quizás según la expresión de Jasper (2013) constituirían la cadema de emoción, toda vez que el carburante de la acción colectiva, y según la *gestalt* el *continuum* de la emoción en el ciclo de contacto (MUÑOS POLIT, 2009). Por supuesto, mucho se podría seguir pensando, argumentando y dado el caso que nos ocupa sintiendo; sin embargo, dejamos aquí esta propuesta abierta a ser ampliada y profundizada desde la reflexividad, la emoción y la conciencia.

Anotaciones finales

“¿Será posible en México un nuevo partido-movimiento organizado por los jóvenes y los jóvenes? Ustedes saben la respuesta. Mejor aún, Ustedes son la respuesta. No va a ser fácil porque los señores del poder van a intentar criminalizar su lucha pacífica. Hay que asumir el costo de la resistencia pacífica aunque ésta sea declarada ilegal, asumir este riesgo en nombre de la esperanza. El miedo de la ilegalidad tiene que ser enfrentado con la convicción de la ilegalidad del miedo. Ahí está la esperanza” (DE SOUSA SANTOS, 2014, p. 25).

Si iniciamos con una cita emotiva, finalizamos con otra además del mismo autor, en la cual aparece el miedo y la esperanza, hay quien dice que opuestos, otros hablan del miedo y la

confianza, otros del miedo y del amor – no contemplamos el odio pues la falta de amor no es su opuesto-, como emociones únicas y básicas de las cuales se desprenden las demás. Pero hay incluso quien apunta que sólo la segunda existe realmente y que se trata más que de una emoción, de un estado del ser, en el circuito de la conciencia y expresando la voluntad del corazón (MARQUIER, 2010).

Por otra parte, ya hace tiempo que se ha demostrado que “el corazón tiene sus razones”, al respecto Isabelle Filliozat dice en su obra sobre el lenguaje de las emociones:

“El corazón tiene razones que la razón no entiende. Las emociones no son tan irracionales como a veces se quiere creer. Descifrar el significado de nuestras “salidas” intempestivas puede evitar que deterioremos nuestras relaciones íntimas” (2007, p. 89),

y al final de su libro recomienda:

“La alfabetización emocional es el desafío de hoy. Escuchemos a nuestros corazones juntos” (299).

Annie Marquier insiste en que en la actualidad estamos ante un profundo cambio de conciencia para el cual es preciso desarrollar otro tipo de inteligencia por lo que apunta al cerebro del corazón donde se albergan las emociones de tipo superior que comportan sabiduría del alma (2010). Pero mientras eso acontece hay que estudiar lo que existe hoy por hoy, las emociones descritas en estas páginas, expuestas, analizadas, e interpretadas en la medida de lo posible. Un *continuum* de percepciones y sensaciones que explotan en emociones reflejas y transitan en sentimientos morales y emociones recíprocas, obteniendo placer y liberación emocional, para finalmente regresar al sentimiento de fondo, quizás también el inicial antes de la emergencia emocional resultado del shock moral. Se completa así el círculo, mas no se cierra porque más que círculo es espiral y tras la participa-

ción en el movimiento social nunca se vuelve al mismo lugar, además acompañados de un nuevo equipaje de la memoria cognitiva, el recuerdo emocional, la experiencia vivenciada, situada y habitada.

“La indignación por los crímenes de Iguala ya alcanzó cuotas que pocos esperaban, pero el tema está lejos de ser resuelto. La intensidad de las manifestaciones demuestra la capacidad de respuesta política y moral de grandes sectores insatisfechos con el modo como se articula la vida pública y se ventilan los grandes problemas” (Sánchez Rebolledo, 2014, p. 5).

En fin,

“La indignación, rabia, coraje y malestar que ha provocado en la sociedad mexicana el genocidio de los jóvenes estudiantes de Ayotzinapa ha sido, sin lugar a duda, la gota que derrama el vaso, un parteaguas que augura a nuevos escenarios en donde seguiremos insistiendo en que otro mundo es posible, otro México es posible” (PÉREZ ZAVALA, 2015, p. 82).

Jasper (2012), entre otros, señala que la participación en un movimiento social crea una experiencia que más allá del conocimiento y práctica política, genera desarrollo personal. Holloway (2009) también habla incluso no solo de cambios personales sino de empoderamiento. Lo cierto es que la experiencia en un movimiento va en dos sentidos, el desarrollo personal además del capital social (BOURDIEU, 1986; DURSTON, 2000; PUTNAM, 2001).

Tanto se podría seguir elucubrando sobre las emociones, como y también la poética de la protesta y la ética de la protesta. Desde las frases “Vivos se los llevaron, vivos los queremos”, “Justicia”, “Fue el Estado”, entre las más coreadas y reiteradas, llegamos a aquellas que tocan de lleno al corazón y voltean el dolor en esperanza, el miedo en amor desde la cocreación (ROBINE, 2005) y la resignificación (BUTLER, 2007). Con un par de ellas es

que deseamos cerrar este trabajo: “¿Qué cosecha un país que siembra cadáveres?” y “Quisieron enterrarnos, pero no sabían que éramos semilla”.

Referencias

ABOITES AGUILAR, Hugo. “Reformas y Ayotzinapa: percepciones y estrategias en la lucha magisterial (2012-2015)” en *El Cotidiano*, 190, 83-91, 2015.

BOURDIEU, Pierre. “The forms of capital”. en *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Richardsdson, J. (Ed.) New York: Greenwood, 1986. Link: <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/bourdieu-forms-capital.htm>

BUTLER, Judith. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós, 2007.

CAMPS, Victoria. *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder, 2011.

CRUZ CASTILLO, Alba Lucía. “La razón de las emociones. Formación social, política y cultural de las emociones” en *Eleuthera*, 6, 64-81, 2012.

DAMASIO, Antonio. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica, 2006.

DAMASIO, Antonio. *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona: Destino, 2012.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación*. México: Siglo XXI-CLACSO, 2009.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. “Carta a las y los jóvenes de México” en *La Jornada*, 16 noviembre, 2014, p. 25.

DELLA PORTA, Donatella y Mario DIANI. *Los movimientos sociales*. Madrid: CIS, 2011.

DURSTON, John. “¿Qué es el capital social comunitario?” en *Políticas Sociales*, 38, 1-42, 2000.

FILLIOZAT, Isabelle. *El corazón tiene sus razones. Conocer el lenguaje de las emociones*. Barcelona: Urano, 2007.

FREUD, Sigmund. *Psicología de las masas*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

GREENBERG, Leslie S. y Sandra C. PAIVIO. *Trabajar con las emociones en psicoterapia*. Barcelona: Paidós, 2007.

HABER, Alejandro. “Nometodología payanesa” en *Revista Chilena de Antropología*, 23, 9-49, 2011.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis. “Ayotzinapa: el dolor y la esperanza”. *El Cotidiano*, 189, 7-17, 2015.

HESSEL, Stéphane. *Indignaos*. Barcelona: Gedisa, 2011.

ILLADES, Esteban. “La noche más triste” en *Nexos*, 1º enero, 2015. Link: <http://www.nexos.com.mx>

IBARRA, Pedro. *Manual de sociedad civil y movimientos sociales*. Madrid: Síntesis, 2005.

JASPER, James M. “¿De la estructura a la acción? La teoría de los movimientos sociales después de los grandes paradigmas” en *Sociológica*, 27, 7-48, 2012.

JASPER, James M. “Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación” en *RELACES*, 10, 48-68, 2013.

LATORRE CATALÁN, Marta. “Los movimientos sociales más allá del giro cultural: apuntes sobre la recuperación de las emociones” en *Política y sociedad*, 42, 2, 37-48, 2005.

LE BON, Gustave. *Psicología de las masas*. Madrid: Morata, 2005.

MARINA, José Antonio. “Precisiones sobre la Educación Emocional” en *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 19, 27-43, 2005.

- MARQUIER, Annie. *El maestro del corazón*. Barcelona: Luciérnaga, 2010.
- MASLOW, Abraham. *La amplitud potencial de la naturaleza humana*. México: Trillas, 1982.
- MELUCCI, Alberto. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: COLMEX, 1999.
- MÉNDEZ CASTRO, Luis Fernando. “La vida en el imaginario de la resistencia popular por Ayotzinapa: la comunidad en contextos de terrorismo de Estado” en *El Cotidiano*, 189, 67-72, 2015.
- MOORE, Barrington. *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México: UNAM, 1985.
- MORIN, Edgar. *El método. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra, 1999.
- MORIN, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa: Barcelona, 2007.
- MOSCOVICI, Serge. *Psicología de las minorías activas*. Madrid: Morata, 1996.
- MOSCOVICI, Serge. *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*. México: FCE, 2005.
- MUNNÉ, Frederic. *Grupos, masas y sociedades*. Barcelona: Promociones y publicaciones de la Universidad, 1987.
- MUÑOZ POLIT, Myriam. *Emociones, sentimientos y necesidades. Una aproximación humanista*. México: s.e, 2009.
- NUSSBAUM, Martha. *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo human*. Barcelona: Paidós, 2012.
- ORTONY, Andre; Gerad L.CLORE; Allan COLLINS. *La estructura cognitiva de las emociones*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- PÉREZ ZAVALA, Carlos. “Ayotzinapa: el invierno de nuestras desventuras. Reflexiones sobre la naturaleza del mal en tierras mexicanas” en *El Cotidiano*, 189, 73-82, 2015.
- PREM DAYAL. *¡Me vale madres! Mantras mexicanos para la liberación del espíritu*. México: Grijalbo, 2012.
- ROBINE, Jean Marie. *Contacto y relación en psicoterapia. Reflexiones sobre terapia gestalt*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 2005.
- PUTNAM, Robert D. (2001). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2001.
- SÁNCHEZ REBOLLEDO, Adolfo. “La indignación es indispensable”. *La Jornada*, 16 de octubre, 2014, p.5.
- TARDE, Gabriel. *La opinión y la multitud*. Madrid: Taurus, 1986.
- TARROW, Sidney. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- TOURAINÉ, Alan. “Los movimientos sociales” en *Revista Colombiana de Sociología*, 27, 255-278, 2006.
- WALLERSTEIN, Immanuel. “1968, el gran ensayo” *Movimientos antisistémicos*. Arrighi, G; Hopkins, T.K.; Wallerstein, I. (Coords.). Madrid: Akal, pp. 255-278, 1999.
- WOLDENBERG, José. “Contra la barbarie” en *Reforma*, 16 de octubre, 2014, p. 5.

COSTA, Julie Hanna de Souza Cruz; SILVA, Marcos de Araújo. “Matrizes da violência e do sofrimento na formação social do Brasil contemporâneo: uma revisitação crítica da obra O Povo Brasileiro de Darcy Ribeiro”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 15, n. 43, p. 63-76, abril de 2015. ISSN: 1676-8965.

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Matrizes da violência e do sofrimento na formação social do Brasil contemporâneo: uma revisitação crítica da obra O Povo Brasileiro de Darcy Ribeiro

Matrixes of Violence and suffering in the social formation of contemporary Brazil: a critical revisiting of the work of Darcy Ribeiro's The Brazilian People

Julie Hanna de Souza Cruz e Costa; Marcos de Araújo Silva

Recebido em: 28.12.2015

Aceito em: 30.01.2016

Primeiras Palavras

Nestes tempos de contínua transformação, novas reflexões e questionamentos sobre a realidade nacional, ou as tantas realidades nacionais, são instigados (Veloso & Tavolaro, 2011); neles somos levados continuamente a (re)pensar os caminhos e descaminhos da sociedade da qual fazemos parte, assim como seus rumos, tanto os possíveis, quanto os desejados. Comum em tal processo é, sobretudo entre cientistas sociais, o resgate de pensadores e obras clássicas¹, os quais cederam soluções para questões de nosso tempo (*ibidem*; Bastos, 2002). Esses pensadores e suas obras são, segundo Veloso e Tabolaro (2011, p. 2), “uma base de apoio segura e verdadeiramente repleta de insights”; são fonte de “recursos e ferramentas imprescindíveis às tentativas de deslindar os velhos e novos dilemas”.

¹Segundo Jeffrey Alexander (1999, p. 24), por *clássico* entende-se o resultado “do primitivo esforço da exploração humana que goza de *status* privilegiado em face da exploração contemporânea no mesmo campo. O conceito de *status* privilegiado significa que os modernos cultores da disciplina em questão acreditam poder aprender tanto com o estudo dessa obra antiga quanto com o estudo da obra de seus contemporâneos [...]; essa deferência se faz sem prévia demonstração”.

No Brasil, Darcy Ribeiro fora um desses pensadores relevantes², este, como os demais de seu tempo – dentre eles Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Junior –, envolvido no projeto de construção de uma nação autônoma (Peirano, 1992 *apud* Miglievich, 2011), assim como naquele de construção de grandes ensaios interpretativos sobre o país (Martins, 2006). Sérgio Buarque de Holanda escreveu sobre as *Raízes do Brasil* (2001) e propôs uma identificação dos alicerces do que éramos e somos através da figura do *homem cordial*. Caio Prado Junior, por sua vez, es-

²Segundo Miglievich (2011), Darcy teria um “indiscutível estatuto nos círculos universitários latino-americanos. No Brasil, contudo, seu reconhecimento ainda seria superficial e dotado de preconceitos. Helena Bomeny (2001, p. 25 *apud* Miglievich, 2011, p. 29) discorrera sobre as dificuldades da inclusão do nome de Darcy “como intérprete do Brasil no compêndio do pensamento social brasileiro”. Segundo a autora, “eleger Darcy Ribeiro fonte de interesse e investigação acadêmica é um desafio. Se há um razoável consenso a respeito de Darcy é a dificuldade de tratar esta figura intelectual e pública sem controlar passo a passo as muitas impressões apaixonadas, nada imparciais, que sempre provocou quer de seus fiéis admiradores, quer dos que sobre ele mantinham as maiores restrições”. De acordo com a autora, isso gerara um ofuscamento de sua produção intelectual. Para mais elementos deste debate, ver Bomeny (2001), *Darcy Ribeiro: Sociologia de um indisciplinado*.

crevera a *Formação do Brasil Contemporâneo* (1999), síntese do nosso passado colonial e do que, deste passado, marcara nosso destino até então, sobretudo no que tange à ordem econômica mundial. No contexto das transformações sociais e políticas do séc. XX no qual Darcy e seus contemporâneos atuaram, era uma intenção central de parte das elites intelectuais brasileiras desvendar o que éramos e para aonde iríamos (Martins, 2006).

Antropólogo formado na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, Darcy Ribeiro empreitou, ao longo de sua vida, dentre outros aspectos, como colocara Miglievich (2011c, p. 28), “elaborar uma teoria sobre o humano e sobre as variantes do humano e melhorar o discurso dos homens sobre os homens”. No que tangeria especificamente à sua última obra intitulada *O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil* (1995), por sua vez, – obra esta que encerra o ciclo de trinta anos de reflexão do autor, assim como sua série de seis livros intitulada *Estudos da Antropologia da Civilização* (Miglievich, 2011a, 2011b) – nela Ribeiro buscou uma teoria geral sobre o Brasil, cuja luz nos tornasse explicáveis em nossos próprios termos e que fosse fundada em nossa experiência histórica (Ribeiro, 1995).

Nesta obra, sobre a qual nos debruçaremos no presente ensaio sobre as matrizes da violência e do sofrimento na formação social do Brasil, Ribeiro apresenta, - em oposição ao equilíbrio de antagonismos de Gilberto Freire (2001) proposto em *Casa Grande & Senzala*, - um contínuo de violências em nossa história. Nela, Ribeiro buscou uma leitura bastante particular sobre a formação social do Brasil e seu povo – segundo ele, um novo gênero humano fruto de um “atroz processo de fazimento” (1995, p. 20). Nesse sentido, buscando

afastar-se de qualquer essencialismo em sua análise, afirma que foi exatamente a partir da crueldade desse “processo de fazimento” e do aniquilamento das gentes, dialeticamente, que teria ganhado vida o povo brasileiro, do qual a miscigenação seria o fato inédito (Miglievich, 2011a, 2011b, 2011c).

É nesse horizonte interpretativo de Darcy Ribeiro e tomando como base a obra em questão que buscaremos analisar mais a fundo de que maneira, na perspectiva desse, a violência e o sofrimento³ se colocam enquanto elementos formadores da sociedade brasileira. Para tanto, tomaremos como eixo exploratório, a princípio, duas modalidades de violência e sofrimento que se perpassam a obra: a simbólica e a física. A violência simbólica englobará as formas de opressão cultural e os epistemicídios (Santos, 2008)⁴; a violência física, as formas de opressão do corpo e extermi-

³Consideramos *violência*, como o fez Pellegrini (2004, p. 16), o uso da força para causar dano físico ou psicológico a outra pessoa. Já a noção de sofrimento, entendemos a partir das contribuições de Arthur Kleinman e Joan Kleinman (1997), segundo as quais, trata-se do conjunto de experiências humanas advindas das forças sociais e coercitivas em geral, especialmente a grande variedade de fenômenos tais como injustiças, violências físicas e simbólicas, intolerâncias e desigualdades que algumas esferas políticas, econômicas e institucionais infligem sobre determinados indivíduos e grupos sociais. Para estes autores, o sofrimento social está diretamente associado às relações de poder (ou melhor, aos fatores socioeconômicos, raciais, morais e religiosos que circunscrevem as relações sociais) e a dimensões como o gênero e o pertencimento étnico, que vulnerabilizam ainda mais indivíduos que integram sociedades marcadas pelo racismo, pelo machismo e pelas desigualdades sociais.

⁴Segundo Boaventura de Sousa Santos (2008), a noção de epistemicídio remete aos processos de eliminação ou inferiorização de diversas formas de conhecimento em favor de outras, consideradas mais adequadas ou convenientes no marco de uma dada conjuntura política ou estratégia de poder e dominação.

nio. Como bem colocara Pellegrine (2004, p. 16), é “inegável que a violência, por qualquer ângulo que se olhe, surge como constitutiva da cultura brasileira, como um elemento fundante a partir do qual se organiza a própria ordem social”. De acordo com a autora, nesse sentido, a história do Brasil⁵ é permeada por distintos matizes da violência, da qual a obra de Ribeiro nos ajuda a tirar os véus.

Em seguida, buscaremos, com base no panorama nacional atual, refletir sobre eventuais permanências e alterações nos padrões violentos e de sofrimento identificados, no caso, sua formação e suas atuais e mais proeminentes configurações. Nessa direção, aqui a noção de *formação* extrapola o puro ato passado de formar, de dar forma, sugerido pelo resgate das reflexões de Ribeiro; ela, em verdade, transbordará no seu significado mais contemporâneo para que pensemos, em um tom ensaístico, a própria disposição e ordenamento de aspectos violentos no Brasil atual, esses resultantes de um longo processo, sobre o qual a obra do autor lançará luz. Assim, o retorno a Darcy é também ponto de partida para deslindar alguns aspectos do hoje, possíveis continuidades e descontinuidades históricas. Se esse exercício não é, portanto, apenas um retorno nostálgico a suas ideias, ele é parte do reconhecimento de que, através de suas principais chaves interpretativas, algumas das nossas ansiedades de compreensão adquirem maiores possibilidades de alcançar êxito.

⁵Segundo a autora, essa característica de nossa formação história foi e é continuamente transposta em nossas produções literárias. Para uma discussão mais aprofundada sobre o tema, ver, por exemplo, Pellegrini *No fio da Navalha* (2004) e *As vozes da violência na cultura contemporânea* (2005).

Desumanização, deculturação e dominações

Segundo Darcy Ribeiro, a uniformidade cultural e a unidade nacional – que são, sem dúvida, a grande resultante do processo de formação do povo brasileiro – não devem ocultar as disparidades, contradições e antagonismos que subsistem debaixo delas como fatores dinâmicos da maior importância para se pensar o Brasil. Tais uniformidade e unidade, de acordo com ele, resultaram de um processo contínuo e violento de unificação política, posto em marcha mediante a supressão das identidades étnicas discrepantes e da repressão e opressão de toda tendência de cunho “separatista”. Nessa direção, na perspectiva do autor, ao contrário do que alegaria a historiografia oficial sobre o Brasil, nunca faltou aqui, até se excedeu em sua opinião, o apelo à violência pela classe dominante como arma fundamental para a construção da história. Em seus termos, seria inclusive possível afirmar que tenhamos vivido, bem dizer, em estado de guerra latente (RIBEIRO, 1995).

No que tangeria a esse processo de formação do povo brasileiro, ele se fez, para Ribeiro, pelo entrelaçamento de seus contingentes indígenas, negros e brancos, tendo sido, com dito, de extrema conflitualidade. Em seus termos, o próprio brasileiro haveria nascido, no processo de distinção de suas matrizes originais, “*hostilizado* e, também, *hostil*”. Diz ele:

O mameluco *rejeita* a mãe índia que lhe deu a luz e *opõe-se* aos irmãos de sangue das Américas, ao mesmo tempo em que é desconhecido por seu pai branco e *bandido* entre os irmãos de ultramar. *Oprimido e opressor*, a contradição constrói a identidade dos brasilíndios. (RIBEIRO, 1995, p.108, grifos nossos).

Nesse longo “processo de fazimento”, a violência primeira posta em

marcha concerniu, segundo Ribeiro, a uma verdadeira guerra “biótica”; as “pestes mortais” trazidas pelo colonizador, causadoras de enfermidades desconhecidas pelos índios, mais que as espadas e os arcabuzes, foram as responsáveis principais pelo aniquilamento das populações nativas. Diz o autor que, “embora minúsculo, o grupelho recém-chegado de além-mar era *supragressivo* e capaz de *atuar destrutivamente* de múltiplas formas, principalmente como uma infecção mortal sobre a população preexistente, *debilitando-a até a morte*” (p. 30, grifo nosso).

Quando não findado pela atuação fatal das pestes, esse encontro entre populações nativas e colonizadores fora marcado por guerras armadas sem quartéis, sem concessão de vida aos inimigos vencidos; as próprias crônicas coloniais já escancaravam o caráter grotesco dos conflitos, com europeus armados de canhões e indígenas que contavam unicamente com tacapes, zarabatanas, arcos e flechas. Entre a vida e a morte, diz Ribeiro, “os índios de um lado e os colonizadores do outro punham todas as suas energias, armas e astúcias” (p. 49). Cada tribo (que hoje chamaríamos de grupo étnico) pôde, no entanto, ser vencida por esse “inimigo pouco numeroso, mas superiormente organizado, tecnologicamente mais avançado e, em consequência, mais bem armado” (*ibidem*).

Aos poucos nativos que sobram desse processo atroz, muitos deles aprisionados e escravizados, coube, por fim, todo tipo de sofrimento e violência étnica imposta pela transfiguração colonizadora, que pôde “dizimar populações retirando-lhes o desejo de viver” (p. 258). Segundo Ribeiro, povos indígenas se “deixaram morrer por não desejar a vida que se lhes ofereciam” (*ibidem*). Nesse aspecto, estaria em jogo o *ethos* das populações, que, uma vez quebrado, as dissuade de lutar para sobreviver na

medida em que poderiam fazê-lo⁶. Ao resumir todo esse processo, diz o autor:

Conforme se vê, a população original do Brasil foi drasticamente reduzida por um *genocídio* de projeções espantosas, que se deu através da *guerra de extermínio*, do desgaste no trabalho escravo e da virulência das novas enfermidades que os *achacaram*. A ele se seguiu um *etnocídio* igualmente *dizimador*, que atuou através da desmoralização pela catequese; da pressão dos fazendeiros que iam se apropriando de suas terras; do fracasso de suas próprias tentativas de encontrar um lugar e um papel no mundo dos “brancos” (p. 144, grifo nosso).

Esse princípio violento acionado contra as populações nativas perpassaria, por sua vez, todo o caminhar histórico, encontrando na *empresa escravista* – “fundada na apropriação de seres humanos através da *violência mais crua* e da *coerção permanente*, exercida através dos *castigos mais atrozes*” – uma “*mó desumanizadora e deculturadora* de eficácia incomparável” (p. 118, grifo nosso). Para a estruturação dessa empresa, afirma Ribeiro, assim como os índios que foram dizimados, negros foram chacinados aos milhões, configurando um “*continuado genocídio* e um *etnocídio implacável*” (p. 23, grifo nosso). O escravismo fora possível exatamente, de acordo com o autor, por seu caráter cruento, e aí reside sua racionalidade particular, tão oposta à condição humana que uma vez instituído só se mantém através de uma vigilância perpétua e da violência atroz da punição

⁶Apesar dessa afirmação do autor, é importante frisar sua ênfase em resistências, que foram sempre acuadas com as mais duras repressões. Essas resistências configuram inclusive o caráter contínuo e truculento dos processos violentos no processo da nossa transfiguração étnica. Sobre estratégias de resistências, ele cita, por exemplo, as fugas. Cita também Palmares como um caso exemplar, o qual continha também um projeto de sociedade na forma do igualitarismo e da economia solidária.

preventiva. Ribeiro escancarou, sem embaraço e com detalhes, a sanguinolência dessa cruel estrutura:

Segundo Ribeiro, nenhum povo que passasse por isso como sua rotina de vida, através de séculos, sairia dela sem ficar marcado indelevelmente. Nesse sentido, afirma Ribeiro que “submetido a essa compreensão, qualquer povo é desapropriado de si, *deixando de ser ele próprio*, primeiro, para *ser ninguém* ao ver-se reduzido a uma condição de bem semovente, como um animal de carga; depois, para ser outro, quando transfigurado etnicamente na linha consentida pelo senhor, que é a mais compatível com a preservação dos seus interesses” (p. 118, grifo nosso).

Nesse contexto de opressão cruenta, outro agente poderosíssimo fora a Igreja católica, com seu braço repressivo, o Santo Ofício. Segundo Darcy, “a feia verdade é que conflitos de toda a ordem dilaceraram a história brasileira” (p. 167), sejam eles étnicos, religiosos, raciais, econômicos etc. Sobre esse aspecto, continua o autor: “o mais assinalável é que nunca são conflitos puros. Cada um se pinta com as cores dos outros” (*ibidem*). Seja como for, houvera continuamente o esforço de atribuir alguma dignidade formal a toda brutalidade da conquista, à perversidade da eliminação de tantos povos. Havia, inclusive, aqueles como o jesuíta espanhol José de Anchieta (1534-1597), que, cantando façanhas em milhares de versos servis, dissera que “toda aquela dor era dor necessária para colorir as faces da aurora” (p. 62).

Se essa tendência violenta da transfiguração étnica é um elemento fundamental nas análises de Ribeiro, a mesma reverbera para que o autor pense questões mais atuais. Em verdade, haveria uma continuidade histórica truculenta por partes dos grupos dominantes. Sobre esse aspecto, assinala ele:

Só ela, a classe dirigente, permaneceu igual a si mesma, exercendo sua interminável hegemonia. Senhorios velhos se sucedem em senhorios novos, superhomogêneos e solidários entre si, numa férrea união *superarmada* e a tudo predisposta para manter o povo *gemendo* e produzindo (p. 69, grifo nosso).

Esses grupos dominantes seriam tomados por uma *tolerância opressiva*, daqueles que, segundo Ribeiro, desejam conviver “reinando sobre os corpos e as almas dos cativos, índios e pretos, que só podem conceber como os que deverão ser, amanhã, seus equivalentes, porque toda a diferença lhe é intolerável” (p. 70). De acordo com o autor, tais grupos dominantes, formados por uma elite de senhores e mandantes civis e militares, estariam montados sobre a “massa de uma *subumanidade oprimida*” (p. 72, grifo nosso).

Outros exemplos de conflitos continuados se multiplicariam ao longo da história brasileira, projetando-se no presente, garantido por aquela “pronta ação repressora de um corpo nacional das forças armadas que se prestava, ontem, ao papel de perseguidor de escravos, como capitães do mato, e se presta, hoje, à função de pau-mandado de uma minoria infecunda contra todos os brasileiros” (p. 175). Esse caráter violento das nossas elites é uma herança, no entanto, difusa, difundida a todos nós. Sobre isso, afirma Ribeiro:

A mais terrível de nossas heranças é esta de levar sempre conosco a cicatriz de torturador impressa na alma e pronta a explodir na brutalidade racista e classista. Ela é que incandesce, ainda hoje, em tanta autoridade brasileira predisposta a torturar, seviciar e machucar os pobres que lhes caem às mãos. Ela, porém, provocando crescente indignação nos dará forças, amanhã, para conter os possessos e criar aqui uma sociedade solidária (p. 120).

Percebe-se com esse excerto que Ribeiro, apesar de sua avaliação negati-

va sobre o passado sobre a qual demos particular ênfase, termina por findar suas reflexões com expectativas positivas sobre o porvir do Brasil. Já nas últimas linhas do livro afirma que “somos povos novos ainda na luta para nos fazermos a nós mesmos como um gênero humano novo que nunca existiu antes. Tarefa muito mais difícil e penosa, mas também muito mais bela e desafiante” (p. 454). Segundo ele, estamos nos construindo na luta para florescer como uma nova civilização, mestiça e tropical, inclusive orgulhosa de si mesma. “Mais alegre, porque mais sofrida. Melhor, porque incorpora em si mais humanidades. Mais generosa, porque aberta à convivência com todas as raças e todas as culturas [...]” (p. 455).

A nação em fragmentos e as desigualdades legitimadas nos tempos atuais

Expostos àqueles que nos pareceram ser os principais pontos trazidos por Darcy Ribeiro no que concerne ao tema aqui em discussão, nos cabe agora refletir sobre a força de suas interpretações diante do desafio de se compreender questões e fenômenos sociais contemporâneos associados à violência e ao sofrimento que marcara já nosso processo de formação. De que maneira a leitura do autor nos auxilia a pensar o hoje? Qual a possibilidade e legitimidade de sua representação? Até que ponto e de que maneira as situações concretas de violência e sofrimentos no Brasil, com suas inúmeras nuances, poderiam ser pensadas através das contribuições do autor?

Um primeiro ponto posto por Ribeiro foi o de que, abaixo das ditas “uniformidade cultural” e “unidade nacional”, resultantes do nosso processo de formação, existiriam disparidades, contradições e antagonismos fundamentais para pensar o Brasil, o que nos parece de grande pertinência. Apesar do

apelo histórico e propagandístico de nossos governos à ideia de uma “nação brasileira” – já presente de maneira muito clara, por exemplo, no estadismo getulista –, permanecem entre nós fossos sociais gritantes, isso não apenas no que concerne às contradições de classe, bastante enfatizadas tanto pelo autor como por outros de seus contemporâneos, como Florestan Fernandes (2006). Esses fossos se mantêm também, isso só a título de alusão, nas disparidades que cercam o acesso a cidadania no país, dita de papel no clássico livro *Cidadão de Papel* de Gilberto Dimenstein (2000), e muito bem discutido por autores como José Murilo de Carvalho (2010), o qual aponta para o longo caminho de efetivação plena dos direitos sociais, políticos e civis no Brasil.

Outro aspecto apontado por Darcy Ribeiro foi a histórica opressão e aniquilação étnica e racial posta em marcha na nossa formação; o autor descrevera claramente processos truculentos contra nossas populações nativas e negras. Pensando, nesse sentido, fatos dados nos últimos anos, é possível se perceber permanências gritantes nesse perfil violento da nossa sociedade. No que tangeria apenas à violência letal contra as populações indígenas, o levantamento feito pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), indicou que, desde 2003, mais de 500 índios haviam sido assassinados no país. Somente em 2011 foram 51 casos, o equivalente à morte de um indígena por semana, mortes essas associadas sobretudo, de acordo com o Relatório Anual de Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil de 2012, à questão fundiária. Essa questão perpassa, por sua vez, pela dificuldade política de se demarcar as terras indígenas, uma dívida social de cunho histórico, atrasada, dentre outros as-

pectos, pela ainda gritante influência do latifúndio na organização do país.

Neste ponto, nos parece que as teorias pós-coloniais latino-americanas podem ajudar aos objetivos deste artigo. Sabemos que a partir de diferentes perspectivas, diversos cientistas sociais vêm refletindo sobre os desafios que envolvem encarar epistemologicamente a noção de “decolonialidade” ou “descolonização” na América Latina (Quijano, 2000; Mignolo, 2007; Grosfoguel, 2010)⁷. Buscando repensar os estados de colonialidade que continuam vigentes na América Latina em geral e na sociedade brasileira particularmente, Paulo Henrique Martins (2012, 2011) sugere analisar as problemáticas coloniais contemporâneas tanto a partir de visões teóricas, quanto de experiências práticas, no intuito de visualizar bem tais problemáticas e refletir acerca dos fatores que estão dialeticamente a elas associados. Assim, este autor indica que devemos considerar: a ressignificação da “imperialidade”, a redefinição das “dependências” e a continuidade modificada das múltiplas expropriações, sofrimentos e depredações que culminam na usurpação da vida em todas as suas formas em benefício de alguns poucos grupos sociais.

Analisando os conflitos que envolvem territórios indígenas na América Latina e baseados num viés antropológico e sócio-histórico, Alfredo Wagner de Almeida (1994), Edwin Reesink (2010) e Marcel Castro Velásquez (2008) sugerem que se considerarmos que “descolonizar”

significa restituir a soberania às populações tradicionais de um território geográfico ou nacional, então podemos dizer que países como latino-americanos como o Brasil, a Bolívia, o Peru e o Equador nunca foram inteiramente descolonizados; já que desde as invasões ibéricas em seus territórios, populações indígenas destes países lutam pelo direito à titularidade da terra que antes lhes pertencera e que fora usurpada pelos colonizadores. Já a partir de um viés mais atual, Freya Schiwy e Nelson Maldonado-Torres (2006) acreditam que não é possível falar sobre “decolonialidade” em países latino-americanos que possuem populações indígenas historicamente marginalizadas (como é o caso da Bolívia, entre outros) sem atentar devidamente para os desafios políticos e epistemológicos que envolvem o amplo processo de “descolonizar” o que é comumente entendido como o “ser” e o “saber” das populações tradicionais. Para estes dois autores, o intuito de “descolonizar” perde seus verdadeiros sentidos (sejam estes políticos, sociais e/ou acadêmicos) quando não consideramos suas problemáticas a partir de um viés crítico que contemple tanto perspectivas sincrônicas quanto anacrônicas; perspectivas estas que, em conjunto, possibilitam uma visão mais conjuntural e menos compartimentalizada das diversas questões políticas (sexistas, de gênero, étnicas, raciais, socioeconômicas, intelectuais, etc.) que circunscrevem qualquer bem fundamentada motivação “descolonizadora” no território latino-americano.

Se por um lado devemos reconhecer que o que podemos chamar de “teorias pós-coloniais latino-americanas” constitui um arcabouço teórico heterogêneo e que atualmente convive com disputas internas⁸, por outro, nos parece que tais teorias

⁷Segundo Ramón Grosfoguel (2010) e Paulo Henrique Martins (2012), a decolonialidade busca transcender os estados de permanência da colonialidade e a sua “naturalização” epistêmica, trata-se, grosso modo, das formas mais radicais dos debates pós-coloniais. Desde os anos 1990, tais debates vem recebendo críticas por seus supostos excessos de culturalismo, passividades em relação ao eurocentrismo e influências acriticas e des-historicizadas das teorias pós-estruturais francesas e pós-modernas de origem anglo-saxã.

⁸Por exemplo, quando Ramón Grosfoguel, em entrevistas recentes, acusa Aníbal Quijano de promover um “universalismo colonial” e Walter Mignolo de se valer de um “populismo epistê-

apresentam algumas similitudes: particularmente os anseios epistemológicos de questionar os essencialismos, historicizar as desigualdades e contextualizar criticamente as relações de poder e dominação.

Ainda no que tange à violência contra indígenas, resgatamos, a título de elucidação, a tragédia envolvendo o índio pataxó Galdino Jesus dos Santos, queimado vivo na capital federal por cinco jovens da classe média brasileira. A esse quadro de mortes, percebendo o agora por um viés mais classista, adicionam-se continuamente os casos reportados em jornais de moradores de rua atacados e também incendiados, enquanto dormem. Também recordamos as tantas chacinas, como a da Candelária, no Rio de Janeiro, nas quais “a subumanidade de miseráveis” descrita pelo Darcy Ribeiro vem sendo aniquilada de maneira atroz. A “barbárie” descrita pelo autor, nesse aspecto, parece se reproduzir dinamicamente. Os crescentes casos de intolerância política e de violência de gênero (machista e heteronormativa) no Brasil também apontam para isso. Nossas próprias experiências de pesquisa no Brasil como cientistas sociais também apontam para o que podemos chamar de “lógica do menos um”, que é quando segmentos populacionais percebem como algo “positivo” a morte ou tortura de alguém acusado de cometer crimes, já que sua vida não teria nenhum valor, constituindo apenas um número nas estatísticas oficiais da violência no país.

Sobre a violência racial especificamente, recordamos o caso recente de um homem de 29 anos, linchado por moradores do Jardim São Cristóvão, em São Luís, no Maranhão. Segundo a polícia civil, ele havia tentado assaltar um

bar, quando foi rendido, amarrado nu em um poste e agredido até a morte com socos, chutes, pedradas e garrafadas (Blog do Sakamoto, 7-7-2015). Mesmo que a Lei Áurea tenha sido assinada em 1888, parte da sociedade brasileira ainda coloca simbolicamente negros no pelourinho para servir de exemplo. Nesse caso, como em vários outros de linchamentos que se espalham no país, foi uma parte da população fazendo “justiça” com as próprias mãos, com requintes de crueldade típicos do processo de formação descrito por Ribeiro, em ações que, comumente, recebem o respaldo de alguns segmentos populacionais.

Nesse aspecto, ficam também visíveis antigas estruturas autoritárias que reforçam os velhos códigos de honra, dado que o sistema legal eficiente e neutro, característicos do estado democrático de direito moderno, ainda não conseguiu se solidificar no Brasil. Após realizar um minucioso estudo de criminologia na sociedade brasileira, Luiza Pinheiro Flauzina (2008), por exemplo, demonstra como a política criminal do Estado atualiza as históricas ações de barbárie e extermínio da população negra e pobre, fatores que impedem rupturas com o passado escravocrata e que também restringem as possibilidades de reconhecimento dos grupos sociais não-brancos como cidadãos com plenos direitos. Segundo Flauzina, o sistema penal brasileiro atuou e continua atuando como produtor e reproduzidor de nossas violentas relações sociais, dando sustentabilidade a uma complexa conjuntura de poder e interesses das elites políticas e econômicas cujas ações sistematizadas são integrantes de um “projeto genocida”. Tudo isso evidencia o aspecto difuso e heterogêneo do “caráter violento” do povo brasileiro, como posto por Ribeiro, aquele que carrega “a cicatriz de torturador impressa na alma”, pronto para explodir na brutalidade. Aqui nos

mico“. Para mais detalhes sobre estes conflitos teóricos, ver: <http://www.analectica.org/articulos/mtzandrade-grosfoguel/>. Acesso em 14 de novembro de 2014.

parece que fica evidente a necessidade de uma visão que contemple aspectos sincrônicos e diacrônicos na possível operação epistemológica de “resgate” desta obra de Ribeiro no intento de compreender alguns fatores socioculturais e históricos e circunscrevem as matrizes da violência e do sofrimento na sociedade brasileira⁹.

O elemento racial no Brasil é particularmente relevante e foi muito bem problematizado também pelo já citado Florestan Fernandes, que descreveu os impasses do *Negro no mundo dos brancos* (2007), assim como sua dificuldade de integração na sociedade de classes (2008), desconstruindo firmemente a noção de democracia racial. Também Darcy Ribeiro tratara sobre essa noção no Povo Brasileiro. Sobre essa, afirma o autor de forma objetiva:

O espantoso é que os brasileiros, orgulhosos de sua tão proclamada, como falsa, ‘democracia racial’, raramente percebem os profundos abismos que aqui separam os estratos sociais. O mais grave é que esse abismo não conduz a conflitos tendentes a transpô-lo, porque se cristalizam num *modus vivendi* que aparta os ricos dos pobres, como se fossem castas e guetos (RIBEIRO, 1995, p. 24).

⁹Ainda sobre o caráter racial da violência, segundo a pesquisa *Participação, Democracia e Racismo* divulgada em 2013 pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), a probabilidade do negro ser vítima de homicídio é oito pontos percentuais maior, mesmo quando se compara indivíduos de escolaridade e características socioeconômicas semelhantes. Ainda segundo o IPEA, a cada três assassinatos, dois são de negros. Por fim, somando-se a população residente nos 226 municípios brasileiros com mais de 100 mil habitantes, calcula-se que a possibilidade de um adolescente negro ser vítima de homicídio é 3,7 vezes maior em comparação com os brancos (IPEA). O *genocídio* pautado na raça, descrito por Ribeiro, parece continuar, assim como o “apresamento” característico da escravidão, dado que também a população carcerária, vivendo sob condições subumanas, é composta, sobretudo por negros (CARDOSO & MONTEIRO, 2013).

Nessa citação, o interessante é que a democracia racial no Brasil está fortemente associada com uma democracia social e classista, o que resgata a ideia de Ribeiro de que os conflitos aqui não são puros, mas entrelaçados. Essa citação escancara também a dificuldade de se transpor nossos abismos sociais, questão trabalhada com afinco, por exemplo, por José de Souza Martins (1999, 2003) e que também apontam para questões polêmicas como as chamadas “políticas afirmativas” ou cotas raciais¹⁰.

Um terceiro aspecto abordado por Ribeiro no que tange à violência no Brasil foi a da repressão e opressão das resistências, ou das tendências ditas como “separatistas”. O apelo à violência fora apontada pelo autor como arma fundamental da classe dominante para a construção de nossa história. Sobre esse aspecto, também percebemos continuidades, agora, no entanto, postas de maneira sutil, no sentido de que são travestidas mais fortemente de defesa da “ordem democrático-legal”. O caso das discussões sociais e principalmente da criminalização midiática em torno dos “rolezinhos”, fenômeno investigado por Rosana Pinheiro-Machado (2014), é bem elucidativo neste sentido. Para Pinheiro-Machado, os preconceitos contra os pobres no Brasil e, neste contexto social específico de jovens que fazem “rolezinho” por centros comerciais, fazem com que o ato de ir ao shopping se torne político, já que tais jovens estão se apropriando de espaços que a sociedade lhes nega diariamente. Segundo ela, “*a classe média não se reconhece no Outro e sente um distúrbio profundo e pertur-*

¹⁰Estas questões são tão complexas que não iremos nos aprofundar nelas neste artigo, apenas lembramos que autores como Hélio Santos, Marcilene Garcia Souza e Karen Sasaki (2013), entre diversos/as outros/as, já refletiram sobre tais questões de maneira coerente e elucidativa.

bador por isso”. Ou seja, estes fenômenos apontam para um elemento analítico imprescindível: a insensibilidade social de parte significativa das classes médias brasileiras em relação aos sistemáticos processos de segregação que padecem a maioria da população negra e pobre. Isso faz com que os problemas de violência, sofrimento e marginalização que acometem esta população possam até ter sua existência admitida pela maioria destas classes médias, mas não ao ponto de ser reconhecidos como problemas que lhes afetam e que inviabilizam o exercício pleno da cidadania.

Para refletir sobre esse ponto basta-nos recordar as tantas atrocidades ostensivas, “justificadas” pela ação de “baderneiros”, cometidas pela polícia nas manifestações populares recentes – nas *Jornadas de Junho*, por exemplo, só para citar um caso mais pontual (HARVEY et all, 2013). Apesar desse disfarce democrático-legal, a truculência característica das forças policiais no Brasil tem comovido inclusive órgãos internacionais, que emitem continuamente notas repúdio à sua atuação, como foi também o caso da Anistia Internacional diante da reintegração de posse agressiva do Cais José Estelita, no Recife em 2014¹¹. Essa atuação policial arbitrária e violenta contra movimentos sociais contestadores da ordem vigente reafirma aquele caráter de coerção e conservadorismo apresentado por Ribeiro, reinventado nos termos da dita e atual “ordem democrática de direito”.

Considerações Finais

Vê-se, portanto, com essas considerações, que a leitura de Darcy Ribeiro sobre o “atroz processo de fazi-

mento” do Brasil incorre em grande atualidade para pensar vários elementos da configuração contemporânea da violência e do sofrimento no país. O autor nos cede, nesse sentido, uma abordagem cruenta, mas factual e pertinente, inclusive para pensar nuances de nossas barbaridades étnicas e raciais – que o autor coloca como *genocídio* e *etnocídio* –, assim como atrocidades de cunho classista. Se, nesse aspecto, a leitura de Ribeiro nos parece fundamental para entender violência(s) que se travam no país, sobretudo as raízes de uma cultura da violência cruel, discordamos, com base no panorama atual, do desfecho otimista de suas reflexões.

Ao que nos parece e em oposição ao otimismo expresso por Ribeiro, os acontecimentos recentes e sua incansável repetição apontam um possível porvir histórico de pouca mudança, pelo menos a curto prazo. Há um incontável número de crimes de atrocidade seca que se sucedem em ritmo acelerado, assim como padrões bárbaros de vitimização étnica, racial, classista e relativa às dimensões de gênero. Ao contrário do posto pelo autor, não pensamos que esse processo de formação violento, ele mesmo, nos tornará, em algum momento, mais generosos, ou nossas populações oprimidas, nos termos do autor, mais alegres, “porque sofridas”. Discordamos que exista uma tendência maior à generosidade, de modo que tampouco concordamos que no Brasil se trave uma convivência positiva “com todas as raças e culturas”. Para nós, o que nos cabe são “marcas indeléveis” e elementos “traumáticos” que serão dissolvidos apenas com muitos esforços.

De nossa parte, isso nos parece antes um realismo, muito mais que um pessimismo; já que busca antes ressaltar o tamanho dos desafios que se colocam, do que determinar de maneira “apriorística” nossa suposta incapacidade de

¹¹Disponível em: <http://www.anistia.org.br/direitos-humanos/blog/nota-p%C3%BAblica-anistia-internacional-condena-uso-excessivo-da-for%C3%A7a-pela-pm-na-d>. Acesso em 29 jul. 2015

transpô-los. Se os tempos são, como afirmamos a princípio, de muita transformação, há permanências incrustadas que precisamos combater com firmeza, (re)pensando, como também já posto, “os caminhos e descaminhos” da nossa sociedade, assim como seus rumos, tanto os possíveis, como – sobretudo – os desejados.

Nesse sentido, as preocupações e maneira de interpretar o Brasil trazidas por Darcy Ribeiro podem se traduzir em agendas de reflexões mais profundas sobre as alterações e as permanências dessas dimensões da cultura da violência e da insensibilidade ao sofrimento alheio na sociedade brasileira. Tais reflexões podem, também e certamente, auxiliar a encontrar caminhos promissores para alterá-la. Como bem colocou Miglievich (2011a, p. 26): “daí que o pensamento social contém um *gérmen* de criatividade social de consequências férteis a se desenvolver ou não, capaz de atuar no incremento de uma cosmovisão capaz de se opor ao *status quo*”.

Diante dos dados que apresentamos ao longo do artigo, foi possível perceber como, desde reflexividades críticas como as que circunscrevem as teorias pós-coloniais latino-americanas, a clássica obra “Raízes do Brasil” de Darcy Ribeiro pode contribuir para pensar as matrizes históricas e as configurações contemporâneas da violência e do sofrimento na complexa e diversificada sociedade brasileira. Um último ponto que gostaríamos de salientar é que o chamado *neoliberalismo social* e os *pactos conservadores* (Singer, 2012) que pautaram boa parte das políticas sociais governamentais em suas variadas esferas desde o início deste século até os dias atuais, acentuaram significativamente em diversos segmentos da população brasileira a internalização inconsciente da noção de *capitalismo de consumo* (TRUMBULL, 2008), isto é, a

(equivocada) percepção de que ter acesso a determinados bens de consumo constituiria ter acesso à “cidadania”.

Este fenômeno cultural e socioeconômico dinamiza e reveste de novas e complexas matizes as históricas (e, como vimos, em muitos casos violentas e desiguais) cosmologias raciais, de classe e de gênero que subsidiam as relações de alteridade através das quais os diversos grupos sociais que compõem o “povo” brasileiro se relacionam uns com os outros. Enquanto os direitos de cidadania não forem universalizados na sociedade brasileira e enquanto as lógicas mercadológicas e neoliberais adquirirem mais respaldo jurídico e, consequentemente, mais legitimidade do que os movimentos sociais, os horizontes não vislumbram padrões de maior igualdade, tampouco de justiça social. Mas acreditamos que ao invés de desânimos ou apatias, tais cenários provocam e exigem sim que não nos omitamos das nossas responsabilidades sociais. Tais ações (que já foram iniciadas por outras/os cientistas sociais) remetem, na nossa opinião, a um maior engajamento social (fundamentalmente simétrico) e uma maior participação política: não necessariamente no sentido tradicional do termo (de vinculação partidária, governamental e/ou sindical), mas, sobretudo, no sentido de posicionamento crítico face às realidades sociais. Apenas movidos por ações neste sentido é que as especificidades do povo brasileiro, tão bem refletidas historicamente por Darcy Ribeiro, constituirão horizontes factíveis, não apenas utópicos e nos quais os direitos humanos serão efetivamente coletivizados e não continuarão restringidos às esferas do indivíduo.

Referências Bibliográficas

ALEXANDER, Jeffrey. *A importância dos clássicos*. In: GIDDENS, Anthony

- & TURNER, Jonathan (Org.). *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Unesp, 1999.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner de. *Cara-jás: a Guerra dos Mapas*. Belém: Falangola, 1994.
- BASTOS, Elide Rugai. *Ciências sociais e trabalho intelectual*. Tempo soc.[online]. 2002, vol.14, n.2, pp. 209-212.
- BLOG DO SAKAMOTO. *Mais uma pessoa amarrada num poste. Mais um linchamento*. Acesso em 28 jul. 2015. Disponível em: <http://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2015/07/07/mais-uma-pessoa-amarrada-em-poste-mais-um-linchamento/>
- CARDOSO, Gabriela Ribeiro & MONTEIRO, Felipe Mattos. *A seletividade do sistema prisional brasileiro e o perfil da população carcerária: um debate oportuno*. Revista Civitas, Porto Alegre, v. 13, n. 1, jan-abr. 2013 (pp. 93-117).
- CARVALHO, José Murilo. *Cidadania no Brasil: um longo caminho*. 13ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- DIMENSTEIN, Gilberto. *O cidadão de papel*. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica* Rio de Janeiro, Editora Globo, 2006.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Global, v.2, 2008.
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2008.
- FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro/São Paulo, Editora Record, 2001.
- HARVEY, David et all. *Cidades Rebeldes*. Ed. 1. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- GROSGOUEL, Ramón. “Interculturalidad ¿diálogo o monólogo?: la subalternidad desde la colonialidad del poder en los procesos fronterizos y transculturales latinoamericanos”, en Mario Campaña (ed.) *América Latina: los próximos 200 años*. Barcelona: CECAL, 2010.
- IPEA. *Participação, Democracia e Racismo*. 2013. Acesso em 28 jul. 2015. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=20248
- KLEINMAN, Arthur and KLEINMAN, Joan. (1997). “The appeal of experience; the dismay of images: cultural appropriations of suffering in our times”, In *Social suffering*. Berkeley: University of California Press.
- MARTINS, Paulo Henrique. La crítica anti-utilitarista en el Norte y su importancia para el avance del pensamiento poscolonial en las sociedades del Sur. *Política & Sociedade*, 2(10): 111-132, 2011.
- MARTINS, Paulo Henrique. *La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, 2012.
- MARTINS, José de Souza. *Prefácio à quinta edição*. In: FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica* Rio de Janeiro, Editora Globo, 2006.

- MARTINS, José de Souza. *Exclusão social e a nova desigualdade*. São Paulo: Paulus. Coleção Temas da Atualidade, 1997.
- MARTINS, José de Souza. *A sociedade vista do abismo / Novos estudos sobre a exclusão, pobreza e classes sociais*. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MIGLIEVICH, Adelia. *Darcy Ribeiro e o enigma Brasil: um exercício de descolonização epistemológica*. Revista Sociedade e Estado. Vol.26, n.2, 2011a, pp. 23-49.
- MIGLIEVICH, Adelia. *A crítica pós-colonial a partir de Darcy Ribeiro: uma releitura de O Povo Brasileiro*. Revista de Estudos Antiutilitaristas e Pós-coloniais. Vol. 1, n. 1, jan-jun, 2011b, pp. 134-146.
- MIGLIEVICH, Adelia. *A antropologia dialética de Darcy Ribeiro em O povo brasileiro*. Revista Sociedade e Estado. Vol. 26, n. 2, maio-agos, 2011c (pp. 23-49).
- MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007
- QUIJANO, Anibal. *Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2000.
- PELLEGRINI, Tânia. No fio da navalha: literatura e violência no Brasil de hoje. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, nº 24. Brasília, julho-dezembro de 2004, pp. 15-34.
- PELLEGRINI, Tânia. *As vozes da violência na cultura brasileira contemporânea*. Crítica Marxista, Rio de Janeiro, v. 00, p. 132-153, 2005.
- PINHEIRO-MACHADO, Rosana. *Etnografia do "rolezinho"*. Acessado em 09/12/2014. Disponível em <http://www.cartacapital.com.br/socieda>
[de/etnografia-do-201crolezinho201d-8104.html](http://www.cartacapital.com.br/socieda).
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- REESINK, Edwin. *Allegories of Wilderness. Three Nambikwara ethnohistories of sociocultural and linguistic change and continuity*. Amsterdam: Dutch University Press, 2010.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1955.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: Plural Editores, 2008.
- SANTOS, Hélio, SOUZA, Marcilene Garcia; SASAKI, Karen. O subproduto social advindo das cotas raciais na educação superior do Brasil. *Rev. Bras. Estud. Pedagog.*, Ago, vol.94, no.237, p.542-563, 2013.
- SCHIWY, Freya y MALDONADO-TORRES, Nelson. *Descolonialidad del Ser y del Saber (Videos Indigenas y Los Limites Coloniales de La Izquierda) en Bolivia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.
- SINGER, André. *Os sentidos do lulismo. Reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- TRUMBULL, Gunnar. *Consumer Capitalism: Politics, Product Markets, and Firm Strategy in France and Germany*. Cornell: Cornell University Press, 2008.
- VELÁSQUEZ CASTRO, Marcel. Las promesas del proyecto decolonial o las cadenas de la esperanza. In: *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*. Año 1, no. 1 (jun. 2008-). Buenos Aires: CLACSO, 2008.

VELOSO, Mariza e TAVOLARO, Sergio B. F. Apresentação. *Soc. estado*. [online]. 2011, vol.26, n.2, pp. 1-8.

BARBOSA, Raoni Borges. “Por que as pessoas trocam bens, estabelecendo laços de reciprocidade, expectativas, exigências morais e afetivas? Uma leitura do consumo através da Antropologia das Emoções”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 15, n. 43, p. 77-94, abril de 2016. ISSN: 1676-8965.

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Por que as pessoas trocam bens, estabelecendo laços de reciprocidade, expectativas, exigências morais e afetivas? Uma leitura do consumo através da Antropologia das Emoções

Why people exchange goods, establishing reciprocal bonds, expectations, moral and emotional demands? A reading of consumption by Anthropology of Emotions

Raoni Borges Barbosa

Recebido em: 15.01.2016

Aceito em: 30.02.2016

Introdução

Este artigo discute alguns aspectos das relações sociais cotidianas no urbano contemporâneo brasileiro¹⁸, como a dinâmica tensional da construção de laços de solidariedade e conflito entre atores sociais em jogo comunicacional, sob a ótica da antropologia do consumo e das emoções¹⁹. Parte de um o-

lhar etnográfico sobre a cultura emotiva, os códigos de sociabilidade e de moralidade de um bairro popular na cidade de João Pessoa – PB, conhecido como Varjão/Rangel (BARBOSA, 2015), de modo a problematizar, com base no ob-

mocional a partir das experiências e vivências emocionais de atores sociais concretos imersos no conflito real do contexto social relacional em que agem. A cultura emocional, ancorada num sistema espaço-temporal de coordenadas, significa um repertório específico de conceitos simbólicos, linguísticos e comportamentais. Nesta matriz axiológica em constante rearranjo, em que cada ator realiza individualmente as emoções sociais, a interação assume contornos estáveis e as emoções se sucedem como produtos relacionais no jogo indivíduo – sociedade – cultura. Entender a dimensão subjetiva, o móbil da ação social de um ator social concreto, se faz tão importante quanto apreender a dimensão objetiva, as formas relacionais em que se instituem a ação social, das emoções. O objeto maior da antropologia das emoções constitui, em uma linguagem simmeliana, a análise do conflito entre cultura objetiva e cultura subjetiva. Neste sentido se coloca a questão do condicionamento ou da determinação das emoções individualmente vividas pelas formas relacionais da cultura objetiva, bem como do impacto da cultura subjetiva na rede imaginária e instintiva da cultura objetiva.

¹⁸Artigo originalmente elaborado para a disciplina de doutorado 2015.2 do PPGA/UFPE: Antropologia do Consumo, ministrada pelos Profs. Drs. Perry Scott e Caroline Leal.

¹⁹A categoria emoções é apresentada como conceito fundamental para a apreensão do humano e do social, a partir do qual a problemática metodológica do entendimento da relação entre indivíduo social e sociedade deve ser encarada. A proposta teórico-metodológica da antropologia das emoções constitui um caminho para a superação dos paradigmas estrutural-funcionalista e marxista, centrado numa análise totalizante e linear do social, em favor de uma postura centrada na observação da ação social individual, do *self* e das emoções que perfazem a interação entre os atores sociais de uma sociabilidade dada. O fenômeno das emoções passa a ser definido, assim, como problema sociológico e antropológico, como constructo sociocultural, cabendo ao estudioso entender como se dá o processo de gênese e a dinâmica da cultura e-

servado e vivido neste contexto interacional, as noções de bens, dádiva e reciprocidade que norteiam, respectivamente, os textos aqui trabalhados de Douglas (1979), Sahlins (1972, 1997, 1997a) e Mauss (1971, 1971a, 1971b, 1979, 1979a).

Este esforço em compreender, no fenômeno cotidiano das trocas materiais e simbólicas, questões pertinentes à dinâmica da cultura emotiva na sociabilidade urbana contemporânea implica em uma discussão sobre o lugar dos bens como elemento de construção e de dissolução de vínculos sociais. O artigo propõe, assim, fazer uma leitura micro-analítica e simbólico-interacionista, própria da Antropologia das Emoções, a um tema caro à Antropologia do Consumo: Por que e como as pessoas trocam bens materiais, estabelecendo laços de reciprocidade positiva e negativa perpassados por expectativas e exigências morais e afetivas?

Neste sentido, a cultura emotiva do bairro do Varjão/Rangel, com os seus códigos de moralidade e conduta, e com suas fronteiras e hierarquias morais, situa a trama de relações nas quais a produção e circulação de *bens* é discutida. Discussão esta que compreende a construção cotidiana dos laços de confiança e de pertença, bem como a dissolução dos mesmos na banalidade dos desentendimentos e das manipulações inerentes às vulnerabilidades interacionais²⁰ (GOFFMAN, 2012a) próprias do

contato entre atores sociais se deslocando em situações socialmente complexas e de ampla desorganização normativa, como se observa no bairro popular em estudo.

O bairro do Varjão/Rangel: uma cultura emotiva de intensa personalidade e copresença em um regime de dádiva e gratidão

O Varjão/Rangel se caracteriza como um bairro popular bastante estigmatizado por seus próprios moradores, pela mídia, pela cidade de João Pessoa e tido por violento, perigoso e sujo, no sentido êmico de baixos padrões morais. Espaço interacional de intensa personalidade e copresença continuada, - onde se verifica um engolfamento (SCHEFF, 1990) acentuado das cadeias de interdependência (ELIAS, 1994), - o bairro oficialmente Varjão e oficiosamente Rangel, se organiza a partir de redes homofílicas de parentesco, vizinhança e amizade.

Há registros de moradores na grande Várzea do Rio Jaguaribe, - de onde se explica o nome Varjão, - desde os anos de 1920, mas, somente a partir dos anos de 1970 a área passa a ser de interesse para os projetos de urbanização da cidade. A cidade de João Pessoa passa desde então por uma transformação acelerada, tornando-se um espaço de estranhos e de constante estranhamento: relações de vizinhança se esgarçam e uma forte tendência para a privatização das emoções, individualismo, impessoalidade e esvaziamento do espaço público se intensificam sob o signo do medo do outro (KOURY, 2005). Outro este que provinha das regiões interiores do estado, ou de estados vizinhos. O que resultou na produção de uma cidade visivelmente fragmentada em áreas periféricas e em lugares tradicionais mais elitizados.

²⁰Goffman (2012, p. 534-600) entende por vulnerabilidades interacionais as vulnerabilidades da experiência enquadrada, o que significa a possibilidade sempre presente de enganos e manipulações, desentendimentos e mal-entendidos, assimetrias informacionais, expectativas frustradas e quebra de confiança no jogo comunicacional. Desta forma, Goffman chama a atenção para o caráter processual, imprevisível e criativo da ordem interacional, que oscila entre consensos e dissensos circunstancialmente negociados, tensos e conflituais.

Neste contexto de modernização forçada das relações sociais e do espaço urbano, de intensa migração no sentido campo-cidade, as comunidades assentadas na grande várzea do Rio Jaguaribe passam a ser constrangidas pelos projetos urbanísticos que a circundam para que assumam um formato de um bairro funcional e moralmente integrado ao cotidiano da cidade.

Esta hierarquização dos espaços urbanos, tidos como moralmente desiguais por um discurso moralizante e excludente, se repete no bairro como estratégia oficiosa de ressignificá-lo como bairro do Rangel²¹, e também nos discursos dos moradores de que “estão ali só de passagem!”. Muito embora estes moradores construam trajetórias e curvas de vida longas e profundamente enraizadas no bairro, lidando cotidianamente com o estigma da identidade

²¹Sob a pressão do processo acelerado de modernização e expansão da cidade, na década de 1970, o Varjão, formado entre os anos de 1920-1970 a partir de comunidades da grande várzea do Rio Jaguaribe, passa por um processo forçado de conformação urbana que perdura até os dias de hoje. De 1970 a 1990 ocorre no bairro um processo intenso de organização espacial, moral e em sua cultura emotiva. É neste cenário de reorganização e disputas morais que os moradores constroem a ideia de uma nomeação Rangel como contraposta à imagem de Varjão como bairro violento, perigoso e sujo. (KOURY & BARBOSA, 2015). O bairro do Varjão se encontra, desde então, constrangido, amedrontado, envergonhado e em constante tensão e conflito com o poder público em razão da construção acelerada de conjuntos habitacionais na zona sul da cidade. Esta nova estrutura urbana atua no sentido de forçar uma releitura dos moradores sobre suas condições de existência e convivência enquanto lócus de intensa personalidade a ser integrado no discurso modernizante da cidade. Este estado latente de tensão irrompeu gradativamente como um sentimento de pertença bastante controverso por parte do morador em relação ao bairro, ressignificado por eles como Rangel, mas ainda presente na ambiguidade e ambivalência de ser a um só tempo Varjão e Rangel.

Varjão como símbolo da falência moral e da violência na cidade.

A cidade de João Pessoa está hoje entre as 50 mais violentas do mundo e entre as 14 mais violentas do Brasil, de modo que esse cenário é localizado discursivamente em bairros populares como o Varjão/Rangel. O Varjão/Rangel se situa em um território bastante estreito, de forma piramidal, na zona oeste de João Pessoa, fazendo fronteira com os bairros do Cristo Redentor, de Jaguaribe, Cruz das Armas e com a Mata do Buraquinho.

O bairro possui atualmente uma rede considerável de equipamentos públicos (escolas, postos de saúde, cartório, centros de referência para jovens), espaços de sociabilidade de lazer (praças, bares, lanchonetes, clubes, casas de jogo, calçadas, igrejas) e de um comércio varejista e informal pulsante, produzindo mesmo marcas tipicamente Varjão/Rangel, como a música que toca nas festas populares da cidade. O bairro conta com 4701 domicílios e uma população estimada de 16.900 habitantes, em sua maioria, quase 80%, com renda de até um salário mínimo.

A conformação morfológica atual do bairro em um formato piramidal resulta dos constrangimentos advindos da configuração de novos bairros, como o do Cristo Redentor, na grande área da Várzea do Rio Jaguaribe, o conhecido Varjão, onde seus moradores habitam casas, puxadinhos e becos, junto a três aglomerados subnormais ou “comunidades”²²: a comunidade da Mata, a co-

²²Até o final da década de 1980, o planejamento urbano da cidade denominava as áreas mais carentes e vulneráveis de *aglomerados subnormais*. Esta forma de classificação se modificou a partir dos anos de 1990, onde as áreas carentes começaram a ser denominadas de *comunidades* pela equipe técnica do planejamento urbano de João Pessoa. Os dois termos estão sendo utilizados em um mesmo sentido, como sinônimos que remetem a uma segregação espacial extrema

munidade Paturi e a comunidade Paulo Afonso II.

O estigma sobre o bairro foi ampliado a partir da tragédia conhecida como “Chacina do Rangel” (KOURY, ZAMBONI e BRITO, 2010), de maneira que desde o ano de 2009 um processo de pacificação e moralização do Varjão/Rangel vem sendo reforçado por vários atores sociais coletivos da cidade de João Pessoa (KOURY & BARBOSA, 2015a). A tragédia ocorre em decorrência da quebra de confiança na relação entre iguais, que se desenvolve em um espiral de mágoas e ressentimentos e explode na ira/raiva da vergonha desgraça. Este processo foi associado no discurso da cidade à falência moral do Varjão/Rangel: um dos assassinos envolvidos na chacina em questão é ainda conhecido como o “Monstro do Rangel”.

Da análise compreensiva da cultura emotiva (KOURY & BARBOSA, 2015b), dos códigos de moralidade e da sociabilidade do bairro do Varjão/Rangel, se pode concluir que a vergonha²³ cotidiana e os medos corri-

dentro da malha urbana dos bairros da cidade. Cabe ressaltar, contudo, que cada termo utilizado pelo poder público indica uma postura e um olhar específico em relação aos fenômenos da pobreza local, temática esta que não será aqui aprofundada.

²³A vergonha é uma emoção eminentemente social, isto é, só ocorre no âmbito do processo de socialização do indivíduo, de modo que é parte integrante do contexto de interação e dos envoltimentos resultantes entre os atores em cena (GOFFMAN, 2012). É uma emoção que pode ser pensada, deste modo, como configurada a partir do imaginário e das representações sociais na tensão inerente às trocas simbólicas e materiais entre indivíduos e entre indivíduos e sociedade. A forma como uma cultura emotiva constrói o sentimento de vergonha, assim, aponta, por sua vez, para os medos que ali moldam os projetos e trajetórias individuais e coletivos, haja vista que medo e vergonha se condicionam reciprocamente. A vergonha, por exemplo, pode ser entendida como medo de perder a face, ou

queiros não compreendem fenômenos residuais de uma lógica societária que se imprime estruturalmente de cima para baixo, refletindo unívoca e casualmente situações de desigualdade, violência, opressão e outras. Estas emoções, centrais de uma cultura emotiva, constituem tensões e vulnerabilidades interacionais cotidianamente vividas nos processos intersubjetivos que se cristalizam enquanto cultura objetiva e são assim significadas em discursos e performances específicos de medos corriqueiros e vergonha cotidiana.

As figurações sociais no bairro aparecem como ambíguas e ambivalentes, de modo que confiança e traição, amor e ódio perpassam as situações mais banais e corriqueiras dos moradores, engendrando, assim, regimes de justificação, redes de intriga e canais de fofoca densos e distribuídos de forma acêntrica no bairro, bem como uma dinâmica de desculpa e acusação de si e do outro que contamina todos os moradores como potencialmente bons e maus. A intensa pessoalidade, a co-presença continuada e o estigma que pesa sobre uma sociabilidade de identidade dupla e dúbia, potencializam, ainda, as vulnerabilidades interacionais e as possibilidades de insulto moral nos processos intersubjetivos cotidianos.

como uma angústia perante medos que o indivíduo não se vê, no momento situacional, capaz de superar. Os medos, uma vez compreendidos para além de uma perspectiva meramente instintiva (sócio-psíquico-biológica) constituem uma prática social no espaço das interações vividas e experimentadas em uma situação determinada. A alteridade, pois, é o mecanismo social que regula a vergonha e os medos através do encontro interacional. Encontro este que não se reduz a uma simples reprodução de padrões social e culturalmente esperados, mas sim, como nos informa Elias (2011, 1993, 1994), como um equilíbrio de tensões nas relações de poder.

Não se faz possível diferenciar bons e maus (HUGHES, 2013), estabelecidos e outsiders (ELIAS, 2000) no Varjão/Rangel, haja vista que não há um centro difusor com base na fofoca de uma etiqueta tida como superior e mais sofisticada. As fronteiras e hierarquias visíveis e invisíveis no bairro são móveis e não se apresentam de forma unívoca e rígida, de modo que o estigma se distribui por todo o bairro.

As denominações Varjão, Rangel e Varjão/Rangel não representam complementaridades, acordos ou jogos de alianças entre as possíveis leituras de passado e de projetos de futuro coletivos, mas aparecem nos discursos e práticas dos moradores como imagens de lugares sobrepostos em um mesmo território e que se chocam em disputas morais e identitárias inconclusas, oportunamente utilizadas por cada morador para se identificar e desidentificar conforme seu enquadre e definição da situação (GOFFMAN, 2012 e 2012a) em que se apresenta. Varjão e Rangel aparecem também para o morador como configurações e argumentos morais sobrepostos, mas autoexcludentes e que conformam, assim, um cenário tenso e de acentuada desorganização normativa.

A cidade de João Pessoa desconhece, porém, esta diferenciação e iguala moralmente estes lugares, ressentindo o morador do bairro. A sobreposição ou mesmo hibridização das identidades coletivas dos moradores do bairro, ora Varjão, ora Rangel, e ainda Varjão/Rangel, aponta, deste modo, para uma suspensão da vida cotidiana em um espaço e em um tempo sociais caracterizados pela liminaridade das relações entre os moradores do bairro: “estou aqui só de passagem”; “sonho em sair do bairro”; “não tenho amigos no bairro”; “não vivo em porta de ninguém”; “o Varjão é mais lá pra baixo”, “Varjão era naquele tempo”.

No processo em longo prazo de formação da identificação e do habitus do morador do Varjão/Rangel, tem-se a década de 1970 como o momento de inflexão na cultura emotiva daquela sociabilidade, quando as comunidades da grande Várzea são constrangidas oficialmente como bairro do Varjão. Em 1970, o poder público inicia um processo de urbanização da área, construindo conjuntos habitacionais e redefinindo o local como um bairro periférico a ser “civilizado”.

A nomenclatura oficial Varjão é ressignificada como símbolo de estigma de uma sociabilidade suja, violenta e perigosa, a ser superada pela conformação moral do bairro. Os moradores reagem a essa pressão moral estigmatizante com uma estratégia de desidentificação: propondo um novo nome para o bairro – o Rangel, associado, como reza a lenda contada por alguns moradores, a uma família dona de terras na região ou a uma criança criada no bairro e que galgou o sucesso de tornar-se desembargador do Estado.



Figura 2 – Imagem da Grande Várzea do Rio Jaguaribe (Varjão), provavelmente feita entre 1920-1930. Mostra um lugar ainda bucólico, onde se assentavam sítios e comunidades que vivam dos recursos naturais, de pequenos roçados e de serviços informais prestados aos moradores dos bairros mais abastados da cidade.

O lugar passa, então, a conviver com dois nomes: Varjão e Rangel, sendo a nomenclatura oficial símbolo de orgulho e da luta por reconhecimento e integração moral na cidade. Esta urba-

nização forçada da área resultou na fragmentação processual da personalidade que caracterizava a sociabilidade local. A lógica da dádiva (MAUSS, 1971b) e da gratidão (SIMMEL, 2010), que caracteriza fortemente o espaço de interações, passa a disputar espaço com a lógica monetária, contratual e impessoal (SIMMEL, 1998a) que a cidade busca impor ao bairro, situando cada morador em um espaço normativamente ambíguo e ambivalente de relações.

Os anos de 1990, por sua vez, são caracterizados por lutas reivindicatórias dos moradores pelo direito à cidade e à dignidade, confrontando-se com o estigma que pesa sobre o bairro (KOURY e BARBOSA, 2015). A chegada de novos moradores continua a ser administrada por redes homofílicas que aproximam famílias do bairro com todo o estado da Paraíba. Os novos moradores são acomodados nos “puxadinhos” e nos “becos” entre as casas. O comércio local se expande e o Varjão/Rangel se estabelece cada vez mais como bairro. A lógica de acolhimento de novos moradores, assim, permanece regulada por mecanismos de dádiva, gratidão, reputação, proteção e honra. Esta personalidade, contudo, passa a se chocar mais fortemente com a lógica mercantil e jurídica.

Nos anos de 1990 está em curso um processo de transição nas formas comportamentais e na etiqueta interacional locais. Ao mesmo tempo em que a lógica individualista inicia um discurso sobre os outros do bairro, a vergonha cotidiana de se colocar como morador local se manifesta. São momentos em que a vergonha de ser morador de um bairro considerado violento, pobre, sujo, pelos moradores de outros bairros, ou pela imprensa local ou nos mapas policiais da violência cala fundo no morador.



Figura 3 - Imagem de uma Vila no Varjão/Rangel, com seus becos e puxadinhos. (Arquivos GREM, 2015)

A vergonha cotidiana que caracteriza a lógica societária da vida dos personagens anônimos do bairro do Varjão/Rangel informa elementos bem específicos da convivência de vizinhos e parentes organizados em redes de ajuda mútua e de vigilância dos gestos, ações e sentimentos do outro. Esta intensa personalidade, identificada desde o momento de inserção do pesquisador no bairro, está inscrita nas ruas do bairro com seus inúmeros pontos de encontro: vizinhos se reúnem em rodas nas calçadas de frente de casa para o lazer e para pequenos trabalhos, assim como nos muitos bares, bodegas, mercadinhos, casas de jogo e aposta, igrejas e casas de oração, cabeleireiros, padarias e na grande praça do bairro.

A arquitetura das moradias, muitas delas com seus puxadinhos e vilas distribuídas lateralmente, quando não se tratam de residenciais mais organizados em dois ou três andares, significam, algumas vezes, a presença de famílias extensas vivendo lado a lado: mães, avós, tios, filhos e primos dividem a mesma casa, que se estende para os fundos conforme vão chegando novos membros da família, quer isto se trate de uma nova geração ou mesmo de parentes interioranos que se apoiam nesta rede de parentesco e vizinhança para organizar o êxodo para a capital em

busca de inserção no mercado de trabalho.

Neste espaço onde todos se conhecem como moradores do Varjão/Rangel, o sentimento de pertença e as obrigações morais de dádiva, fidelidade e gratidão tem por base o compartilhamento de afetos, histórias de vida, laços de sangue e elementos simbólicos que cimentam códigos de semelhança e dessemelhança. Códigos que regulam a oscilação dos discursos entre o amor e o ódio, assim como o envolvimento e a negação de si e do outro enquanto pertencente àquela sociabilidade.

A identidade do morador do bairro se encontra fortemente vinculada à construção daquela paisagem humana e urbana através de três ou mesmo quatro gerações. A Associação dos Moradores do Rangel, neste sentido, informa estar ali presente na forma de um modesto casarão senhorial desde a década de 1949: sempre fechada, a construção se encontra ainda em bom estado de conservação e aponta para a condição do bairro, aqui considerado pela Associação no tempo da afixação da placa comemorativa, já com o nome do bairro como Rangel, como parte do centro antigo da cidade, ainda que não pertencente à parte mais nobre da cidade velha da capital paraibana.

Emerge, assim, uma cultura emotiva caracterizada pela relação de amor e ódio dos moradores pelo bairro: lugar de pertença e de realização de projetos, mas também lugar de medos e de envergonhamento. O sofrimento social gerado por esta desorganização normativa e pela ambivalência nos sentimentos dirigidos ao bairro e ao vizinho é administrada mediante um sistema de justificações, desculpas e acusações que busca classificar o outro e a si como Varjão (morador problemático) ou como Rangel (pessoa de bem).

O Varjão, formado entre os anos de 1920-1970 a partir de comunidades da grande várzea do Rio Jaguaribe, passa por um processo forçado de conformação urbana a partir dos anos de 1970 e que perdura até os dias de hoje, atravessando momentos pontuais de crise e fratura moral e de tentativas reiteradas de integração moral na cidade de João Pessoa. De 1970 a 1990 o bairro passa por um processo intenso de organização espacial, moral e em sua cultura emotiva.

Nas fronteiras geográficas, assim como no centro do bairro, se encontram aglomerados subnormais que concentram a pobreza e a miséria econômica. Estas manchas urbanas apontam, em alguns casos, para os processos de povoação por invasão de áreas devolutas, ao longo da história do Varjão/Rangel, e que permanecem como áreas-problemas para o poder público local.

A população do bairro, predominantemente vinda do interior fugindo das secas, das perseguições políticas e da “falta de oportunidades” da economia local, se acomoda nas vilas e puxadinhos a partir de redes homofílicas de parentesco, de compadrio e de amizade. Movimenta, assim, um regime de trocas materiais e simbólicas fortemente regulado por valores tradicionais e por elementos de dádiva, gratidão e reputação. Elementos estes que são atualizados e fortalecidos nas variadas expressões de religiosidades e festas populares que podem ser encontradas no bairro.

O bairro se caracteriza ainda por uma vocação expressiva para o comércio e para a oferta de serviços organizados no âmbito da família, de modo que conta com um mercado público no formato reduzido das feiras do interior, com mercadinhos variados e com muitos estabelecimentos que produzem e vendem bolos, tapiocas, sordas, frangos e ovos, temperos e legumes e etc. Pro-

duto típico do interior podem ser encontrados no Varjão/Rangel, assim como todas as novidades eletrônicas que circulam pelos mercados informais das grandes cidades brasileiras.

A produção e a circulação de bens típicos do interior da Paraíba e de outros estados adjacentes sedimenta uma vinculação orgânica entre o estilo de vida do interior, vivenciado intensamente pelas primeiras gerações que ocuparam o Varjão/Rangel, e o cotidiano da vida atual no Varjão/Rangel, na cidade grande. Cotidiano este em que as gerações mais novas se esforçam no sentido de reconhecimento e integração material e simbólica na cidade de João Pessoa – PB, sem, contudo, abrir mão de um repertório simbólico próprio da cultura emotiva do bairro.

A personagem Vó Mera (Figura 3) e as manifestações da cultura popular no local a partir das festas de ursos carnavalescos, reisado, tribos, pastoris, e outros, são esforços de recriação e de mobilização, no Varjão/Rangel, de um processo de negociação constante dos códigos do antigo e fragmentado estilo de vida do interior e do novo estilo de vida na cidade grande como antigo revivido. Processo este que se abastece da tecnologia e das formas de consumo da cidade grande, através da circulação pela indústria de consumo como cultura popular, e também pela tecnologia e vias de acesso a redes de consumidores além do bairro, desde igrejas, até o poder público que os abastece de recursos e etc.



Figura 3 - Imagem feita em cerimônia realizada no Centro de Referência da Juventude do Rangel (Arquivos GREM, 2014). Ao centro, “Vó Mera” se destaca como figura pública e artista local: moradora do bairro há quase 60 anos, “Vó Mera” é um ícone da cultura popular, orgulho e memória do bairro. Apresenta-se regularmente como representante moral do bairro.

Organiza-se, destarte, uma rede de trocas e circulação de bens de mão dupla: a recriação da cultura nativa, de um lado, reabastece a cultura até então fragmentada de onde vieram os moradores do bairro; e a integração material e simbólica dos mesmos, via cultura popular, nos códigos modernizantes da cidade.

Tem-se, aqui, um exemplo de indigenização das práticas de consumo (SAHLINS 1997, 199a), onde tecnologias são absorvidas, mas reelaboradas como produção nativa de sentidos. Sentidos estes que são incorporados nas redes de trocas materiais e simbólicas entre os moradores do próprio bairro e a população pobre da cidade de João Pessoa.

No bairro se desenvolveu de forma bem sucedida um mercado para CDs e DVDs piratas, produzidos pelos jovens moradores. Estes mesmos jovens vêm se articulando nos últimos dez anos no sentido de produzir artistas, estilos e produtos musicais com a marca Rangel – CAC do Rangel, que já atinge praticamente todos os bairros populares da cidade de João Pessoa.

Trata-se de uma forma criativa de inserção material e simbólica na cidade a partir da circulação do *estilo de vida da periferia* como argumento moral e para o consumo. O impulso desse movimento se dá no sentido de estes jovens serem absorvidos na cultura musical e artística da cidade a partir de um lugar de fala, o Varjão/Rangel, que a um só tempo atualiza o discurso de amor e ódio do morador pelo bairro: um espaço de perigos e de estigmas, mas também de personalidade e de pertença.

Como argumenta Sahlins, o processo de modernização capitalista pode ser acomodado, em um processo de amplas disputas políticas e morais, nos códigos nativos de reprodução material e simbólica de suas sociabilidades, inaugurando novas vias para a administração dos conflitos e tensões entre as lógicas *capitalista* e *tradicional* de reprodução social. O passado, a tradição, os laços de parentesco, o sentido local da pertença e a produção nativa de reconhecimento e de legitimidade não desaparecem com o contato com a alteridade capitalista/urbana, mas podem ser instrumentalizados e mobilizados para a integração moral e econômica dos povos colonizados através de novas estratégias de consumo e de produção de identidade.

Sahlins identifica este movimento de indigenização do capitalismo em estratégias como sociedades translocais e transculturais, em que desponta a figura do *Develop-Man*. O *Develop-Man* articula na sua rede de contatos uma *política de reconhecimento* a partir da *desobediência epistêmica* que significa o nortear-se segundo os códigos nativos de ação, desafiando o discurso colonizador sobre atraso cultural e pobreza material da alteridade não-ocidental.



Figuras 4 e 5 - Imagens retiradas da página do CAC do Rangel no Facebook: <https://www.facebook.com/cacdorangel/?fref=ts>. De forma irreverente e irônica estas postagens brincam com a situação ambivalente e ambígua do morador em relação aos espaços de lazer do bairro: por um lado, o jovem do Varjão/Rangel festeja esta possibilidade sociabilidade de lazer tipicamente local, ao passo que tensiona o quanto este mesmo espaço está associado à vergonha e ao estigma da sociabilidade Varjão.

Sahlins apresenta três estratégias, por parte dos povos sobreviventes ao impacto da cultura ocidental, supostamente verificadas em campo no sentido de 'indigenizar a modernidade': a sociedade transcultural e translocal; o culturalismo contemporâneo; e o *developman*. A sociedade translocal e transcultural, para Sahlins, é um exemplo de como uma cultura nativa pode manter-se enquanto forma de organizar a ação simbólica e a experiência humana de um povo mesmo operando a partir de uma base territorial dispersa e multicultural, mas conectada pelos fluxos de pessoas, coisas e ideias do ecúmeno

global. Tem-se, assim, uma dissociação profunda entre reprodução econômica e reprodução simbólica, mas que não implica em aculturação ou dominação simbólica para o nativo, haja vista que o poder simbólico de sua ‘aldeia’ continua orientando a construção de seus projetos e identidades individuais e coletivos.

Neste sentido, o autor apresenta o ‘Developman’ como forma coletiva de se apropriar da Economia de Mercado para o fortalecimento da Economia do Dom entre as populações nativas. Temos aqui o capitalismo, símbolo maior da dominação ocidental, revertido em sua lógica societária de acordo com a gramática cultural nativa. O sentido de si mesmo que orienta um povo em sua vida cotidiana, não se perde, necessariamente, em razão do contato com o Sistema Mundial, mas se os sentidos das transformações sociais e culturais que resultam daí não puderem mais ser operados dentro dos códigos da tradição nativa.

O autor sustenta esta tese de modo a afirmar que a ‘cultura’, em uma acepção plural e distributiva, permanece o objeto empírico por excelência do conhecimento antropológico e do fazer etnográfico, haja vista que a expansão capitalista promovida pelo ocidente não destrói a organização simbólica da ação e da experiência humanas, seus valores e significados, localmente alicerçados. Com efeito, argumenta Sahlins, o ecúmeno global cristalizado em redes densas e complexas de fluxos não logrou se homogenizar no sentido de extinguir a realidade local que heterogeniza, ressignifica e se apropria destes mesmos fluxos.

Com estes conceitos, Sahlins tensiona a dinâmica atual de reprodução material e simbólica na modernidade globalizada ao reconhecer o papel destacado das culturas nativas na constru-

ção de uma estrutura translocal e transcultural de modernidade. O autor, assim, rompe com análises economicistas e com sociologias clássicas que definem a modernidade capitalista como projeto unilateral do colonizador e que desconhecem o papel criativo e subversivo da desobediência epistêmica do saber local.

Esta pode ser uma agenda de pesquisa a ser explorada etnograficamente pela Antropologia, e especificamente pela Antropologia do Consumo, de modo a romper com modelos mais etnocêntricos de análise sobre a produção e circulação de bens. Outra questão a ser problematizada diz respeito à noção economicista de pobreza, definida como escassez de bens, quando, para Douglas (1979), por exemplo, trata-se de uma situação de baixa integração nas redes de circulação de bens, principalmente de bens simbólicos como reconhecimento e respeito pelo outro relacional.

O papel do saber local na indigenização do capitalismo, assim como a questão da pobreza como signo de degradação moral e de vergonha de uma sociabilidade nas relações mais amplas em que esta se insere, chamaram a atenção do pesquisador por apresentarem oportunidades de diálogo na interface entre antropologia do consumo, das emoções e da moralidade. Assim como a noção maussiana de dádiva como paradigma para o entendimento da produção e circulação de bens em uma cultura emotiva dada.

Bens, reciprocidade e dádiva: uma reflexão a partir de Douglas, Sahlins e Mauss

A proposta de antropologia do consumo a partir de autores clássicos do pensamento social busca uma ruptura com o olhar etnocêntrico ocidental sobre o fenômeno da produção e circula-

ção de bens. Olhar este marcadamente voltado para a naturalização de instituições como a moeda, o mercado e o estado e da ideologia individualista ocidental pautada em uma noção psicologizante do ator social²⁴.

Douglas (1979), neste sentido, argumenta que um olhar antropológico sobre o consumo significa situar o conjunto de práticas coletivas comumente agrupadas como atividades econômicas sob a rubrica mais ampla e complexa de *comportamento social*. Deste modo, a dimensão material da existência humana, em termos teórico-metodológicos, não é dissociada da produção e vivência coletiva de sentido, muitos dos quais assumem o formato emblemático de bens e mercadorias, não somente de linguagem, comportamento e outros repertórios simbólicos próprios de uma cultura emotiva.

²⁴Na sua obra sobre a ideologia moderna, Dumont se coloca a tarefa de conciliar uma abordagem historicizante e crítica da emergência e da consolidação, na cultura ocidental, da noção de indivíduo enquanto unidade de ação e destino singular em uma sociabilidade dada, com uma proposta de análise do fundamento axiológico da modernidade, suas ideias e valores centrais, a partir da tradição teórico-metodológica da Antropologia Social francesa, marcadamente maussiana. Para o autor, neste sentido, a história das ideias e a apreciação diacrônica, estrutural-funcionalista da dimensão simbólica da relação entre indivíduo e sociedade, inscrita no conceito maussiano de fato social total, pode enriquecer-se mutuamente. Com efeito, Dumont organiza sua arqueologia da ideologia moderna, o individualismo, i.e., a noção publicamente assentada em códigos jurídico-legais, morais, políticos e religiosos de que o indivíduo constitui uma mônada pré-social e, em seu íntimo, associada, em dois momentos do seu estudo: No primeiro trata da noção de indivíduo elaborada na teodicéia cristã primitiva; na religiosidade ocidental medieval; e por fim, na doutrina calvinista, demonstrando, com isso, como se organizou em uma perspectiva de tempo longo uma individualidade intramundana, laboriosa e laica, própria do Homo Economicus e do Homo Clausus.

Douglas, assim, enfatiza que a categoria dos *bens* constitui um dos elementos de uma cultura emotiva dada cuja função é a de estabelecer e manter os vínculos sociais, mediando e sinalizando publicamente relações de confiança, compadrio, gratidão e dádiva, como também as hierarquias e fronteiras sociais próprias destas relações. Os códigos de reciprocidade e dádiva movimentam cadeias de interdependência e estruturas sociais, nas quais agrupamentos e redes humanas comunicam, na produção e circulação de bens, os direitos e os deveres sociais, assim como possibilidades de ação e os interditos próprios do sistema social de posições.

Os *bens*, portanto, funcionam como indicadores públicos dos meios e fins legítimos da ação, além de incorporar, como sustenta o discurso economicista clássico da ecologia cultural e da economia política (ORTNER, 2011), as formas de objetificação da natureza próprias de uma cultura. Enquanto sinalizador de posições, - status e prestígio -, na hierarquia social, os *bens* compreendem mensagens e argumentos morais, definindo, destarte, uma linguagem de etiquetas sociais que situa os códigos de deferência e de ofensa moral.

Os exemplos citados por Douglas (1979) insistem, com base na argumentação supracitada, como a dádiva pode vir a ser mobilizada como instrumento sutil de dominação e de humilhação do outro relacional. Assim como chama a atenção para a disposição de *bens* no lar como indicador do ethos e da visão de mundo (GEERTZ, 2012) do ator social definido como *consumidor normal*.

A partir destes fenômenos amplamente discutidos em material etnográfico das mais variadas tradições antropológicas, Douglas (1979) propõe uma antropologia do consumo preocupada com a superação das noções de

consumidor livre e racional e de *consumo em bases monetárias e mercadológicas* próprias da tradição liberal. A coercitividade e a imperatividade das práticas de consumo, afirma a autora, situa o *mundo dos bens* no mundo das relações humanas e de seus processos intersubjetivos.

Nas palavras da autora:

“En primer lugar, la idea misma de consumo debe ser colocada em la base del proceso social, y no considerarla simplemente um resultado o um objetivo del trabajo. El consumo tiene que ser reconocido como parte integral del mismo sistema social que explica el impulso para trabajar, el cual forma parte de la necesidad social de relacionarse con otras personas y de disponer de objetos de mediación para conseguirlo. Los alimentos, las bebidas, la hospitalidad hogareña, las flores y las ropas para manifestar una alegría em común o el atuendo lucutoso para compartir um pesar, tudo ello forma parte del repertorio de objetos de mediación”. (DOUGLAS, 1979, p. 18).

“[...] la función esencial del consumo es su capacidad para dar sentido. Olvidémonos de la idea de la irracionalidad del consumidor. Olvidémonos de que las mercancías sirven para comer, vestirse y protegerse. Olvidémos su utilidad e intentemos em cambio adoptar la Idea de que las mercancías sirven para pensar; aprendamos a tratar-las como um médio no verbal de la facultad creativa del género humano”. (DOUGLAS, 1979, p. 77).

A proposta de antropologia do consumo de Douglas concebe este fenômeno de forma ampla como o conjunto de atividades sociais que promove a produção e circulação de *bens* e mercadorias em conformidade com os códigos de sociabilidade, de conduta e comportamento próprios de uma cultura dada. Este modo de encarar a dimensão material da vida coletiva também aparece de forma acentuada na teoria maussiana da dádiva, em que os fluxos e os contrafluxos de bens materiais e simbó-

licos não se dão de forma aleatória ou espontânea no espaço de interações, mas de acordo com obrigações morais ancoradas afetivamente no indivíduo social e no grupo.

A produção e a circulação de bens obedecem aos imperativos de dar, receber e retribuir dos sistemas sociais de posições em que se encontram os indivíduos. O parentesco, a linhagem, a amizade, o compadrio, a pertença étnica e outros sistemas societais e interacionais operam, neste sentido, códigos específicos de reciprocidade, dádiva, gratidão e fidelidade, assim como de ofensa, vingança e reparação moral.

Segundo Martins (2005, p. 46):

“[...] Mauss entendeu que a lógica mercantil moderna não substitui as antigas formas de constituição dos vínculos e alianças entre os seres humanos e constatou que tais formas continuam presentes nas sociedades modernas. Semelhantes modalidades de trocas aparecem, para ele, como um fato social que se revela a partir de duas compreensões do total: totalidade no sentido de que a sociedade inclui todos os fenômenos humanos de natureza econômica, cultural, política, religiosa, entre outros, sem haver nenhuma hierarquia prévia que justifique uma economia natural que precederia os demais fenômenos sociais”.

A abordagem maussiana (MAUSS, 1971b) sintetiza o fenômeno da dádiva como um sistema geral de obrigações coletivas. Sistema este que enfatiza o social como fato moral, exterior e coercitivo, bastante presente no cotidiano dos indivíduos sociais, conformando-os. Contudo, a noção maussiana de fato social total propõe uma leitura do social como espaço tenso e conflitual de interações em um regime de prestações e contraprestações materiais e simbólicas moral e emocionalmente marcadas.

Este desenvolvimento teórico-metodológico de Mauss em relação a sociologia de Durkheim permitiu uma

abertura enorme para a análise do espaços de interação e construção cotidiana de sentidos, afastando, em parte, o peso do social entendido como abstração de uma estrutura moral coercitiva hiperpresente e incompatível com a liberdade e individualidade crescentes das sociedades modernas que emergiam à época. Ainda nas palavras de Martins (2005, p. 49):

“[...] a teoria da dádiva (...) conecta duas perspectivas aparentemente irreconciliáveis: de um lado, a ideia durkheimiana da existência de crenças coletivas que aparecem como uma obrigação moral supraindividual, o que leva a se valorizar o todo mais que as partes; está ideia está presente em Mauss no momento em que ele sustenta a ideia de sociedade como fato social total e a dádiva como uma regra moral que se impõe à coletividade; de outro lado, ele escapa à tirania deste pensamento de totalidade ao observar que a experiência direta e interindividual reorganiza o sentido e a direção do bem circulante, refazendo as estruturas e funções estabelecidas. Nesse caso, temos que admitir que as partes, isto é, os membros da sociedade possuem características peculiares que escapam à obrigação moral coletiva.

Ao definir a sociedade como um “fato social total”, Mauss compreendeu que a vida social é essencialmente um sistema de prestações e contraprestações que obriga a todos os membros da comunidade. Mas entendeu, também, que essa obrigação não é absoluta na medida em que, na experiência concreta das práticas sociais, os membros da coletividade tem certa liberdade para entrar ou sair do sistema de obrigações – mesmo que isto possa significar a passagem da paz para a guerra”.

No entender de Koury (2009), com a noção de dádiva e suas respectivas implicações na definição do social também a partir de um espaço tenso de interações a dimensão simbólica do social foi aprofundada por Mauss no conceito de fato social total, cujo conteúdo abarca a ação e as emoções sociais indi-

viduais. Mauss rompe com o discurso de conteúdos generalizantes e parte para a observação de sociabilidades específicas enquanto configuração do social, localizando, no âmbito das relações humanas, as emoções sociais.

O indivíduo social enquanto homem total é, finalmente, alçado a uma categoria autônoma, de modo que sua ação social se dá na sociedade, mas também enquanto relação com a sociedade. Assim, o indivíduo social específico traz em si o indivíduo social geral sob as pressões renovadoras do conflito inerente às relações do jogo interacional, mediado pelos bens materiais e simbólicos em constante movimento de dar, receber e retribuir. As emoções tornam-se, por sua vez, muito embora sejam forças coletivas universalmente assentadas, inconscientes ao serem internalizadas individualmente e, ininterruptamente, ressignificadas cultural e socialmente.

Mauss (1971, 1971a, 1971b, 1979, 1979a), assim, vai além de Durkheim no tratamento das emoções e dos processos intersubjetivos como constructo social, como linguagem e elo de ligação entre indivíduo e sociedade, bem como na percepção de que a estrutura cognitiva e emocional do homem total se forma em paralelo à estrutura social como fato social total. Tal fica latente na abordagem que o autor faz dos rituais coletivos de luto, casamento ou formalização pública de alianças como espaço de sociabilidade em que sentimentos coletivos atualizados individualmente devem ser obrigatoriamente expressos, mas também ao tratar das técnicas corporais como cristalização de uma etiqueta específica, o que implica na internalização de emoções sociais complexas como a vergonha, humilhação, estigma e pudor, de modo que o corpo enquanto instrumento primeiro na sociabilidade humana aparece

como espaço colonizado pelas emoções²⁵.

A categoria analítica das emoções desponta como fato social total que aponta para as teias de sentimentos urdidos na interação e que emergem como projetos, identidades e construção de memória individual e coletiva. As emoções constituem, assim, formas de julgamento moral e de definição da situação, mas também configuram linguagens e vínculos sociais²⁶. Nesta proposta de fazer antropológico e etnográfico, a sensibilidade de pesquisador se dirige a observar e analisar os fenômenos microfundamentados que aparecem na construção do social, sempre negociada e tensa, na medida em que se engatam e

se dissolvem as díades, tríades e multidões (SIMMEL, 1970, 1986, 2013).

Em seus escritos de antropologia econômica, Sahlins (1972, 1997, 1997a) se aproxima em muitos aspectos do que postulam Mauss e Douglas sobre a produção e circulação de bens como processo social sistêmico e que responde a códigos de moralidade e gramáticas comunicacionais emocionalmente marcadas. Ao tratar da economia primitiva, por exemplo, Sahlins entende este estudo como proposta teórico-metodológica inversa à da ortodoxia econômica.

Para o autor, a economia aparece como complexo sociocultural de ações, instituições e relações que organizam a reprodução material da vida. O estudo comparado das economias primitivas, com seu intercâmbio material nas formas de redistribuição e de reciprocidade, enfatiza a interdependência entre os fluxos de bens materiais e simbólicos e as relações sociais em uma sociabilidade dada.

A reciprocidade aparece como um fenômeno fortemente associado por fatores sociais como parentesco, vizinhança, riqueza, tipos de bens trocados, códigos de ação legítima e outros. A reciprocidade, com efeito, varia em um continuum que vai da reciprocidade generalizada, passando pela reciprocidade balanceada, até à reciprocidade negativa.

Em síntese, o fenômeno da reciprocidade é definido como troca material equilibrada, do tipo 1-por-1, e abarca uma classe de formas de intercâmbio material e simbólico, que varia da reciprocidade como “dádiva gratuita” (entre vizinhos, amigos e parentes) à apropriação forçada ou “reciprocidade negativa” (entre estranhos e inimigos). O continuum de formas de reciprocidade corresponde ao continuum de distâncias sociais.

²⁵Mauss estende essa argumentação a ponto de demonstrar como o indivíduo social está ancorado em uma cultura emotiva de maneira tal que o seu corpo físico se destrói ante a possibilidade de esgarçamento dos vínculos sociais. Os efeitos da morte sugerida pela coletividade na vida psíquica e emocional do indivíduo, como apresentados por Mauss, colocam um campo de reflexão para a compreensão da vergonha como emoção fundamental em uma sociabilidade dada.

²⁶Estas formas sociais que produzem e informam o espaço público de interações, enquanto ordem interacional perpassada por vulnerabilidades e possibilidades de emergência de patologias interacionais (GOFFMAN, 2010, 2012, 2012a) e drama social em equilíbrio tenso (BERGER, 2001) com seus vínculos de fidelidade e gratidão (SIMMEL, 2003 e 2010), de confiança e traição, semelhança e dessemelhança, medos e vergonha (KOURY, 2003, 2003a, 2005, 2006, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012), e de segredos de polichinelo (BOLTANSKY, 2012). Enfim, a geometria social movimentada uma etiqueta própria (ELIAS, 1993, 1994, 2011), de lógica processual e histórica, que se expressa como *habitus*, ou seja, como expressão de uma cultura emotiva de uma sociabilidade dada, atualizada ininterruptamente no equilíbrio de tensões que se estabelece enquanto figuração e dialética da relação entre as culturas subjetivas e a cultura objetiva (SIMMEL, 1998).

Sahlins argumenta, neste sentido, que quanto mais pessoalizada a relação, tanto mais as trocas materiais e simbólicas ocorrerão em um regime de dádiva, gratidão e reputação que engolfa os relacionais em movimentos de dar, receber e retribuir (MAUSS, 1971b). A impossibilidade de equivalência total das trocas provoca uma situação de interdependência entre as partes, que devem recorrer a novas trocas para tentar superar a “sombra da dívida”.

O aumento das distâncias sociais, por seu turno, tem como contrapartida a emergência do comércio mediado por uma moeda, cuja função como médium generalizado de trocas materiais e simbólicas maximiza as chances de intercâmbio impessoal, não imediatista e em termos abstratos. O dinheiro primitivo aparece como objeto que assume a função de meio de troca, permitindo a conversibilidade de um bem em outro, de forma de modo que há uma expansão dos códigos de moralidade de uma sociabilidade, de seus ethos e visão de mundo, a partir de uma mais ampla produção e circulação de bens.

A teoria da reciprocidade de Sahlins, portanto, parte das discussões maussianas sobre a dádiva como paradigma para o entendimento das relações de produção e consumo de bens simbólicos em uma sociabilidade dada. Sahlins, assim como Mauss e Douglas, articula a produção e a circulação de bens ao exercício de uma moralidade em um espaço de interações, de modo que as atividades econômicas constituem um fato social total no âmbito de uma cultura emotiva. O consumo, portanto, está atrelado a sentimentos de pertença, de confiança, de medos e vergonha que regulam, entre outros, o prestígio, os direitos e as obrigações morais específicos dos sistemas de posições de uma cultura emotiva dada.

Considerações finais

Este artigo buscou discutir alguns aspectos da cultura emotiva do bairro do Varjão/Rangel na cidade de João Pessoa – PB a partir das noções de bens, reciprocidade e dádiva trabalhadas por autores clássicos da antropologia do consumo. Trata-se de um esforço em aproximar uma análise de espaços interacionais conflituais e tensos do urbano contemporâneo brasileiro sob a ótica do consumo e das emoções, e também da moralidade.

Neste sentido, a etnografia da cultura emotiva, - perpassada por sentimentos de medos corriqueiros e de vergonha cotidiana -, e dos códigos de sociabilidade, - caracterizados pela intensa pessoalidade e copresença -, do Varjão/Rangel pode ser enriquecida com a problematização do fenômeno da reciprocidade e da dádiva, em sua dimensão material, naquele espaço de interações. A produção e a circulação de bens materiais no bairro, a exemplo da cultura popular, revelam não somente modos de integração econômica, mas também de luta por reconhecimento e respeito dos moradores do bairro em relação à cidade que os estigmatiza como sociabilidade pobre e cultura emotiva moralmente degradada e perigosa.

Referências

BARBOSA, Raoni Borges, Medos Corriqueiros e vergonha cotidiana: um estudo em Antropologia das Emoções. João Pessoa: Edições do GREM / Recife: Edições Bagaço, 2015a.

BERGER, Peter. A Perspectiva Sociológica – A sociedade como Drama. In: *Peter Berger: Perspectivas Sociológicas: Uma visão Humanística*. Vozes: Petrópolis, 2001, p. 137-166.

BOLTANSKY, Lüc. As dimensões antropológicas do aborto. *Revista Brasileira*

leira de Ciência Política, n. 7, p. 205-245, 2012.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *El mundo de los bienes: Hacia una antropología del consumo*. Grijalbo: México, 1979.

DUMONT, Louis. [1983]. *O Individualismo: uma perspectiva da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, 2v. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert / Scotson, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*, Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, 1v. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

GEERTZ, Clifford. "Ethos", Visão de mundo e a Análise de Símbolos Sagrados. In: Clifford Geertz. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 2012, p. 93-106.

GOFFMAN, Erving. *Comportamento em lugares públicos*. Petrópolis: Vozes, 2010.

GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GOFFMAN, Erving. *Os quadros da experiência social: Uma perspectiva de análise*. Petrópolis: Vozes, 2012a.

HUGHES, Everett C. As boas pessoas em trabalho sujo. In: Maria Claudia Coelho (Org.). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2013, pp. 91-108.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O local enquanto elemento intrínseco da pertença. In: Cláudia Leitão (Org.),

Gestão Cultural. Fortaleza: Banco do Nordeste, p. 75-88, 2003.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sociologia da Emoção: O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis: Vozes, 2003a.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Medos Corriqueiros e Sociabilidade*. João Pessoa: Edições GREM / Editora Universitária UFPB, 2005.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *O vínculo ritual*. João Pessoa: EdUFPB, 2006.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *De que João Pessoa tem Medo? Uma abordagem em Antropologia das emoções*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2008.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Emoções, Sociedade e Cultura: A categoria de análise Emoções como objeto de investigação na sociologia. Curitiba: Editora CRV, 2009.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Estilos de vida e individualidade. *Horizontes Antropológicos*, v. 16, n. 33, pp. 41-53, 2010.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Medos Corriqueiros urbanos e mídia: o imaginário sobre juventude e violência no Brasil atual. *Revista Sociedade e Estado*, v. 26, n. 3, pp. 471-485, 2011.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Amizade e Modernidade. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, n. 32, pp. 346-360, Agosto de 2012.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, ZAMBONI, Marcela, BRITO, Simone. Como se articulam vergonha e quebra de confiança na justificação da ação moral. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 6, n. 2, pp. 251-268, 2013.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro e BARBOSA, Raoni Borges. Sob os olhos da vizinhança: Uma reflexão etnográfica sobre formas de controle e administração das tensões em um bairro popular. Caxambu: ANAIS do 39º Encontro Anual da ANPOCS, 2015.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro e BARBOSA, Raoni Borges. Pânico, disputas morais e vergonha desgraça em um bairro periférico da cidade de João Pessoa – PB. Montevídeu: Trabalho apresentado no GT 121 – Moralidades em las ciudades de la periferia, durante a XI Reunión de Antropología del MERCOSUR, Montevideo, Uruguay: 30 de noviembre a 04 de diciembre de 2015, 2015a.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; BARBOSA, Raoni Borges. *Da subjetividade às emoções: a Antropologia e a Sociologia das Emoções no Brasil*. João Pessoa: Edições do GREM / Recife: Edições Bagaço, 2015b.

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 73, dezembro de 2005: 45-66.

MAUSS, Marcel. Efectos físicos ocasionados en el individuo por la idea de la muerte sugerida por la colectividad. In: *Marcel Mauss: Sociología y Antropología*, Madrid, 1971, pp. 293-306.

MAUSS, Marcel. Tecnicas y movimientos corporales. In: *Marcel Mauss: Sociología y Antropología*, Madrid, 1971a, pp. 337-356.

MAUSS, Marcel. Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. In: *Marcel Mauss: Sociología y Antropología*, Madrid, 1971b, pp. 153-263.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos (1921). In: Roberto Cardoso de Oliveira, *Marcel Mauss:*

antropologia. São Paulo: Ática, 1979, p. 147-153.

MAUSS, Marcel. Relações jocosas de parentesco (1926). In: Roberto Cardoso de Oliveira, Marcel Mauss: *antropologia*. São Paulo: Ática, 1979a, p. 164-176.

ORTNER, Sherry B. Teoria na antropologia desde os anos 60. *Mana*, v. 17, n. 2, 2011, pp. 419-466.

SIMMEL, Georg. O indivíduo e a diáde. In: Fernando Henrique Cardoso & Octávio Ianni (Orgs). *Homem e Sociedade*. 5ª edição, São Paulo: Editora Nacional, 1970, p. 128-135.

SIMMEL, Georg. La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad. In: *Sociología 2: Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial, p. 741-807, 1986.

SIMMEL, Georg. O conceito e a tragédia da cultura. In: SOUZA, J; ÖELZE, B. (Org.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB, p.77-105, 1998.

SIMMEL, Georg A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva, In: S Jessé de Souza; Berthold J. Oëlze (orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: Editora UnB, pp. 23-40, 1998a.

SIMMEL, Georg. Fidelidade: Uma tentativa de análise sócio-psicológica. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 2, n. 6, p. 513-519, 2003.

SIMMEL, Georg. Gratidão: Um experimento sociológico. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.9, n. 26, p. 785-804, 2010.

SIMMEL, Georg. A tríade. In: Maria Claudio Coelho (Org. e tradução). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 45-74, 2013.

SAHLINS, Marshall. On The Sociology of Primitive Exchange. In: Marshall Sahlins. *Stone Age Economics*. Chicago; New York: Aldine; Atherton, 1972, p. 185-275.

SAHLINS, Marshall. O “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). *Mana*. 1997. Vol. 3. N°1, pp. 41-73.

SAHLINS, Marshall. O “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). *Mana*. 1997a, v. 3, n°. 2, p. 103-150.

SCHEFF, Thomas J. *Microsociology: discourse, emotion and social structure*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

SOILO, Andressa Nunes. “Economia moral, agência criativa? Uma etnografia dos códigos de conduta dos comerciantes do camelódromo de Porto Alegre/RS”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 15, n. 43, p. 95-103, abril de 2016. ISSN: 1676-8965.

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Economia moral, agência criativa? Uma etnografia dos códigos de conduta dos comerciantes do camelódromo de Porto Alegre/RS

Moral economy, creative agency? An ethnography of codes of conduct of camelódromo's tradesmen of Porto Alegre/RS

Andressa Nunes Soilo

Recebido em: 25.12.2015

Aceito em: 20.02.16

Introdução

Este artigo é fruto de pesquisa que desenvolvi ao longo de minha trajetória acadêmica nos anos de 2009 a 2014, período em que realizei minha graduação no curso de Ciências Sociais e meu mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). O foco deste artigo, a economia moral que mobiliza e sustenta o camelódromo da cidade de Porto, compõe parte do 5º capítulo de minha dissertação, capítulo este que recupero para abordar, aqui, de modo mais aprofundado¹. O tema da moralidade em minha pesquisa não consistiu em objeto de investigação estabelecido antes de minha inserção em campo, mas sim questão que se apresentou a mim ao longo de minha observação participante enquanto eu já realizava pesquisas com outros focos temáticos junto aos comerciantes do camelódromo. Os códigos de

conduta dos vendedores, assim como os valores que permeiam suas práticas, seus modos de agir e habitar o espaço de tal comércio, se manifestaram a mim através de conversas (e escutas) junto a interlocutores que experienciavam seu cotidiano profissional. Trata-se de percepção antropológica que foi paulatinamente construída entre mim e os interlocutores a partir de confiança mútua em um cotidiano que compartilhamos por seis anos.

A economia moral que abordo neste trabalho corresponde a modos de agir e a valores que permeiam e constroem o camelódromo de Porto Alegre, também conhecido formalmente como “Pop Center”. Tal espaço se encontra localizado no Centro Histórico da cidade e consiste em um prédio horizontal inaugurado dia 09 de fevereiro de 2009. Planejado pelo governo municipal a partir do projeto “Viva o Centro” (PREFEITURA DE PORTO ALEGRE, 2015) – projeto este que visa a revitalização da região central da cidade – e posto em prática através de parceria público-privada entre Estado e uma construtora, o camelódromo teve como uma de suas finalidades abarcar profis-

¹Minha dissertação se chama “*Margens, tecnologias de controle e (i)legibilidades: etnografia sobre a produção do Estado e do comércio popular no camelódromo de Porto Alegre/RS*” (SOILO, 2015) e abordou os modos como o camelódromo porto-alegrense e o Estado estabelecem relações de coprodução entre si.

sionalmente os vendedores informais e cadastrados pela prefeitura que atuavam nas ruas da cidade, vendedores estes comumente chamados de “camelôs”². Tal realocação não foi, contudo, processo pacífico, desencadeando relações conflituosas entre comerciantes, lideranças políticas e governo a respeito da nova configuração comercial que apresentava novidades aos camelôs, como a cobrança de aluguéis, horários de funcionamento, regras administrativas sobre exposição de mercadorias e lojas/boxes fixos situados em espaços muitas vezes longe do acesso principal, e com maior fluxo de transeuntes, do camelódromo (KOPPER, 2012). É nesse relativamente recente cenário comercial que procuro compreender antropologicamente os valores que regem a dinâmica interna dos comerciantes e que, assim, acabam por produzir o próprio camelódromo da capital gaúcha.

Em minha etnografia foram empregadas as técnicas da observação participante, pesquisa documental e conversas informais e entrevistas (estruturadas e semiestruturadas) realizadas junto aos comerciantes do “Pop Center” – especialmente junto a dois interlocutores-chaves, os quais eu chamarei aqui de Dóris e Rodrigo³. A partir de tal metodologia qualitativa meu objetivo foi o de investigar os modos pelos quais a economia moral permeia, constrói e sustenta práticas e relações sociais presentes no cotidiano do camelódromo da capital gaúcha, dedicando maior atenção à agência criativa da moral, ou seja, à atividade criadora da moral em tal espaço. Com tal foco pretendo destacar

²Neste trabalho camelôs são compreendidos como comerciantes informais que trabalham de modo ambulante ou não, em ruas e praças oferecendo produtos a transeuntes.

³Os nomes reais dos interlocutores que tive contato foram substituídos por nomes fictícios a fim de lhes preservar a identidade.

a função produtora da moral em relação ao “Pop Center” percebendo-a não enquanto característica acessória do espaço, mas como característica constituinte deste.

Economia moral, agência criativa?

A ideia central deste artigo é pensar a moralidade presente no cotidiano do camelódromo como produtora deste. Assim me permito pensar a moral enquanto geradora de agências sendo ela própria ativa, produzindo legitimidades e deslegitimidades. Para tratar da economia moral me utilizo do suporte teórico de Didier Fassin (2012) que entende enquanto produção, distribuição, circulação e uso moral dos sentimentos, valores, normas e obrigações em um espaço social contextualizado historicamente⁴ (FASSIN, 2012). Atenção-me, então, para além das práticas morais, aos princípios morais que norteiam as atividades e relações presentes no “Pop Center”. É importante destacar que, marcado pela heterogeneidade dos atores sociais⁵ que o compõem – muitos comerciantes possuem ideias e histórias de vida diferentes e conseqüentemente percepções plurais da realidade –, tal comércio não permite estabelecer um conjunto preciso e estável de economia moral entre seus vendedores. Porém, em minha etnografia pude perceber que existem moralidades que prevalecem sobre outras, ou seja, assumem legitimidade e reconhecimento de grande parcela dos comerciantes e, conseqüentemente, acabam por se estabelecerem como valores referenciais de mo-

⁴Sobre a relação entre economia moral e a dinâmica dos acontecimentos históricos, o autor destaca a instabilidade de tal economia. A economia moral pode ser alterada frente a novos contextos sóciohistóricos.

⁵A heterogeneidade do grupo formado por camelôs foi percebida desde o período em que trabalhavam nas ruas por Pinheiro-Machado (2004).

do mais contundente. Encaro esse conjunto de princípios como norteadores de condutas e produtores do fazer no camelódromo, além de valores que tornam justificáveis as condutas no local demarcando o aceitável e o inaceitável e estabelecendo as diversas formas de litígio e os modos de sua resolução.

Os códigos de conduta praticados no camelódromo animavam e eram animados pela moral. Tal relação de produção mútua me foi apresentada em campo quando, muitas vezes, novas práticas motivavam uma resposta moral e assim esta produzia novas condutas no plano dever-ser. Por essa razão a moral que exponho aqui não deve ser percebida como categoria transcendental e imutável, mas sim como produção produtora que recebe estímulos e estimula, se construindo, se reconstruindo e se desconstruindo por conta da vida social. A moral que exponho aqui também não pode ser percebida enquanto categoria coadjuvante nas relações sociais do camelódromo em razão de este ser formado por um grupo heterogêneo. Pelo contrário, é justamente por ser o “Pop Center” composto por pessoas com distintas experiências e percepções de mundo que me foi possível perceber uma moral legítima que, entre tantas opiniões e visões de mundo, é estabelecida como legítima – ainda que passível de ser reajustada a depender das condições que o comércio apresentar. Nos tópicos que seguem o que procuro demonstrar é, sobretudo, tal economia moral tomada como referencial de condutas no camelódromo. A percebo através de práticas, conversas, fofocas que manifestam códigos de conduta existentes no cotidiano dos comerciantes destacando as redes de solidariedade e os valores que norteiam a vida social no “Pop Center”.

Cooperação, confiança e lealdade

Pertencer a um grupo, mesmo que heterogêneo como o grupo dos comerciantes do camelódromo de Porto Alegre, evoca categorias de sentimentos importantes para a sustentação do coletivo, como os sentimentos de confiança e lealdade. Para Koury, a noção de confiança corresponde a “um aspecto da constituição e da ação ambígua do medo do outro e a sua ultrapassagem, em um fundamento de códigos de semelhança onde a confiabilidade é sentida como uma prática entre iguais” (KOURY, 2002, p. 152). Procurando destacar moralidades que direcionam e constituem a vida laboral dos comerciantes, percebi, em minha etnografia, a importância do sentimento da confiança e do valor lealdade no que concerne aos princípios norteadores de condutas e relações dos vendedores.

Ser confiado e poder confiar podem ser percebidos em ações cotidianas simples como: quando um vendedor precisa se ausentar de sua loja por minutos ou até mesmo horas, seja para ir ao banheiro, pagar dívidas ou até mesmo almoçar. Nessas ocasiões é comum que um vizinho acabe por ficar responsável pela loja do colega ausente, vigiando, atendendo e vendendo aos possíveis clientes. A confiança também demonstra sua qualidade de sustentação do comércio popular quando um comerciante necessita de dinheiro – situação que se mostrou recorrente em minha pesquisa especialmente em razão dos aluguéis cobrados no camelódromo – e é auxiliado, normalmente através de empréstimos, por um colega que confia que seu dinheiro será devolvido. Outro caso que ilustra bem a importância do ato de confiar e ser confiável no “Pop Center” pode ser percebido através das relações que se estabelecem entre um comerciante que viaja trazendo merca-

dorias para revender em Porto Alegre e outro comerciante que, sem tempo ou dinheiro para arcar com as viagens, confia dinheiro para o primeiro a fim de que lhe traga mercadorias – algumas mercadorias podem, a depender da pessoa que viaja, se perder ou parecer que se perderam em decorrência de fiscalizações estatais nas estradas. Tais casos se mostraram regulares a mim enquanto estive em campo. Confiar e ser confiável demonstravam ser sentimentos que estabeleciam redes de solidariedade importantes no local, pois tais redes possibilitavam a qualidade do trabalho no camelódromo. Assim, compreendo que a confiança em seu aspecto relacional (a quem se confia e quem é confiável) além de produzir relações sociais entre os comerciantes, produz identidades (quem se pode confiar) e a própria dinamicidade do comércio.

A lealdade constitui outro valor que considere importante em campo, especialmente a lealdade do grupo, ou seja, pessoas a fim de auxiliar um ou mais comerciantes prejudicados. Tal mobilização de um grupo pôde ser percebida por mim em situações em que o Estado se apresentava contra os interesses dos comerciantes. Pude perceber que se alguém é prejudicado por conta das fiscalizações de órgãos estatais, por exemplo, é comum o tumulto, o fechar coletivos das lojas, o barulho advindo do bater das mãos dos comerciantes nas portas de ferro de seus estabelecimentos, assim como coros de palavras que lembram que, apesar dos bens ilegais, a necessidade e a vontade de trabalhar existe: “queremos trabalhar!”. Nessas ocasiões, o Estado é percebido como um perturbador da ordem, pois desequilibra a organização dos comerciantes, e como violador do direito de tais vendedores de trabalhar, mesmo que o trabalho envolva a comercialização de mercadorias consideradas ilegais pelas le-

gislações oficiais. A presença de órgãos fiscalizadores ou mesmo de agendas políticas que vão contra os interesses dos comerciantes reforçam o sentimento de pertença do grupo. De acordo com o depoimento do comerciante Nilson, pode-se perceber a articulação e resistência do coletivo frente às regras estatais:

A grande parte dos comerciantes dos quais eu trabalho aqui são de dividir as coisas. Acampar, mandar mercadoria para o outro. Há amizade também. Um grupo quando está unido, aah... Tem uma coisa que nós definimos entre nós mesmos que é que somos pior que o vírus da AIDS porque eles não conseguiram acabar com nós, tiveram que construir esse lugar, porque não adianta, camelô vai vender. Camelô não morre e a firma de camelô não quebra, nós dissemos que ela só enverga. Não quebra porque a gente tem muita saída, muito jogo de cintura, não é? (Entrevista com Nilson, 10/04/09. Autoria própria).

Um caso representativo da união do grupo dos comerciantes, e de sua lealdade frente a um comerciante que se encontra prejudicado ocorreu com minha interlocutora, que chamarei aqui de Dóris, no ano de 2013. Dóris disponibilizava para venda em sua loja cerca de 3.000 bonés piratas que sofreram denúncia do fabricante original. Após a denúncia, agentes fiscais dirigiram-se à loja da interlocutora para a apreensão de tais produtos. Dóris relata que, em meio às assinaturas de papéis oficiais que lhe foram apresentados, e a tristeza de ver sua mercadoria ameaçada, viu seus colegas comerciantes iniciarem um conflito físico com os policiais:

Eles vieram (polícia), tudo bem, eu estou errada, o que eu vou dizer, não é? Vieram, bem queridos os senhores. Estava cheio (de bonés) de cima a baixo, do lado. Imagina, eu comprei 3.000 bonés. Aí ele disse assim ‘oi tia, tem documento aí? Eu sinto muito, mas vou ter que levar seus bonés’ Eu disse ‘tá, se quiser levar, pode levar, sem problema nenhum’. Es-

tou assinando os papéis e começou a dar quebra-quebra (entre os vizinhos e a polícia), os guris pegaram os bonés de novo. (Entrevista com Dóris, 22/10/2014. Autoria própria).

Desse modo, tais comportamentos de resistência frente à intervenção de órgãos fiscalizadores aciona uma rede de cumplicidade capaz de se estender a um amplo grupo de vendedores. Essa rede objetiva, sobretudo, a viabilização dos negócios dos comerciantes em momentos em que o legal e o ilegal disputam a prevalência de suas verdades.

Tais modos de agir em conjunto constituem códigos do grupo pautados por uma moralidade própria. Contudo, a mobilização de pessoas dispostas a defender um comerciante e seu “direito” de vender mercadorias piratas em uma sociedade marcada por desigualdades econômicas⁶ envolve a presença de outra moral: a honra. A honra no camelódromo, valor que será melhor apresentado nas próximas páginas, pode ser associada ao comerciante que, basicamente, não vende mercadorias consideradas controversas no local (como armas e medicamentos) e não é alvo de fofocas denegridoras. Dóris, por ser considerada uma comerciante honrada no camelódromo, mobilizou comerciantes a seu favor quando necessitava. Tal mobilização não ocorre no local quando, por exemplo, comerciantes que vendem mercadorias como medicamentos, geralmente abortivos, são abordados pela fiscalização do Estado. Nesse caso, o conhecimento do Estado sobre as vendas de medicamentos é, frequentemente, adquirido através de denúncias realizadas pelos próprios co-

⁶Em conversas que tive junto a vários interlocutores ao longo de minha pesquisa, o ato de vender bens considerados piratas (e, portanto, ilegais) era justificado pela desigualdade socioeconômica que o país apresentava.

merciantes vizinhos que não toleram tal prática em seu local de trabalho. Assim, a lealdade de um grupo no camelódromo, especialmente em casos envolvendo o poder público, não se baseia apenas na identificação da condição de comerciante, mas também no *status* do vendedor a quem se é dirigida a rede de solidariedade.

Procurei demonstrar neste tópico que as relações de cooperação estabelecidas pelos comerciantes impulsionam seus negócios ao mesmo passo em que constituem e delimitam suas regras locais. Tanto a confiança quanto a lealdade prevalecem como importantes princípios que sustentam e garantem a qualidade de atuação profissional, pois mobilizam pessoas a seu favor em um comércio em que adversidades como o Estado e as necessidades pessoais são constantes no cotidiano.

Comércio popular, fofoca e honra

Em campo muitas vezes me deparei com as relações que a fofoca e a honra estabeleciam mutuamente. Como pude perceber, a prática da fofoca no camelódromo acabava por auferir aos vendedores diferentes reputações, a depender de quais valores e práticas a economia moral de tal grupo considerava aceitável. Atribuída especialmente pelos próprios colegas, a honra representa o prestígio e o respeito conferido a um comerciante. O vendedor honrado caso se apresentasse em situação de prejuízo, por exemplo, poderia mobilizar mais facilmente maior número de colegas a seu favor do que o vendedor com baixo prestígio – como no caso de Dóris que relatei brevemente acima, comerciante considerada honrada. Pretendo, assim, mostrar neste tópico a interação entre fofoca e honra enquanto interação reguladora e produtora de comportamentos e práticas aceitáveis e inaceitáveis entre os comerciantes do camelódromo.

Como mostra Claudia Fonseca em seu estudo junto à Vila do Cachorro Sentado em Porto Alegre, a fofoca pode, entre outras finalidades, desempenhar papel determinante sobre a reputação de uma pessoa em seu grupo. A fofoca que envolve “o relato de fatos reais ou imaginados sobre o comportamento alheio” (FONSECA, 2000, p. 19) se mostrou, nesta pesquisa, instrumento produtor de identidades e regulador do modo de agir dos comerciantes do grupo em questão. Já a honra, associada às relações de poder, corresponde a ideias e a reproduções dessas ideias em um determinado segmento social, podendo se refletir em um sentimento individual, ou seja, “o esforço de enobrecer a própria imagem segundo as normas socialmente estabelecidas” (FONSECA, 2000, p. 14), ou mesmo a um “código de honra”, um código social de interação, onde o prestígio pessoal é negociado como o bem simbólico fundamental de troca” (idem). Neste trabalho, o que destaque é o sentimento social da honra, aquele sentimento que confere coerência ao grupo sem representar necessariamente harmonia e consenso unânime entre todos os integrantes, mas sim uma constante luta entre atores sociais pelo domínio da definição de condutas aceitas (PERISTANY & PITT-RIVERS, 1992). Ressalto a honra social por proporcionar maior visibilidade aos códigos de condutas dos vendedores. Como os moradores da comunidade estudada por Cláudia Fonseca (2000), a heterogeneidade do grupo de vendedores é marcante e pode ser percebida na moralidade difusa do coletivo.

Alguns comportamentos, mesmo ações que fizeram parte do passado dos vendedores, influenciam o modo como são tratados e percebidos por seus colegas. Como mostra Das (1999), os rumores permeiam o instável equilíbrio entre a honra e a desonra. Conversas que de-

sencadeiam perguntas como “você viu o que fulano está fazendo para ganhar a vida?” são comuns entre os vendedores e anunciam uma honra questionável a respeito daquele de quem se está falando. Em algumas situações, Dóris me falava sobre outro interlocutor, que chamarei de Rodrigo, e suas condutas presentes e passadas para legitimar o desprestígio que tal vendedor detinha no camelódromo. Dizia-me que Rodrigo andava com “gente da pesada” referindo-se ao seu passado como presidiário⁷. O tom das palavras de Dóris, assim como suas expressões faciais, condenava as atitudes de seu colega de trabalho. Não somente o passado deste fazia parte das fofocas de Dóris, mas também seu presente, pois a interlocutora afirmava que seu colega ainda não havia aprendido com o “castigo”⁸ que recebera no presídio. Isso em razão da interlocutora achar que Rodrigo ainda, conforme suas palavras, “se envolvia com gente ruim” (remetendo à presença, no momento em que conversávamos, de uma moça com a qual o interlocutor conversava e que Dóris dizia ser “batedora de carteira”). A interlocutora, com esforços pedagógicos, também me dizia que tentava “abrir os olhos” do comerciante dando-lhe conselhos para que não se envolvesse mais com pessoas que, na sua opinião, pudessem lhe fazer mal.

Ao conversar com Rodrigo sobre assuntos que envolviam a honra dentro do camelódromo, este me disse que sabia o que diziam a seu respeito e que muitas pessoas fofocavam sobre a vida dos outros, mas que não se importava com isso. Ainda que soubesse do conteúdo dos rumores que lhe eram endereçados, Rodrigo reconheceu que Dóris era uma pessoa que trabalhava para

⁷Rodrigo ficou quatro anos detido por conta do crime de receptação enquanto atuava como camelô nas ruas.

⁸Dóris se referia aqui à prisão de Rodrigo.

“ganhar o seu, para sobreviver”, ou seja, que não se envolvia em situações em que o ilícito atravessava a fronteira do aceitável e que merecia respeito por isso. Desse modo, restou evidente a mim que entre meus interlocutores as fofocas permeavam, produziam e definiam suas relações, não de modo necessariamente hostil, mas de modo a classificar suas interações e identidades.

A comercialização de determinadas mercadorias também aciona as consequências construtoras, desconstrutoras e reconstrutoras da fofoca e da honra. Os modos de agir dos comerciantes, como salientei acima, são alvos constantes de julgamentos de valor por seus colegas de trabalho e tais julgamentos se estendem, por óbvio, à performance do trabalho, ou seja, como o trabalho no camelódromo é gerido pelo comerciante. As relações com as mercadorias constituem questão interessante para pensar a fofoca e a honra no camelódromo. Se a oferta de bens piratas como tênis e roupas são socialmente bem aceitas pelos comerciantes no “Pop Center”, outras mercadorias também classificadas pela lei oficial como ilegais não são, como medicamentos irregulares, drogas e armas de fogo. Estes produtos constituem instrumentos de classificações de identidades morais no espaço do camelódromo. Em conversas informais que tive com os interlocutores José, Ana e especialmente com Alice, soube que alguns comerciantes, apesar de venderem mercadorias comuns ao camelódromo – como roupas e bonés piratas, além de eletrônicos e bijuterias –, comercializavam, também, de modo velado, substâncias abortivas em suas lojas. Tais comerciantes eram percebidos por Alice como pessoas que não mereciam respeito dentro e fora do camelódromo, pois prejudicavam as mulheres (podendo levá-las à morte), além de matarem fetos. Alice me relatou que

certa vez uma mulher grávida de seis meses foi lhe procurar buscando saber de alguém que vendesse substâncias abortivas. Mesmo conhecendo pessoas que vendiam tal mercadoria, Alice se recusou a ceder tal informação para a mulher grávida, pois era, conforme suas palavras, “totalmente contra o aborto”.

Medicamentos, drogas e armas de fogo são produtos pelos quais o diálogo entre o legal e o ilegal no “Pop Center” é redimensionado para além da polaridade camelódromo/Estado. Isso em razão de tais mercadorias serem alvos de denúncias realizadas à Receita Federal e SMIC (Secretaria Municipal da Produção, Indústria e Comércio) – ou fofocas realizadas ao Estado – pelos próprios comerciantes. Muitos vendedores não toleram tais práticas no ambiente de trabalho e se sentem, conforme o interlocutor José, “trabalhando ao lado de criminosos” e desejam que a comercialização de tais produtos acabe. A figura dos vendedores dessas substâncias, ao longo de minhas pesquisas, surgia somente em conversas que tive com meus interlocutores (nenhum, até onde eu saiba, fornecedor de tais mercadorias) com tons de sigilo e carregadas de julgamentos de valor em que a desvalorização do comerciante predominava. Ainda que ouvindo constantemente de meus interlocutores sobre o mau caráter de tais comerciantes, busquei entrar em contato com estes, porém, ao ter a possibilidade de uma conversa com um vendedor de medicamentos irregulares por intermédio de um interlocutor, o mesmo, após certo tempo, me proibiu de continuar com tal interesse. Estava claro para mim que das ofertas consideradas ilegais praticadas no camelódromo, a oferta de medicamentos estava nivelada entre as “mais” ilegais por infringirem códigos morais, não só do Estado, como também de grande parcela dos comerciantes.

A fofoca e a honra envolvendo a venda de mercadorias no camelódromo não somente compreendem a ilicitude moral dos bens, mas também o modo como as mercadorias são operacionalizadas para o comércio. Não basta vender produto moralmente aceito pelo e no camelódromo, este bem não deve, por exemplo, ser o mesmo que um colega vizinho comercializa em sua loja. Alterar os produtos, ou apenas iniciar um negócio com os mesmos artigos que o vizinho, disputando com este a clientela através de um duelo de preços é uma prática que todos os vendedores com que tive contato diziam ser inaceitável. Para ter uma boa relação no comércio popular é preciso, dentre outras ações, respeitar o espaço no qual se está situado e respeitar a atividade dos colegas estabelecidos, especialmente os mais próximos, caso contrário, é comum que as fofocas sejam operacionalizadas de modo a desonrar o comerciante limitando, assim, suas relações sociais no camelódromo. Outra prática que pode (des)configurar redes de solidariedade no local é a “torra” de mercadoria. Tal termo significa vender o produto a preço excessivamente baixo, com baixa margem de lucro a fim de atrair a clientela. De acordo com Rodrigo, tal prática é condenável, pois desmerece o esforço do comerciante que se arriscou para conseguir as mercadorias, além de prejudicar a dinâmica de venda de outros colegas vendedores desestabilizando o comércio popular em geral. Assim, a prática de “torrar” a mercadoria também pode ser compreendida enquanto ato que mobiliza a percepção da economia moral através da relação entre fofoca e honra, produzindo, alterando e desconstruindo relações e identidades.

Tratando-se de um grupo heterogêneo de diversas práticas e opiniões, procurei destacar aqui tal pluralidade a partir de casos que me foram experien-

ciado e relatados ao longo de minha pesquisa. A partir da fofoca e da honra busquei perceber os modos pelos quais a moral produz novas interações sociais no camelódromo. Sendo um dos princípios reguladores e geradores de identidades e relações no “Pop Center”, a fofoca se apresenta enquanto fator fundamental para compreensão da dinâmica do próprio comércio, pois permite ao observador perceber os valores que dela provém que mobilizam e constituem as próprias relações sociais.

Considerações Finais

Como consideração final destaco que pesquisar os valores que orientam os modos de agir e de se relacionar de grupos sociais auxiliam e permitem que o investigador compreenda a lógica operacional de seu campo. O camelódromo de Porto Alegre abarca um grupo heterogêneo de comerciantes que operam em seu ambiente de trabalho através de uma moral própria. Essa moral rege os modos de agir e se relacionar dos vendedores entre si e com clientes. Mesmo com a variedade do grupo, o que procurei demonstrar neste artigo foi a agência criativa da economia moral de tal coletivo, ou seja, a moral enquanto produtora de identidades, relações sociais e práticas. Poder-se-ia dizer que a moral produz o próprio “Pop Center”. Procurei demonstrar tal característica ativa através das redes de solidariedade que se apresentavam a mim em campo de modo cotidiano e também através das rupturas de tais redes que ou me eram visualizadas ou contadas por interlocutores por meio de minha etnografia.

De modo geral, as resistências e empatia frente à moral do Estado; a fofoca como demarcadora da honra, do prestígio e da depreciação; e as redes de solidariedade se mostraram, ao longo de minha etnografia, não como caracterís-

ticas acessórias do camelódromo de Porto Alegre, mas como produtoras e constituintes deste. A partir de tais esclarecimentos, compreendo os códigos que fundamentam e estabelecem a sociabilidade no “Pop Center” como alicerces geradores de tal local. Assim, é possível depreender uma moral ativa, que constrói, reconstrói e desconstrói relações sociais e atividades que caracterizam, permeiam e formam o camelódromo porto-alegrense.

Referências

- DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 40, jun., p. 31-42, 1999.
- FASSIN, Didier. “Vers une théorie des économies morales”. In: Didier Fassin & Jean-Sébastien Eideliman (Orgs.). *Économies Morales contemporaines*. Paris: La Découverte, 2012.
- FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra: etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2000.
- KOPPER, Moisés. *De camelôs a lojistas: etnografia da transição do mercado de rua para um shopping popular em Porto Alegre-RS*. 196 fls. Dissertação. Porto Alegre: PPGAS - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, 2012.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Confiança e sociabilidade. Uma análise aproximativa da relação entre medo e pertença. In: *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 1, n. 2, p. 171-205, 2002.
- PERISTIANY, J. G; J. Pitt-Rivers, (Eds.). *Honor and Grace in the Anthropology of the Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- PINHEIRO-MACHADO, Rosana. *A Garantia “soy yo”: Etnografia das práticas comerciais entre camelôs e sacoleiros nas cidades de Porto Alegre (Brasil) e Ciudad del Este (Paraguai)*. 143 fls. Dissertação. Porto Alegre: PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, 2004.
- PREFEITURA DE PORTO ALEGRE. *Projeto Viva o Centro*. Disponível em: http://www2.portoalegre.rs.gov.br/viva-ocentro/default.php?p_secao=133 Acesso em: 05, ago, 2015.
- SOILO, Andressa Nunes. *Margens, tecnologias de controle e (i)legibilidades: etnografia sobre a produção do Estado e do comércio popular no camelódromo de Porto Alegre/RS*. Dissertação. Porto Alegre: PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, 2015.

Dossiê:

Mosaico de permanências. Corpos em transe, cativos e em movimento

Dossier:

Mosaico de estancias. Cuerpos en trance, cautivos y en movimiento

AGUILUZ-IBARGÜEN, Maya. "Dossier: Mosaico de estancias: cuerpos en trance, cautivos y en movimiento - Presentación". RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 15, n. 43, p. 107-110, abril de 2016. ISSN: 1676-8965.
<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Dossier: Mosaico de estancias: Cuerpos en trance, cautivos y en movimiento - Presentación

Dossiê: Mosaico de permanências: Corpos em transe, cativos e em movimento - Apresentação

Dossier: Mosaic of staying: Bodies in trance, captives and moving - Presentation

Maya Aguiluz-Ibargüen

Con el presente Dossier "*Mosaico de estancias: Cuerpos en trance, cautivos y en movimiento*" ofrecemos a los habituales lectores de esta revista un grupo de ejercicios de investigación llevados a cabo durante los meses de febrero a septiembre del 2015, que signó la tercera edición del *Seminario de investigación avanzada Estudios del Cuerpo* (en adelante *ESCUE*), que es un espacio académico gestado en su primera sesión inaugural el 7 de junio de 2013, en el marco del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. El propósito originario del seminario fue explorar el alcance y las limitaciones de los marcos de interpretación y los referentes teóricos y metodológicos que se juegan en el terreno práctico de investigación inter, trans o disciplinaria.

Aun cuando el elemento aglutinador del Seminario *ESCUE* consistió en la generación colectiva de estrategias para interrogar, comprender y explicar aquello que se investiga, la categoría de cuerpo que desdobra un sinfín de posibilidades de existencia humana y social concretas, emergió como un vector de análisis, que inevitablemente conlleva a una cierta genealogía de retorno a un

marco de la sociología contemporánea: cuando correspondió a Loïc Wacquant evaluar la aportación de su etnografía sobre los boxeadores en su célebre libro *Entre cuerdas*, cuyo título original *Body and Soul. Notebooks of an apprentice boxer* remite a la partición figurativa entre cuerpo y alma, sostuvo que vectorizar corporalmente había implicado seguir una pauta y movimiento metódico, que es posible retomar creativa y generativamente, para proponer/nos:

1. Investigar a fondo la producción de cuerpos desde determinadas prácticas y experiencias corporales, en un esfuerzo por dilucidar los trabajos de un arte del cuerpo, esto es, dentro de una *competencia sociocultural* basada en *capacidades prediscursivas* que conllevan a esos aspectos interiorizados (encarnados) que expresan y sostienen cualquier práctica;
2. Desplegar y desarrollar el concepto socioantropológicos de *habitus* al rastrear sus apariciones tectónicas, sus relieves emocionales, y los ensamblajes que desde esta categoría son susceptibles de seguirse las estructuraciones performativas, sensuales, mora-

les, políticas, tecnológicas, estéticas que, entre otras tienen efecto y lugar en el mundo;

3. Demarcar una *sociología desde el cuerpo* (como florecimiento social y vector de conocimiento), ejemplificando una manera distintiva de hacer y escribir etnografía desde que se reconoce y toma como ventaja epistémica, la índole visceral de la vida social; y, no cesar de,
4. Entender y participar en la ampliación del mundo, comprendiendo por esto no solamente las existencias de plantas, animales, cosmos, los artefactos y los objetos de la naturaleza, sino igualmente la eficacia de las significaciones, las estructuras del sentir, la definición de lo político, las energías e intensidades, los afectos, la gestación de pensamiento crítico, y la organización colectiva del hacer social.

En México esta experiencia aglutinadora en la forma de ESCUE, no contaba con experiencias similares en 2013 pero, paulatinamente, la hospitalidad de espacio de estudios inter, trans y disciplinarios da muestra de las posibilidades de convergencia, entre comunidades y grupos de trabajo dentro y fuera de los edificios universitarios. Una característica central de estos estudios descansa en el método de relacionamiento, casi archipiélico, que les impulsa, para conectar con redes y circuitos en movimiento, con más o menos arraigo en marcos de producción teórica y política como los feminismos complejizados mediante la postulación diversa: lésbica, étnica, fronteriza, clasista, poscolonial, etcétera. Existen asimismo horizontes de teoría que guardan revitalizan sus tradiciones dentro de sus marcos (pos) marxistas, postestructuralistas, deconstructivistas, descoloniales, fenomenológicos, biopolíticos, o sus dialéc-

licas constructivas de diferentes versiones de teoría especulativas y psicoanalíticas, por citar los más llamativos.

Pero independientemente de la dinámica que adquiere el seminario en cada uno de sus ejercicios anuales, los seis artículos que componen el dossier procedieron dando densidad a un orden de experiencias encarnadas, corporizadas, o corporales, según lo señalaban las investigaciones concretas. *Morir y matar. Tensiones macro-sociales articuladas alrededor del suicidio como hecho social*, por ejemplo el primer artículo de Javier Gil-Gimeno, pretende desandar los caminos que llevan a interpretar la sociología teórica como discurso englobante poco afecto a la transversalidad epistémica, para hacer propio el doble borde de una experiencia procesual humana aunque definida por el morir, para reflexionar sobre las varias modalidades del suicidio desde el asistido, en una reciente fórmula legal para las fases terminales de la vida, o en sus frontales presencias bajo la forma de cuerpos-suicidas en actos de terror letal.

Es interesante que en este ejercicio, Gil-Gimeno apertura y da continuidad a la reflexión macro de la articulación de las modernidades fundacionales bajo dispositivos violentos, y la introyección psíquica de fenómenos totalizantes como la guerra, cuando en el contexto europeo de entre-siglos, la sociología se encontró con el desastre, recuerda Enzo Traverso en su propositivo trabajo sobre *La historia desgarrada* en donde hace figurar la faz de la muerte como una masacre organizada, anónima, consistente en un largo duelo entre las otrora trincheras nacionalistas.

Somatización colectiva y conflicto intercultural en un internado escolar en Chalco, Estado de México, de Maira Arriagada Solís, rescata del archivo de los fenómenos colectivos, el caso de parálisis de un grupo de jóvenes inter-

nas en una institución educativa, religiosa y privada de una empobrecida zona periférica a la gran metropolitana. Este caso que aconteció en el tránsito de los años 2007 y 2008 llamó la atención de la opinión pública, de especialistas del gobierno federal así como de muy diferentes núcleos antropológicos, psicológicos y médicos, pero no llegaron a articular en su plena expresión el ensamblado de desigualdades encarnados en el cuerpo de las jóvenes y adolescentes afectadas. Arriagada Solís resuelve empezar una interpretación sobre los síntomas y la corporización como experiencia vertebradora de cuerpos de mujeres que resisten las lógicas subjetivantes de una institución total (*à la* Goffman) dejando de lado lo que puede y hace el cuerpo en su movimiento.

En un tercer artículo: *Narrar el cuerpo migrante: hacia una biografía colectiva de la inmigración boliviana en São Paulo*, la investigadora Yolloxochitl Mancillas López da cuenta de su experiencia etnográfica en la ciudad brasileña empleando una antigua categoría de la sociología histórica, como la biografía colectiva, para colocar en la superficie de su narrativa las tensiones vitales que se debaten en el cuerpo de, principalmente, migrantes bolivianas que trabajan en los circuitos de talleres textiles y de costura confundidos con la explotación del trabajo precario a escala global. Durante su estancia paulista, Mancillas López logró identificar las dobles y triples jornadas de trabajo doméstico de las trabajadoras de la costura, así como las modalidades de despojo y aislamiento que experimentan tanto en las relaciones de su labor precarizada como en las intercorporales y sexuadas que descansan sobre constructos de supeditación basados en códigos de poder, regulación de la sexualidad y racismo.

Participando en las marchas de Orgullo por la diversidad sexual en México, la autora de *Sobre la fotografía "Cuerpo binario" y su efecto de representación en una marcha pública (Ciudad de México, 25 de junio de 2011)* se transformó en fotógrafa y salto de la orilla a pie de calle a introducirse en el juego de las miradas de los cuerpos que marchas usando una representación de sí mismos. María Luisa Gaméz-Tolentino, se llama también Luisa Tolentino, encuentra una veta de análisis fructífero en un enfoque visual de estas acciones colectivas en las cuales se exponen las corporalidades en la publicidad y la espectacularidad de la escena abierta a lo público. No dejando de lado, el papel del "andar de la ciudad", recordando a el lenguaje psicoespacial de Michel de Certeau, lo suyo, lo de Gaméz-Tolentino es la gramática de las miradas como espacio de indagación respecto a los modos en que se tejen las relaciones *intercorporales* e *intersubjetivos* en un trascurrir de intercambios simbólicos y seductores en pos de un ejercicio emancipador del cuerpo que se es y se hace.

Persiguiendo la bailarina. Apuntes de un aprendiz de danza contemporánea corresponde a un juego performativo a través de la danza y la escritura, por lo que Pablo Hoyos-González optó por un lenguaje de giros y recursos literarios para describir su autotransformación a través de la repetición, según dicen, lo que mejor puede usar el cuerpo para lograr su propio esculpir-se en movimiento con otros/as. En tal persecución, se debaten a lo largo de este escrito las modalidades entreveradas de sujeción y disciplinamiento, según observa el propio Hoyso-González, inclusive allí, en un espacio donde la corporalidad desempeña su libertad de movimiento durante cada actuación o performance.

Finalmente, en *Contrastar los medios: Memoria y compasión en el lenguaje de dos paisajes representados de México y Colombia*, Maya Aguiluz-Ibargüen eligió darle la vuelta a las convencionales significaciones sobre derechos humanos y el deber ético de la memoria al sufrimiento social provocado por violencias políticas y extremas, para atravesar el sentido de la existencia social que dejan al descubierto el obrar estético y político de un artista y fotógrafo colombiano y un par de creativos mexicanos durante su estancia y por las riveras de un río del norte colombiano y una ciudad de la frontera México-estadounidense. "Lo humano" en estas obras visuales comparece como una forma primigenia de cuerpo animal o de inmemorial comunidad entre especies.

La posibilidad real de compartir este grupo de artículos desde el Seminario ESCUE no habría llegado hasta ocupar las páginas de esta *Revista Brasileira Sociologia da Emoção*, sin el ánimo y paciencia de su equipo de investigación, y en especial de su Comité editorial que confió en nuestro trabajo académico. Todo ello tampoco seguiría su curso vital sin la perseverancia y presencia del Prof. Dr. Mauro Koury, a quien agradecemos su apuesto por el Dossier que queda en adelante para su lectura.

GIL-GIMENO, Javier. "Morir y matar. Tensiones macro-sociales articuladas alrededor del suicidio". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 15, n. 43, p. 111-124, abril de 2016. ISSN: 1676-8965.
<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Morir y matar. Tensiones macro-sociales articuladas alrededor del suicidio como facto social

Morrer e matar. Tensões macrossociais articuladas em torno do suicídio como fato social

Die and kill. Macrossocial tensions articulated around the suicide as social fact

Javier Gil-Gimeno

El suicidio, más que plantearle un problema al individuo que se mata, nos lo plantea a los demás. [J. ESTRUCH y S. CARDÚS, *Los suicidios*].

Introducción

Seguramente todos nos hayamos visto involucrados en una situación como la que vamos a relatar a continuación: Estamos en el contexto de un debate informal –con la familia, con los amigos, etc.,- en el que se plantea si el suicidio es un acto de valentía o de cobardía.

Más allá de la posición que cada actor social adopte en este debate y de las condiciones en las que se produzca, como analistas de la realidad social que somos nos gustaría detenernos en dos cuestiones asociadas directamente a la situación que acabamos de plantear: 1. El suicidio como motivo universal de debate. 2. La ‘valentía’ o ‘cobardía’ de la acción suicida como elementos de debate.

El suicidio es una práctica que se ha llevado a cabo en todas las sociedades humanas y en todas las épocas de la Historia. Digamos que, independientemente de lo que nos diferencia en términos étnicos, culturales, religiosos, de estilos de vida, etc., el suicidio es uno de esos lugares comunes asociados al ser social.

Cuando hablamos de lugares comunes estamos obligados a citar a Gustave Flaubert, uno de los grandes compiladores de estos principios generales que sobrevuelan el imaginario colectivo de las sociedades. En su obra titulada *Diccionario de los lugares comunes* incluye el término suicidio, situándolo irónica y mordazmente en una de las variables del debate con el que hemos iniciado este escrito: “Suicidio. Prueba de cobardía” (FLAUBERT, 2006, p. 64).

Siguiendo con nuestra argumentación y con el breve análisis de la obra de Flaubert, en esta misma obra nos presenta un *motto* introductorio en el que cita a Nicolás Chamfort, moralista francés del siglo XVIII: “Parece cierto que toda idea pública, toda convención recibida, es una tontería, porque la hace suya un número elevadísimo de personas” (CHAMFORT en FLAUBERT, 2006, p.7)

Como sociólogos, de la cita de Chamfort nos interesa destacar la última parte, la que se refiere a que esas ideas las hacen suyas “un número elevadísimo de personas”. De este modo, si Flaubert bautiza el suicidio como una

prueba de cobardía es porque un número elevadísimo de personas lo considera así.

Pero, ¿por qué la sociedad de la época de Flaubert entendía el suicidio como un acto de cobardía?, ¿por qué en la actualidad en el debate en torno al suicidio seguimos contraponiendo la idea de valentía a la de cobardía? ¿Qué transformaciones a nivel macro-social se han producido para que se haya modificado este debate? Gran parte de nuestro propósito en el presente trabajo es ofrecer respuestas a estas preguntas.

La filosofía de Martin Heidegger nos recuerda que el ser humano es un ser-para-la-muerte (*sein zum tode*). Nuestra condición finita, esto es, nuestra aparición en un contexto espacio-temporal concreto y nuestra segura desaparición, condicionan nuestro modo-de-ser-en-el-mundo. Cuestiones como la libertad, la imaginación, la creatividad o el cambio social tienen su origen en nuestra naturaleza caduca. Y es que, como nos recuerda brillantemente Georg Simmel, “el ser humano es el ser fronterizo sin fronteras.” (SIMMEL, 1986, p. 34)

Si bien es un hecho que todos hemos aparecido en escena sin haberlo pedido previamente (hemos sido ‘arrojados al mundo’ en términos de Heidegger) y todos vamos a morir, alrededor de esta segunda condición de nuestra existencia se articulan una serie de opciones que no existen alrededor de la primera. Como diría el filósofo Séneca, “Ninguna solución mejor ha encontrado la ley eterna que la de habernos otorgado una sola entrada en la vida y muchas salidas” (SÉNECA, 1986, p.400)

Esta pluralidad real de opciones alrededor de la salida de la vida es la que habilita el espacio para la aparición del suicidio. La maniobrabilidad que tiene el actor social en torno al cómo y cuándo de la muerte es el caldo de cul-

tivo en el que se articula el debate del que queremos dejar constancia en el presente escrito. Pero no adelantemos acontecimientos.

A esta idea hay que añadirle también que sabemos también que “nadie es promiscuo en la muerte” (ÁLVAREZ, 2003, p.271). No podemos “aprender a hacerlo bien la próxima vez, ya que se trata de un acontecimiento que no volveremos a experimentar.” (Bauman, 2005, p.18) Ante la muerte no hay segundas opciones. No nos podemos resarcir ante ella. Su inevitabilidad y su radicalidad la convierten en motivo de preocupación y debate para los actores y colectivos sociales independientemente del contexto espacio-temporal que hayan habitado o habiten.

Sin duda aquí re-aparece la paradoja simmeliana a la que hacíamos alusión unos párrafos más arriba, la del ser fronterizo que, por el hecho de serlo, no tiene fronteras. Está obligado a morir pero, a la vez, es capaz –y no solo eso, sino que habitualmente lo hace- de buscar un significado a la muerte, esto es, a darle un sentido. Aunque esto no signifique que lo tenga. Ahora bien, en su quehacer histórico y cotidiano el ser humano ha dado diferentes respuestas a la pregunta por el sentido de la muerte y, por lo tanto, de la vida, ya que como nos recuerda Ángel Gabilondo “uno no muere por estar enfermo, muere por estar vivo” (2004, p.50)

Sociológicamente hablando, lo fundamental no es si la muerte tiene o no un sentido, sino que las diferentes sociedades la han entendido como una cuestión crucial de la existencia humana y, por lo tanto, social. Además, es fundamental reconocer también que han dado diferentes respuestas a dicha pregunta. Esto significa que, incluso detrás de la idea común a las religiones mono-teístas de la existencia entendida como un ‘valle de lágrimas’ y la muerte como

un tránsito doloroso pero necesario hacia una existencia mejor, aparece de fondo la acuciante pregunta por su sentido.

Por lo tanto, y como resumen de lo comentado hasta el momento diremos que, en sí misma, la muerte es una generadora de tensiones sociales. Pero del mismo modo que en el párrafo anterior decíamos que, sociológicamente hablando, lo crucial es el análisis de la relevancia social de la muerte -esto es, su capacidad para generar preguntas, debates y diferentes respuestas en los individuos y colectivos-, ahora nos debemos centrar en analizar las respuestas mayoritarias dadas a esas preguntas y en investigar cómo inciden en el día a día de las personas y de los grupos sociales.

Como sabemos, nuestro punto de partida en este trabajo no es la muerte en general, sino el suicidio. Este último aporta un matiz diferencial con respecto a la muerte en general y con respecto a las preguntas, debates y respuestas de las que hablábamos en el párrafo anterior. Pero antes de entrar en este nuevo espacio de reflexión creemos necesario establecer una alianza sólida y definitiva entre suicidio y muerte a través de una sencilla ecuación matemática: Si como hemos afirmado, la muerte es, en sí misma, una generadora de tensiones sociales, el suicidio entendido como un acto cuya consecuencia es la muerte, también lo es. Hasta aquí las similitudes entre la muerte y el suicidio. Centrémonos ahora en las particularidades propias del segundo.

El término ‘suicidio’ es un neologismo que aparece por primera vez en el siglo XVII en el texto de Sir Thomas Browne *Religio medici* (1909, p. 40). Está conformado por los términos latinos *sui* -que podemos traducir como sí mismo- y *cadere* -que significa matar-. Por lo tanto, etimológicamente hablan-

do, suicidarse significa ‘matarse a sí mismo’. Partiendo de su definición etimológica, el matiz diferencial que aporta el suicidio con respecto a la muerte en general es el de la *anticipación*. El suicida ‘toma cartas en el asunto’, esto es, no espera a que la muerte le sobrevenga, sino que -por los motivos y las circunstancias que sea, en las que no entraremos en este escrito- la asalta. Sin duda, es un modo de rebelión, de transgresión, contra los límites a los que está sujeto el ser social. Por ello, la pregunta fundamental que nos hacemos en el presente escrito no es, ¿por qué las personas se suicidan? -aunque quizás hallemos alguna respuesta a esta cuestión en las páginas siguientes- sino ¿por qué los individuos y colectivos sociales responden de la manera en que lo hacen a los actos suicidas, independientemente de que los lleven a cabo o no? Esta segunda cuestión nos dirige directamente hacia las tensiones macro-sociales de las que hablamos en el título del presente escrito. Para que exista tensión tiene que haber, por lo menos, dos modos de interpretar una misma realidad. Asimismo, estas diferentes formas de interpretar una misma realidad se articulan a partir de una serie de valores o principios rectores de la acción.

En el contexto del presente escrito, reducimos estos valores o principios rectores a dos, los cuales consideramos básicos en la realidad social actual: la ‘visión trascendente de la vida’ y la ‘visión inmanente de la autonomía’. Como podemos observar, la trascendencia y la inmanencia forman un par conceptual que juega un papel fundamental en la denominación de estos dos principios, y es que dependiendo de dónde se sitúe el actor social en este debate, va a entender el suicidio de un modo diferente. Este ‘dependiendo’ al que hacemos referencia en términos de trascendencia y de inmanencia nos remite a espacios

vedados o accesibles para la acción social. La visión trascendente adaptada a la realidad del suicidio nos va a ofrecer una respuesta condenatoria del acto, ya que desde esta perspectiva, la ‘anticipación’ de la que hablábamos anteriormente no es un campo de acción legítimo para el sujeto; en cambio, la visión inmanente de la autonomía del actor social adaptada al suicidio va a entender lo contrario, esto es, que, en principio, el actor social tiene potestad para elegir si quiere o no seguir viviendo y, en el caso de que la respuesta a esta pregunta sea negativa, también puede decidir cómo y cuándo morir.

Siguiendo la lógica de la argumentación que estamos ofreciendo, detrás de los colectivos que entienden el suicidio desde la perspectiva de la visión trascendente de la vida aparece la idea del suicidio como una forma de *matar*, como un medio ilegítimo de llevar a cabo una decisión que no nos corresponde tomar. Así, a la ya de por sí desestabilizadora cuestión de la muerte, desde esta perspectiva se añade el tabú social del *no matarás*, mandamiento básico de las religiones monoteístas y de las sociedades modernas. Por el contrario, desde la perspectiva de aquéllos que entienden el suicidio desde la visión inmanente de la autonomía aparece la idea del suicidio como una forma de *morir*, esto es, como una decisión, entre otras, que pueden tomar legítimamente los seres sociales. David Daube (1972) resume estos dos posicionamientos de los sujetos y colectivos sociales en torno al suicidio a través de dos categorías: ‘suicidio como arte de morir’ y ‘suicidio como arte de matar’

Si afinamos un poco más nuestro análisis caeremos en la cuenta de que estos dos modos de comprender el suicidio también esconden dos formas diferentes de comprender el papel asignado a los sujetos y colectivos en la reali-

dad social y, por lo tanto, se revelan como dos valores básicos sobre los que se articula nuestro modo de ser en el mundo. Además, estas dos posiciones que coinciden en espacio y tiempo y que buscan tener voz y reconocimiento social en la realidad colectiva. Todo lo dicho en el presente párrafo es la base a partir de la que se articula la tensión que estamos analizando ya que es en este sentido en el que presentamos al suicidio como revelador de tensiones macro-sociales.

Una vez presentadas las líneas de acción general del presente escrito y, a partir de ellas, vamos a profundizar en el análisis tanto de los dos valores o principios rectores por separado como en su confluencia en la sociedad en términos de interacción y tensión. Como ya hemos señalado, el hilo que nos va a permitir salir del laberinto será el suicidio.

A modo de conclusión de lo comentado anteriormente y orientando la presente reflexión hacia el contexto del Seminario de Investigación Avanzada sobre Estudios del Cuerpo (ESCUE) de la UNAM, en el que se enmarca la misma, analizaremos cómo afecta tanto al suicidio como a los dos valores o principios rectores con los que hemos trabajado, lo que Hans Joas (2014) ha denominado ‘sacralización de la persona’.

La visión inmanente de la autonomía y la visión trascendente de la vida como principios rectores de las sociedades caracterizadas por los procesos de individualización

La Modernidad se inaugura con el giro cosmovisional que pone al actor social en el centro de la sala de máquinas del imaginario colectivo (CASTORIADIS, 2013). Más allá de los debates académicos en torno a los orígenes de este periodo socio-histórico -existe un

acuerdo generalizado acuerdo en situar el inicio de la Modernidad en el siglo XVIII y remontar sus orígenes más directos al Renacimiento-, de lo que no existe duda es que la individualización es el proceso central sobre el que se articula. La individualización “consiste en transformar la identidad humana de algo dado en una tarea, y en hacer responsables a los actores de la realización de esta tarea y de las consecuencias (así como de los efectos colaterales) de su desempeño” (BAUMAN, 2002, p.37).

Si bien es cierto que durante los primeros siglos de andadura de la Modernidad, la tarea asignada al individuo se vio eclipsada o frenada por la fuerza de una serie de instancias o instituciones que actuaron como sus sustitutos técnicos -fundamentalmente el estado, el ejército y la iglesia-, con la entrada en crisis de éstos (por diferentes motivos que no son objeto de este escrito dilucidar) el actor social se vio obligado a tomar las riendas de su existencia, produciéndose lo que denominaremos ‘intensificación de los procesos de individualización’. Es importante señalar que una intensificación en un proceso presupone la existencia de dicho proceso. Ahora bien, no es hasta que se produce dicha intensificación cuando los sujetos y colectivos experimentan lo que Erich Fromm definió como ‘miedo a la libertad’ (2000): esa sensación de angustia y vértigo derivada del hecho de que la última palabra -y, por lo tanto, las consecuencias derivadas de ella- debe ser pronunciada por el sujeto. Ya no hay una tercera persona -llámesele dios, estado o bandera- a la que responsabilizar de las decisiones y acciones ejecutadas por los actores y colectivos sociales. Nos dice Alberto Melucci que “elegir es el destino inescapable de nuestro tiempo” (2001, p.17). Con esta cita, el filósofo italiano hace referencia a los procesos de individualización y al papel

que se le ha asignado al sujeto en el contexto actual.

Resumiendo lo dicho hasta el momento, la Modernidad convierte al actor social en unidad básica de la existencia social. Esto se traduce en una ampliación de sus esferas o márgenes de acción y, a la vez, en la adquisición de una serie de obligaciones, siendo una de ellas, como señala Melucci, la de elegir.

Se podría pensar que el análisis que estamos llevando a cabo nos desvía de los objetivos que nos hemos marcado en la introducción del presente escrito. Si se tiene esa sensación es momento de eliminarla. Sin lugar a dudas, los procesos de individualización ponen el acento en la inmanencia. La Modernidad significa el triunfo de la inmanencia sobre la trascendencia. La obligatoriedad de elegir, elimina la posibilidad de que ‘otros’ elijan por nosotros. Entonces, ¿por qué definimos la visión trascendente de la vida como uno de los ejes sobre los que se articula tanto la tensión que estamos analizando como el sentido de la existencia de los individuos en las sociedades actuales? Estamos obligados a elegir, pero nada está escrito sobre la direccionalidad de nuestras decisiones. Así, por ejemplo, en nuestra existencia cotidiana podemos optar creer que la vida es un don otorgado por dios y que solo a él le corresponde darla y quitarla.

Así, aunque en ocasiones el actor social pueda olvidar que es él en primera persona el que ha tomado esa decisión, activando lo que Friedrich Nietzsche denomina ‘principio de resentimiento’ (1990), no deja de estar obligado a tomar decisiones. Ahora bien, entre las múltiples opciones que se le presentaban al actor social, ha elegido aquella que sitúa en un afuera tanto la existencia humana como, por lo tanto, las decisiones que tienen que ver con la finalización de dicha existencia. Algo

para lo que, sin duda, dicho sujeto estaba legitimado.

Si bien es cierto que la Modernidad ha supuesto el triunfo de la inmanencia sobre la trascendencia, también lo es que, además de miedo, la individualización nos ofrece libertad, esto es, capacidad electiva y legitimidad para tomar decisiones. Y estas pueden remitirnos a horizontes cercanos o lejanos, conservadores o progresistas, inmanentes o trascendentes.

Volvemos a remarcar que la individualización como proceso característico de la época en la que vivimos nos obliga a tomar decisiones, pero no determina la orientación de las mismas. Ahora bien, como vamos a analizar a continuación, posibilita la adquisición de peso social de uno de los focos de la tensión que estamos estudiando: el de la visión inmanente de la autonomía.

Individualización y visión inmanente de la autonomía

Profundicemos en lo comentado en el último párrafo del punto anterior. Aunque los procesos de individualización no orienten la dirección de nuestras respuestas, el hecho de que el sujeto esté situado en el centro de mandos del imaginario colectivo aporta heterogeneidad a un espacio previamente caracterizado por la homogeneidad. Y es que la naturaleza limitada, ambivalente y contingente del actor social genera el espacio propicio para la aparición de diferentes modos, formas, de interpretar una misma problemática. Por lo tanto, la sustitución que se ha producido en el nivel del imaginario colectivo posibilita la aparición de la visión inmanente de la autonomía. Este es el sentido fundamental en el que los procesos de individualización la favorecen.

Como acabamos de comentar, los procesos de individualización favorecen la idea de que el actor social sea el

responsable último de las cuestiones que tienen que ver con su existencia. Tirando del hilo de este argumento se podría fácilmente pensar que si el actor social tiene no solo la capacidad, sino la obligación de elegir todas las cuestiones que tienen que ver con su existencia, una de ellas será la relativa a la finalización de la misma.

Por ello podemos afirmar que la individualización posibilita que el actor social pueda tomar la decisión de suicidarse en un momento determinado de su vida. Ahora bien, la decisión depende del propio sujeto y, como nos diría Durkheim (2003a) del contexto concreto en el que este desarrolla su existencia. Una simple mirada de la realidad social nos devolverá una imagen de la realidad fundamental para nuestro cometido: La posición favorable a que el individuo tenga capacidad de decisión sobre la finalización de su existencia es defendida por numerosos sujetos y colectivos sociales. Esto es, la posibilidad, entre otras, que articulaba los procesos de individualización, se convierte en realidad cotidiana y en fuente del debate que estamos analizando. Sin duda, esta es una realidad que marca un hito diferencial de nuestra sociedad con respecto a otras que han existido a lo largo de la Historia.

Pero aunque el debate actual en torno al suicidio esté absolutamente teñido por los procesos de individualización, no debemos confundir –o asimilar directamente– estos procesos con los objetivos de los colectivos que defienden que es al actor social al que le corresponde decidir si quiere seguir viviendo o no, sería establecer una igualdad errónea.

Decíamos que el debate actual alrededor del se establece en términos de individualización. El ser humano está, en este contexto, obligado a tomar las decisiones que tienen que ver con su

existencia. Ahora bien, ¿qué es lo que tiene que ver con su existencia? O como decíamos unas líneas más arriba: ¿dónde establecemos los límites de esa capacidad decisoria? Las respuestas a estas cuestiones son ya menos nítidas. Los colectivos que se agrupan en torno a una visión inmanente de la autonomía y que entienden el suicidio como ‘arte de morir’ solicitan llevar al extremo los procesos de individualización y, por tanto, defienden que es el actor social el que debe decidir en un momento determinado de su existencia si quiere morir o seguir viviendo. En este caso concreto, y esto es fundamental, valoran la decisión autónoma por encima de la conservación de la vida. En cambio, los colectivos que se agrupan en torno a una visión trascendente de la vida y que entienden el suicidio como ‘arte de matar’ entienden que la conservación de la vida –ya sea por motivos sagrados o profanos- es un valor superior a la toma autónoma de decisiones por parte de los sujetos.

Los argumentos de este segundo colectivo se fundamentan y reciben su poder e influencia social de una tradición de siglos y siglos de presencia en el imaginario colectivo, como veremos a continuación.

Individualización y visión trascendente de la vida

En el epígrafe anterior hemos analizado cómo los procesos de individualización son claves en la aparición y en la adquisición de peso social de los colectivos que defienden la perspectiva de una visión inmanente de la autonomía como el valor fundamental a partir del que se debe articular tanto el orden como las interacciones sociales. A continuación vamos a analizar los efectos que el proceso básico de la Modernidad ha tenido sobre la visión trascendente de la vida.

La visión trascendente de la vida se ve doblemente afectada por los procesos de individualización. Por un lado, el giro cosmovisional que desplaza a la divinidad del centro de mandos del imaginario colectivo, provoca el fin de un modo concreto de entender y acercarse a la realidad basado exclusivamente en los designios de unas fuerzas, fundamentalmente sobrenaturales, que nos gobernaban desde afuera. La solidez y homogeneidad de los dioses es sustituida por la heterogeneidad y pluralidad interpretativas de los agentes sociales. El punto de referencia cambia y la mirada se adapta a las características definitorias de ese punto de referencia. De este modo, la visión trascendente de la vida en su vertiente clásica-religiosa, pierde el monopolio interpretativo a partir del cual la sociedad se piensa a sí misma; por otro lado, la conversión del actor social en elemento referencial de nuestro imaginario colectivo, a pesar de que –como hemos dichos anteriormente- no inhabilita al actor social para comprender la realidad desde la perspectiva de una visión trascendente de la vida, provoca que estas formas de comprender la realidad deban compartir espacio con otras que, por ejemplo y entre otras opciones, pueden considerar que todo lo relacionado con lo social y humano nos remite a un horizonte puramente social y humano, esto es, inmanente.

Por lo tanto, en el juego de fuerzas que establecíamos en torno a la tensión que estamos analizando en el contexto de las sociedades caracterizadas por los procesos de individualización, la visión trascendente de la vida de raíz religiosa ha perdido peso paulatinamente en la agenda social. Entre otras cosas ha perdido peso porque era imposible que tuviera más. Esta es sin duda una idea importante que no debemos perder de vista.

Esta pérdida de peso se ha producido, fundamentalmente, en la corriente de tipo religioso. Así, por un lado, y aunque muchas veces se interprete lo contrario, la visión trascendente de la vida no se agota en su vertiente religiosa tradicional, y es que la capacidad sacralizadora humana es capaz de trascender sus formas clásicas-sobrenaturales para instituir dinámicas de tipo trascendente en el aquí y ahora. Numerosos sociólogos han analizado estos procesos de re-sacralización que trascienden la propia esencia del actor social y a los que estos les conceden estatuto de sujeto: las religiones públicas (CASANOVA, 2012), la religión civil (BELLAH, 1967), los cultos revolucionarios (MATHIEZ, 2013), la persona (DURKHEIM, 2003b; JOAS, 2014). A estos podemos añadir otros como la nación, la bandera o el equipo de fútbol; Por otro lado, aunque la vertiente religiosa tradicional haya entrado en crisis, no significa que tienda a la desaparición. La idea de la tendencia a la desaparición de las creencias y prácticas religiosas con la llegada de la Modernidad, sin duda, uno de los ejes donde se apoyó la teoría primigenia de la secularización, se ha demostrado inconsistente (CASANOVA, 2012) ya que, por un lado, las formas clásicas no han desaparecido (a pesar de que, sobre todo en Europa, hayan decaído notablemente) y, por otro lado, surgen continuamente nuevas visiones religiosas basadas en eso que hemos denominado al comienzo del párrafo ‘clásico-sobrenaturales’, es decir, religiosidades centradas en la existencia de un ser supremo externo-ajeno a la realidad humana, pero que la gestiona y domina.

Por lo tanto, a pesar de que se ha producido un debilitamiento en la posición de la ‘visión trascendente de la vida’ en su versiones más clásicas, debemos remarcar que estas no solo no des-

aparecen, sino que se ven reforzadas por nuevas formas ‘modernas’ que defienden este punto de vista como el básico a partir del cual articular el sentido de la existencia y, por lo tanto, de posicionarse ante la realidad social.

El suicidio en el contexto de la tensión entre valores.

Robert Nisbet define el cambio como “una sucesión de diferencias en el tiempo en una identidad persistente” (1982, p.294). Esto significa que para comprender cualquier contexto social concreto tenemos que tener en cuenta el par conceptual diferencia-persistencia. De alguna manera es “Lo mismo siempre nuevo” al que hace referencia Walter Benjamin (2005, p.561).

En términos sociales, el cambio nunca hace *tabula rasa* con respecto al pasado. Nuestra condición de sujetos históricos, esto es, el hecho de ser herederos de formas pretéritas de comprender la realidad social y de actuar sobre ella, condiciona el cambio en sí mismo. Siempre hay algo de ‘lo mismo en lo nuevo’ y de la misma forma siempre hay algo ‘de nuevo en lo mismo’. Sin lugar a dudas, la paradoja que acabamos de presentar nos va a ayudar a explicar por qué hoy en día coexisten la visión trascendente de la vida y la visión inmanente de la autonomía en la realidad social.

Como hemos explicado en el epígrafe anterior, la perspectiva de la visión trascendente de la vida podría pensarse como un vestigio del pasado que llega de casualidad a la orilla de la Modernidad en general y, en concreto, de aquélla que se desarrolla a comienzos del siglo XXI. Si observamos detenidamente la realidad social nos daremos cuenta de que los colectivos que apuestan por la idea de la visión trascendente de la vida no están en ella ‘por casualidad’ sino todo lo contrario, a pe-

sar de que, como hemos señalado, hayan perdido peso y presencia social. Y es que, por un lado, las formas clásicas han llevado a cabo un proceso de especialización-diferenciación, como explica Niklas Luhmann (1990), que les ha permitido encontrar de algún modo, un espacio propio desde el que buscar presencia pública; y por otro lado, han surgido nuevas formas (como las citadas anteriormente) de comprender la vida desde una posición trascendente.

Esto significa que la visión trascendente de la vida es una forma de entender la existencia y el papel que juega el actor social en ella que no solo encaja perfectamente en los engranajes de la época moderna, sino que es uno de los valores de referencia de la misma y que se haya en tensión con otros, en el caso que nos ocupa con la visión inmanente de la autonomía.

Sin duda, la visión trascendente de la autonomía es un claro ejemplo de “lo mismo siempre nuevo” del que nos habla Benjamin. A partir de lo señalado con respecto a este valor, alguien podría pensar que la visión inmanente de la autonomía queda fuera de esta ecuación. Para rebatir este pensamiento tenemos la sociología de Max Weber y, en concreto, su obra maestra: *Economía y sociedad* (1993). En ella analiza el progresivo proceso de racionalización llevado a cabo por las sociedades a lo largo de la Historia. Reduciendo a su mínima expresión la complejidad de *Economía y sociedad*, la Historia de la sociedad humana es la historia de su progresiva racionalización. Esto significa que la idea de la vida como una realidad creada y controlada por un poder ajeno a lo humano está inserta en ese proceso de racionalización y, por tanto, requiere racionalidad.

La paradoja que genera lo “mismo siempre nuevo” de la que habla Benjamin, la visión trascendente de la

vida en su versión más clásica se situaría en la orilla de ‘lo mismo en lo nuevo’ y tanto la visión inmanente de la autonomía como las nuevas formas de la visión trascendente de la vida se situarían en la orilla de ‘lo nuevo en lo mismo’. Este párrafo aclaratorio no debe velar lo esencial: que la realidad no se produce parcelariamente, sino que somos nosotros los que necesitamos parcelarla, esto es, diferenciarla estableciendo categorías, para poder aprehenderla.

Así, antes de continuar con nuestro análisis, debemos ser conscientes de una cuestión fundamental –como diría Norbert Elías (1982)- asociada a nuestro campo de estudio: de la misma forma que los procesos de cambio se regulan por la fórmula que nos ofrecen Benjamin y Nisbet, la complejidad asociada a la realidad social nos recuerda que los tipos ideales o puros rara vez se encuentran en la misma. Ahora bien, independientemente de la orilla en la que se sitúen, la explicación anterior nos remite a que ambas concepciones son dos valores presentes en la realidad social actual, legitimados, y que pugnan por obtener visibilidad y reconocimiento público. La cuestión es que nos remiten a horizontes de significado diferentes, siendo este el motivo principal por el que se encuentran en tensión.

En este sentido, el suicidio se convierte en un botón de muestra de esta tensión ya que los principales debates en torno a este acto se articulan sobre la base de reconocer el suicidio como ‘arte de morir’ o como ‘arte de matar’. Detrás de estas posiciones late el debate de fondo entre aquellos colectivos que se agrupan en torno a una visión trascendente de la vida y aquellos otros que se agrupan en torno a la idea de la visión inmanente de la autonomía.

Por ello, una vez que hemos presentado dos construcciones conceptua-

les como son la visión trascendente de la vida y la visión inmanente de la autonomía y que hemos dicho que se encuentran en permanente tensión, debemos buscar primero y presentar después un hecho social que la ejemplifique y que, a la vez, confirme nuestra precisión en el manejo del bisturí sociológico.

En primer lugar, como sabemos gracias a Durkheim (2003a), el suicidio es un hecho social y, por lo tanto, sujeto a las circunstancias de la sociedad en la que se desarrolla; en segundo lugar, y derivado de esta primera consideración, tanto el debate actual en torno al suicidio, como la posición que toman actores y colectivos sociales en el mismo, se articulan fundamentalmente en base al valor de fondo que abrazan. Y estos, como ya hemos explicado son dos: una visión trascendente de la vida y una visión inmanente de la autonomía.

El suicidio visto desde la perspectiva de la visión trascendente de la vida es un acto punible y rechazable por dos razones fundamentales: porque el sujeto mata (a sí mismo en este caso), lo que es un tabú en las sociedades modernas y porque el sujeto se mata, algo para lo que no tiene potestad. La potestad sobre la vida y la muerte—según entienden los colectivos que defienden esta idea—viene de afuera. Pero como ya hemos explicado, ese ‘afuera’ no tiene por qué limitarse al clásico-divino.

Por el contrario, el suicidio entendido desde la perspectiva de la visión inmanente de la autonomía es un acto legítimo llevado a cabo por los actores sociales, que se articula sobre un pilar fundamental: la idea de que las decisiones sobre el final de la existencia también son atributo humano. Para los sujetos y colectivos que defienden esta idea no existen espacios vedados para la acción social. Incluso la propia decisión sobre el final de la vida, aquella decisión que te impide seguir tomando deci-

siones, es una decisión que estamos legitimados para tomar. Es preciso señalar, que esta postura no implica que el sujeto tenga que suicidarse, sino que si así lo decide, la sociedad le debe facilitar esa tarea, ya que es legítima.

Así, que existan estos dos modos de posicionarse ante el suicidio y que ambos tengan fuerza, reconocimiento y un nivel alto de implantación en la realidad social nos remiten a una realidad más amplia —que es la del debate axiológico que estamos presentando—. Por lo tanto, y dependiendo del enfoque metodológico que utilicemos para acercarnos a la realidad social —inductivo o deductivo— podemos afirmar que, tanto las tensiones a nivel macro-social como el propio suicidio nos pueden ofrecer claves para comprender tanto uno como otro aspecto de la realidad. Esto es así porque existe una interdependencia real de fondo entre todos los fenómenos sociales. De este modo, para comprender los fenómenos sociales debemos añadir un ‘y viceversa’ a la siguiente afirmación que realizan los sociólogos franceses Christian Baudelot y Roger Establet en su obra *Suicide: l'envers de notre monde* que “no es la sociedad la que arroja luz sobre el suicidio, sino el suicidio el que arroja luz sobre la sociedad” (2006, p.16).

Para concluir el presente trabajo y como señalábamos en la introducción del mismo, vamos a tratar de acercar tanto el suicidio como las tensiones a nivel macro-social que hemos analizado al contexto del Seminario de Investigación Avanzada sobre Estudios del Cuerpo (ESCUE) de la UNAM, que es donde se enmarca el mismo. Nuestro punto de partida será la idea de ‘sacralización de la persona’. En primer lugar, explicaremos a qué hacemos referencia con esta conceptualización para, posteriormente, analizar cómo dicha sacralización puede llevarnos tanto a condenar

como a defender los actos suicidas dependiendo del hecho de que comprendamos la realidad desde la perspectiva de una visión trascendente de la vida o desde una visión inmanente de la autonomía. Esto nos debe ofrecer una idea final de lo actual del debate y de las posiciones –enmarcadas en esos valores– que se defienden en él.

El suicidio y la sacralización de la persona

En su última obra, Hans Joas (2014) afirma que, en las sociedades actuales, se ha llevado a cabo un proceso de sacralización de la persona. Como señala el propio Joas, esto es algo que Durkheim ya había detectado en su época, pero que no pudo analizar evolutivamente, por cuestión de tiempo, algo que sí hace el sociólogo alemán. “Desde esta perspectiva las reformas del derecho penal y de la praxis penal exactamente, como, por ejemplo, el surgimiento de los derechos del hombre a finales del siglo XVIII, son expresión de un profundo desplazamiento cultural, por el cual la persona humana se convierte en objeto sagrado”. (JOAS, 2014, p. 66).

Rescatemos las ocho últimas palabras de la cita: “la persona humana se convierte en objeto sagrado”. Según Joas, el sujeto –la persona– se convierte en objeto sagrado. Antes de entrar a analizar esta conversión necesitamos saber qué es lo sagrado. Para ello acudimos al clásico estudio de Rudolf Otto en el que define lo santo –lo sagrado en su terminología– como un “sentimiento de dependencia” (OTTO, 2012, p. 18) con respecto a un “objeto –que se haya fuera de mí” (OTTO, 2012, p.19). La idea del ‘fuera de mí’ nos remite, sin lugar a dudas, a un horizonte de trascendencia.

Una vez definido lo sagrado, detengámonos ahora en la transformación

del sujeto en objeto, teniendo en cuenta que la persona –en su vertiente concreta o particular– es el *sujeto* por excelencia. Siguiendo a Otto, la sacralización de la persona supone convertir al sujeto humano en un objeto con el que forjo un sentimiento de dependencia y que se halla fuera de mí. En este sentido, la persona humana se objetiva, convirtiéndose así en un ente trascendente. Como decíamos más arriba, la sacralización de la persona es una de esas formas actuales a través de las que se materializa la visión trascendente de la vida.

Así, desde esta perspectiva de la sacralización de la persona, no podemos analizar al sujeto concreto como tal, esto es, en su inmanencia, ya que la propia sacralización significa elevar a los altares una foto fija del mismo, tomada en un espacio y tiempo concretos. Significa pues, despojar al sujeto de su contexto de posibilidad. Utilizando la terminología de Simmel, el *más que vida* imponiéndose al *más vida*. (SIMMEL, 2000, p. 309)

Una vez centrado el discurso, surge una pregunta central para llevar a cabo el objetivo del presente epígrafe: Entonces, ¿el sujeto convertido en objeto tiene potestad para suicidarse? Para responder a esta pregunta debemos acudir de nuevo a los dos focos de la tensión que estamos analizando: la visión trascendente de la vida y la visión inmanente de la autonomía.

Desde la perspectiva de la visión trascendente de la vida –en este caso de la persona, - todo suicidio debe ser entendido como un *sacrilegio*. En este sentido, el suicida llevaría a cabo un acto de profanación –de ahí la utilización del término sacrilegio– a todos los niveles: del objeto sagrado, esto es, de esa idea cristalizada de lo que es o debe ser la persona; de la persona sagrada, o lo que es lo mismo del sujeto real que se suicida; y del espacio o templo sagrado,

en este caso el cuerpo. Como el cuerpo es motivo de análisis en este seminario, nos gustaría abrir un breve paréntesis en este momento para presentar la idea del cuerpo como templo, y por lo tanto, como espacio sagrado.

Señala Bauman en *Modernidad líquida* que “El cuerpo se está convirtiendo también en la última línea de trincheras de la seguridad, expuesta al constante bombardeo del enemigo, o en el último oasis entre las arenas agitadas por el viento. De ahí la rabiosa y febril preocupación por defender el cuerpo. El límite entre el cuerpo y el mundo exterior es una de las fronteras contemporáneas más vigiladas” (2002, p. 194). Si el cuerpo se ha convertido en línea de trinchera, en frontera, es porque tanto el individuo –recordemos los procesos de individualización- como la persona –o su sacralización- se han convertido en el eje a partir del cual los actores y colectivos interactúan en sociedad.

Como ha ocurrido en todas las sociedades humanas, el soporte material de lo que se considera valioso ha tendido a considerarse también valioso. Tendemos a tener dificultades para comprender cómo los medievales eran capaces -en muchas ocasiones de forma voluntaria- de desprenderse de todos sus bienes, incluso de los más básicos, para que se pudieran erigir las grandes catedrales románicas y góticas que presiden gran parte de las ciudades de Europa. De manera sorprendente, están constatados históricamente grandes periodos de hambruna asociados a la construcción de las catedrales en los que no se produjeron revueltas ciudadanas. Podemos achacar esta realidad a los mecanismos de control social de la época. A pesar de que no estamos de acuerdo totalmente con dicho argumento, no debemos olvidar que el ‘temor a Dios’ era uno de esos mecanismos de control social y que, por lo tanto, hacían actuar a

los individuos más allá de las amenazas concretas provenientes de los rectores circunstanciales de la sociedad.

Ahora bien, no nos cuesta tanto entender cómo en las sociedades actuales han aparecido enfermedades como la anorexia y la bulimia relacionadas con nuestro estilo de vida, o cómo hay personas capaces de endeudarse de por vida por someterse a una o varias operaciones de cirugía estética. No nos cuesta tanto entenderlo porque consideramos que nuestro cuerpo es hoy esa catedral que debemos construir con los mejores materiales, que debemos engalanar y tener siempre limpia y purificada o, como se dice en la actualidad, tonificada. Esto es, porque es la catedral que nosotros hemos erigido y cuidado.

Si entendemos el cuerpo como un espacio sagrado, como un lugar que debemos cuidar y engalanar, el suicidio como acción que agrede y transgrede tanto al objeto sacralizado como al espacio sacralizado, es considerado un acto punible que el sujeto no debe cometer.

Todos nos horrorizamos cuando los talibanes –término que podemos traducir por estudiantes- destruyeron los Budas de Mabiyán o cuando el Estado Islámico destruyó una gran cantidad de obras de arte del museo de Mosul. Desde la perspectiva de la visión trascendente de la vida –persona- y de aquellos sujetos y colectivos que entienden la existencia social desde este punto de vista, un suicidio tiene el mismo efecto (si no superior), ya que provoca la destrucción de algo que no solo es valioso en sí mismo, sino que ha adquirido un estatus superior: el de sacralidad¹.

¹En este escrito hemos analizado el cuerpo como espacio sagrado. Ahora bien, como seguramente habrá pensado el lector, también podría ser estudiado como objeto sagrado en sí mismo por encima de la propia persona. Sin duda, algunos comportamientos contemporáneos reali-

Cerrando este breve paréntesis, volviendo al hilo de la relación entre suicidio y sacralización de la persona, y aunque hayamos establecido una asociación sólida entre ésta y la visión trascendente de la vida, también podríamos entender dicho proceso de sacralización desde una perspectiva más cercana a la visión inmanente de la autonomía.

Podríamos pensar en el suicidio como el medio a través del cual el sujeto se objetiva, esto es, se sacraliza. Desde este punto de vista, la propia mortalidad del sujeto –aspecto inmanente por formar parte de la esencia del ser– sería la base a partir de la cual se produce la transformación del sujeto en objeto. Así entendido, el suicidio no sería ya un sacrilegio, sino un *sacrificio* a través del cual –aunque pueda resultar paradójico– la inmanencia del sujeto se convierte en trascendencia.

La diferencia con respecto a los sacrificios clásicos es que la trascendencia se crea en el propio proceso de eliminación de la inmanencia, no remitiendo a un escenario previamente concebido. Como nos explican autores como René Girard (2005), Marcel Mauss y Henri Hubert (1964) o más recientemente Marcel Hénaff (2010), en la era del sacrificio los elementos sagrado y profano ya estaban presentes y lo que se conseguía a partir de este ‘hacer sagrado’ eran comunicar (HÉNAFF, 2010, p.184) dos orillas pre-existentes.

Para explicarlo de un modo sencillo, en las formas de sacrificio clásico, el sacrificado adquiriría un estatus que le era dado desde afuera y que le preexistía. Con su acción no creaba nada. Desde la perspectiva de la visión inmanente de la autonomía, a través del sacrificio el sujeto ya no conecta dos orillas anteriormente incomunicadas, sino

que lleva a cabo una acción creativa en sí misma, esto es, habilita el espacio de la conversión del sujeto en objeto, de la inmanencia en trascendencia, a través de su muerte. Desde este enfoque el suicida sabe que la muerte es la única forma de cerrar el espacio del devenir. Solo a partir de esta clausura es posible la conversión del sujeto en objeto.

Desde la perspectiva de la definición de lo sagrado que nos proporciona Otto, el suicida como ser que se sacrifica para convertirse en objeto sagrado sale fuera de sí –muriendo. Ahora bien, lo que no está tan claro es que genere un sentimiento de dependencia con ese ‘fuera de sí’ ya que la propia desaparición del sujeto hace anular cualquier tipo de dependencia. El suicidio entendido de este modo no solo no supone la comunicación, sino que la imposibilita. Nos dice algo así como: lo inmanente y lo trascendente son categorías mutuamente excluyentes.

En definitiva, la sacralización de la persona nos remite a un horizonte de complejidad en términos tanto del suicidio como de la tensión que hemos analizado en el presente escrito. Según pongamos el acento en la sacralización o en la persona podemos ver en el suicidio un sacrificio, esto es, un acto liberador para la persona –centrado en la idea de una visión inmanente de la autonomía– que accede a la trascendencia al mismo tiempo que pierde su inmanencia; o por otro lado, podemos ver en dicho suicidio un sacrilegio, esto es, un acto de profanación del sujeto, del objeto y del espacio sagrado.

Referencias

ÁLVAREZ, A. (2003). *El dios salvaje. El duro oficio de vivir*, Barcelona: Emecé.

BAUDELLOT, Ch., Establet, R. (2006). *Suicide; L'envers de notre monde*, París: Seuil.

zados por sujetos y/o colectivos nos podrían llevar a esta reflexión.

- BAUMAN, Z. (2002). *Modernidad líquida*, México: FCE.
- BAUMAN, Z. (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
- BELLAH, Robert (1967), "Civil Religion in America," en *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter 1967, Vol. 96, No. 1, pp. 121.
- BENJAMIN, W. (2005). *El libro de los pasajes*, Madrid: Akal.
- BROWNE, T. (1909). *Religio medici*, New York: Collier.
- CASANOVA, J. (2012). *Genealogías de la secularización*, Anthropos: Barcelona.
- CASTORIADIS, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona: Tusquets.
- DAUBE, D. (1972). "The linguistics of suicide" en *Philosophy and public affairs*, vol. I, nº4, Blackwell Publishing, pp. 387-437.
- DURKHEIM, E. (2003a). *El suicidio*, Madrid: Akal.
- DURKHEIM, E. (2003b). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza.
- ELÍAS, N. (1982). *Sociología fundamental*, Barcelona: Gedisa.
- FLAUBERT, G. (2006). *Diccionario de lugares comunes*, Madrid: Edaf.
- FROMM, E. (2000). *El miedo a la libertad*, Barcelona: Paidós.
- GABILONDO, A. (2004). *Mortal de necesidad*, Madrid: Abada.
- GIRARD, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama.
- HÉNAFF, M. (2010). *The Price of Truth. Gift, money and philosophy*, Standford: Standford University Press.
- JOAS, H. (2014). *The sacredness of the person*, Georgetown: Georgetown University Press.
- LUHMANN, N. (1990). *Essays on SelfReference*. Nueva York: Columbia University Press.
- MATHIEZ, A. (2012). *Los orígenes de los cultos revolucionarios*, Madrid: CIS.
- MAUSS, M.; Hubert, H. (1964). *Sacrifice. Its nature and function*, Chicago: Chicago University Press.
- MELUCCI, A. (2001). *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*, Madrid: Trotta.
- NIETZSCHE, F. (1990). *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza.
- NISBET, R. A. (1982). *Introducción a la sociología*, Barcelona: Vicens Universidad.
- OTTO, R. (2012). *Lo santo*, Madrid: Alianza.
- SÉNECA, L. A. (1986). *Cartas morales a Lucilio*, Madrid: Gredos.
- SIMMEL, G. (1986). *El individuo y la libertad*, Barcelona: Península.
- SIMMEL, G. (2000). "La trascendencia de la vida". *REIS* 89, p. 297-313.
- WEBER, M. (1993). *Economía y sociedad*, México: Fondo Cultura Económica.

ARRIAGADA, Maira. "Somatización colectiva y conflicto intercultural en un internado escolar en Chalco, Estado de México". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 15, n. 43, p. 125-140, abril de 2016. ISSN: 1676-8965.
<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Somatización colectiva y conflicto intercultural en un internado escolar en Chalco, Estado de México

Somatização coletiva e conflito intercultural em um internato escolar em Chalco, Estado do México

Intercultural conflict and collective somatization in a boarding school in Chalco, Mexico State

Maira Arriagada

Introducción

Durante el final de 2006 algo empezó a suceder con algunas jóvenes internadas de una institución educativa privada en la localidad de Chalco, uno de los municipios más pobres del Estado de México. En el internado "Villa de las Niñas" un número aproximado de seiscientas alumnas, de entre 11 y 18 años de edad presentaron un conjunto de síntomas que comprometían su movimiento y que las inhabilitó para caminar durante los meses comprendidos entre diciembre de 2006 y abril de 2007. El propósito de este artículo es recorrer no tanto el caso en sí como los factores culturales que desde mi punto de vista se encuentran imbricadas con la situación vivida por el grupo de internadas por lo que antes de llegar a este punto, presento algunas consideraciones en torno al particular suceso de estos síntomas de parálisis colectiva. Desde el psicoanálisis estos síntomas se denominan parálisis histérica de la marcha, en donde *histeria* designa las afecciones caracterizadas por la ausencia de una lesión orgánica (LAPLANCHE, 2004, p.171). Sigmund Freud señalaba en el siglo XIX que la "histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones

como si no existiese la anatomía" (DI-DI-HUBERMAN, 2007, p.171), con lo cual se descarta el origen biológico de la afección y reconoce su dimensión psicológica. Los síntomas conversivos, por su parte, aluden a una forma de histeria cuyo conflicto se traduce o simboliza en el cuerpo, en síntomas somáticos o corporales (LAPLANCHE, 2004, p.171). Juan David Nasio en su libro *El dolor de la histeria* (1991) identifica los siguientes síntomas en la histeria:

Esta neurosis se exterioriza en forma de trastornos diversos y a menudo pasajeros; los más clásicos son síntomas somáticos como las perturbaciones de la motricidad (contracturas musculares, dificultades en la marcha, parálisis de miembros, parálisis faciales...); los trastornos de la sensibilidad (dolores locales, jaquecas, anestias en una región limitada del cuerpo...); y los trastornos sensoriales (ceguera, sordera, afonía...). Hallamos también un conjunto de afecciones más específicas que van de los insomnios y los desmayos benignos a las alteraciones de la conciencia, la memoria o la inteligencia (ausencias, amnesias, etc.), e incluso a estado graves de pseudo-coma. Todas estas manifestaciones que el histérico padece, y en particular los síntomas somáticos, se caracterizan por un signo absolutamente distintivo: son casi siempre transitorias, no resultan de ninguna causa orgánica y su localización

corporal no obedece a ninguna ley de la anatomía o la fisiología del cuerpo... todos estos sufrimientos somáticos dependen de otra anatomía, eminentemente fantasmática, que actúa a espaldas del paciente (NASIO, 1991, p. 8).

En su momento, la Secretaría de Salud de México, a través de su Subsecretaría de Prevención y Promoción de la Salud emitió un Informe (2007) en donde después de diversos estudios clínicos, de laboratorio, epidemiológicos y psiquiátricos, descartó la presencia de fiebre reumática y otras enfermedades de tipo bacteriano y viral, para arribar finalmente en la hipótesis plausible de que se trataba de un Trastorno Psicogénico del Movimiento. El informe en cuestión descartaba la existencia de maltrato y calificaba como "buenas" las condiciones de mantenimiento e higiene de la institución educativa (2007, p. 2)³⁶. Las dudas al respecto surgen por sí solas: ¿Cómo explicar el síntoma somático? ¿Cuál sería el motivo de su manifestación? pero la formulación de respuestas desde un punto de vista antropológico empezó por un distinto planteamiento hipotético: pensamos en que el modelo (tipo internamiento) que ofreció el modelo de estructuración religiosa y educativa favoreció la somatización de un conflicto psíquico porque existía también un conflicto intercultural o tensión ideológica entre dos visiones del mundo distintas: la católica del internado escolar, y la local/familiar, de raíz mesoamericana de las jóvenes internas³⁷. La tensión ide-

ológica se explica por los continuos intentos de conversión religiosa que obligan y someten a las alumnas a actuar conforme a los criterios y normas de vida religiosa, como si estas fuesen novicias. La somatización colectiva, mostraría en este contexto, los efectos psicofísicos que produjo en la vida de las alumnas el modo de subjetivación religiosa asentada en la homogeneización de los comportamientos y despersonalización de los cuerpos.

En el internado escolar, la humildad y la obediencia son valores esenciales en el modelo de subjetivación femenina (ARCILLA, 2006, p. 29)³⁸, por lo cual, cualquier expresión de diferenciación y de autoafirmación, ya sea individual o colectiva, implica para esta cultura, violentar los principios básicos de integración. Aclaremos que la institución religiosa reconoce a las alumnas como personas necesitadas de educación y asistencia, hasta la caridad inclusive, pero las desconoce en su "distintividad", "demarcación" y "autonomía" (GIMÉNEZ, 2000, p. 55). Así lo expone Gilberto Giménez cuando cita a Pierre Bourdieu: "existir socialmente

pública la noticia de la somatización. Las entrevistas de llevaron a cabo en las localidades de origen de las jóvenes, seguidas de un acompañamiento cotidiano con cada una de ellas y sus respectivas familias con el objeto de conocer sus particulares modos de vida y formas de significar la realidad. Además de entrevistas en profundidad, se aplicaron otras de carácter semi-estructurado y no estructurado (conversaciones informales) a distintos informantes locales. Las entrevistas se realizaron durante los meses de marzo y abril de 2009 en las localidades de Ayotzintepec y Plan Juan Martínez, Municipio de Ayotzintepec; Arroyo Tinto, Municipio Santiago Jocotepec; y San Juan Bautista Tuxtepec, Municipio San Juan Bautista Tuxtepec, en el Estado de Oaxaca; y localidad San Pedro Nexapa, Municipio Amecameca en el Estado de México.

³⁸ Sus votos principales son "la castidad, pobreza, obediencia y servicio a los más pobres de entre los pobres".

³⁶ Cabe mencionar que a la fecha de ser emitido el informe, 24 de abril de 2007, el 97% de las alumnas afectadas de había recuperado (2007, p. 2) [En adelante Informe 24/04/2007].

³⁷ Como parte del trabajo de campo se aplicaron entrevistas en profundidad a ocho casos de estudio de mujeres jóvenes afectadas con los síntomas somáticos de histeria de conversión en el internado escolar, y que fueron retiradas por sus padres y/o familiares al momento de hacerse

también quiere decir ser percibido, y por cierto, ser percibido como distinto” (GIMÉNEZ, 2000, p. 55). En estas condiciones de negación del ser y de la identidad, el cuerpo y la somatización, pasan a ser una manera en que las jóvenes se revelan a sí mismas y a los demás como grupo distintivo, aunque sea de manera inconsciente. Esta visibilidad, entendida como voluntad de reconocimiento de una existencia distinta, exterioriza la tensión que se produce entre las aspiraciones de auto-afirmación, por un lado, y la identidad asignada e impuesta, por el otro.

Perfil de las jóvenes internadas al ingresar.

El internado escolar Villa de las Niñas de Chalco se define como una institución educativa privada, perteneciente a la Congregación religiosa “Hermanas de María”, que imparte educación básica (secundaria) y media superior. Fue fundado en el año 1964, en Corea del Sur, por el sacerdote católico de origen estadounidense Aloysius Schwartz, más conocido como el Padre Al. Dentro de sus objetivos³⁹, la asociación religiosa persigue la “observancia, práctica, propagación e instrucción de la doctrina de la Iglesia Católica”; incluyendo la realización de actos religiosos y la ayuda a niños desamparados, a los enfermos y a los pobres⁴⁰.

El programa de Villa de los Niños y Niñas en Chalco, México, se inaugura en el año 1991 (SCHWARTZ, 1995, p. XVIII) en un área de 35 hectáreas que antiguamente fuera una

hacienda. Cuenta con cuatro edificios de siete pisos cada uno, con dormitorios y salones de clase; además de otras instalaciones de uso recreativo (diez gimnasios, una alberca semiolímpica, diez canchas de fútbol, veinte canchas de basquetbol y una planta de tratamiento de agua⁴¹. Alberga a más de tres mil niñas y adolescentes provenientes de distintas zonas de México, tanto urbanas como rurales, siendo un rasgo común que las caracteriza como parte constituyente de la política institucional del internado, su condición de pobreza o pobreza extrema, se dice, con el fin de “salvarlas”. Esta labor apostólica con los y las jóvenes del programa, queda plasmada en la siguiente cita del Padre Al:

Entre todos los motivos que me trajeron a México, el más poderoso es la oportunidad de realizar una labor apostólica. Nuestros programas: “Villa de los Niños”, no son únicamente para el bienestar social y humanitario; contienen un fuerte y dinámico ímpetu. Tomamos a los niños, hijos de los pobres, sin instrucción escolar, mal alimentados y sin esperanza para el futuro [...]. Nuestra finalidad es convertirlos en apóstoles y testigos de la nueva y rejuvenecida Iglesia. Esos niños serán los futuros elegidos para Cristo y la Iglesia, y ayudarán a detener la terrible hemorragia espiritual que sufre la Iglesia mexicana (SCHWARTZ, 1995, p. 49).

Las alumnas de “Villa de las Niñas”, son mujeres de origen indígena y mestizo que se trasladan al internado para continuar con sus estudios de secundaria y bachillerato de forma gratuita y sin costo para sus familias ya que se les proporciona todo lo necesario para su mantención (alojamiento, comida, vestuario y materiales de estudio). Ello hace que este tipo de establecimientos sea, en especial para las familias más pobres y residentes de zonas aisladas,

³⁹En adelante cito el documento identificado como Oficio número 400/190/2007 del 24/04/2007 emitido por la Subsecretaría de población, migración y asuntos religiosos. Dirección general de asociaciones religiosas, Secretaría de Gobernación, Gobierno de México, Ciudad de México, 30 de abril de 2007, pág. 1.

⁴⁰Oficio número 400/190/2007 del 24/04/2007, pág. 1.

⁴¹Oficio número 400/190/2007 del 24/04/2007, pág. 3.

una alternativa viable de educación para los hijos. Lo mismo sucede con las niñas y jóvenes residentes de las casas hogares que son derivadas luego al internado escolar de Chalco.

La entrada al establecimiento se ve facilitada por la presencia de algún familiar u otra persona conocida que estudie o haya estudiado en el internado escolar, y por la acción de personas encargadas de reclutar a las alumnas en varios Estados de la República mexicana. Con frecuencia, el internado se convierte en una salida a situaciones familiares conflictivas, de abandono, violencia y abuso sexual. La experiencia de la migración, presente en la mayoría de las familias, constituye otro factor determinante de las condiciones de vida de las alumnas, que marca y transforma de alguna manera sus actuales expectativas de vida y modelos de identificación dominantes.

En el proceso de migración, las familias se desestructuran, los hogares no siempre reciben las esperadas remesas (dinero), y las mujeres a cargo del hogar en las comunidades o localidades de origen, echan mano de lo que puedan para obtener el sustento, siendo muy importante las redes de apoyo familiar. En este contexto, y ante la fragilidad de la situación económica de los hogares, ellas han tenido que ir ocupando progresiva y forzosamente un lugar más activo al interior de la economía doméstica, ampliando sus funciones más allá de lo tradicional, en la generación de ingresos o quedando solas a cargo del hogar (mujeres jefas de hogar). Este desplazamiento hacia roles más activos frente a la ausencia de los hombres, no modifica, sin embargo, sustancialmente la posición subordinada de las mujeres en la cultura local o familiar, pero sí las sitúa en una corriente más crítica y desafiante de algunos parámetros de identificación tradicionalmente exigidos

(mujeres pasivas, dependientes, abnegadas, sumisas), sobre todo, en las nuevas generaciones. El hecho de que las alumnas posean, por ejemplo, una escolaridad bastante superior a la ya obtenida por sus padres, las posiciona en un lugar diferente con relación a sus expectativas de vida y formas de pensarse a sí mismas. La idea de incorporarse a la sociedad por medio de la educación y el trabajo, no era una aspiración común entre sus madres y abuelas, destinadas solo a la maternidad y al cuidado del hogar.

Los signos de la histeria

La enfermedad puede ser un modo de comunicación y en particular corresponder a perturbaciones y a una impotencia de comunicar normalmente (GUIRAUD, 2006, p. 83).

Para analizar qué tipo de comunicación producen los síntomas histéricos hay que aclarar en primer lugar las nociones de síntoma y signo proporcionadas tanto por la semiología médica como por la semiología lingüística o semiótica. En este sentido, la interpretación semiótica, entendida como la "inferencia que se realiza a partir de signos" (VITALE, 2001, p.10), se orientó a esclarecer el significado oculto de las manifestaciones corporales; la psicoanalítica, a entender el lugar del inconsciente en el lenguaje del cuerpo; y la antropológica, a darle un valor contextual a los significados.

¿Qué tipo de signo son las manifestaciones corporales en la histeria? La semiología médica, entendida en este marco como "ciencia que estudia los síntomas y signos de la enfermedad", define el síntoma como "las molestias o sensaciones subjetivas de la enfermedad (ejemplo, p. dolor, náuseas, vértigo)" que refiere el paciente; mientras que por signos, "las manifestaciones objetivas o físicas de la enfermedad"⁴². Los signos

⁴²Tomado de "Apuntes de Semiología", Pontifi-

son desde este punto de vista datos perceptibles por los sentidos, por lo tanto, objetivos, visibles y medibles, vale decir, no dependen de la opinión del paciente ni de la arbitrariedad de la cultura o convención social. Roland Barthes en su libro *La aventura semiológica* (2009) retoma esta distinción aludiendo a la definición de “síntoma”:

Según Foucault sería la forma bajo la cual se presenta la enfermedad; un diccionario de medicina dice: “Síntoma: fenómeno particular que provoca en el organismo el estado de enfermedad”; antes se distinguía entre los síntomas objetivos, descubiertos por el médico, y los síntomas subjetivos, señalados por el paciente. Si se retiene esta definición –y pienso que en definitiva es importante retenerla– el síntoma sería lo real aparente o lo aparente real, digamos lo fenoménico, pero un fenoménico que precisamente no tiene todavía nada de semiológico, de semántico. El síntoma sería el hecho mórbido en su objetividad y su discontinuidad; por eso se puede hablar como se hacía corrientemente en los discursos de los médicos del siglo XIX, de la oscuridad, de la confusión, de los síntomas; lo cual no quiere decir oscuridad de los signos, sino por el contrario la oscuridad de los hechos mórbidos que no llegan todavía a la naturaleza de los signos (BARTHES, 2009, p. 353).

Como señala el autor, esta definición médica de síntoma no incorpora de inmediato la dimensión de significación propuesta por la semiología lingüística o semiótica donde el síntoma es “algo que hay que descifrar” o un significado que descubrir (BARTHES, 2009, p. 353). En la semiología médica, el signo remite a un significado pero sólo en términos “nosográficos”, relativo a la clasificación y descripción de enfermedades. En tal sentido, leer una enfermedad significa, en opinión de Barthes (2009, p. 360), “otorgarle un nombre”,

finalizando así la lectura diagnóstica de los signos médicos. Tanto el síntoma como el signo participan de la definición del “cuadro clínico”, pero a diferencia del síntoma que es referido por el paciente, el signo formaría parte de la “conciencia organizada del médico” responsable de transformar, mediante el uso de un lenguaje, el síntoma en signo, pasando de lo “fenoménico a lo semántico”, pero sólo en términos “nosográficos” (BARTHES, 2009, p. 354).

El problema surge cuando el síntoma no se asocia a ninguna razón orgánica como ocurre en la histeria. No es que la histérica “no tengan nada” o que ella mienta para llamar la atención, de lo se trata más bien, es de un sufrimiento cuyo contenido no es explícito, porque se desconoce o sólo se intuye. Es allí donde el cuerpo habla a través de su síntoma. Como señala Marcel Mauss en su libro *Antropología y sociología*, lo físico o fisiológico indica de forma muda e involuntaria las ideas inconscientes que no pueden ser manifiestas (MAUSS, 1971, p. 22). En términos de Freud, lo no dicho tiene que ver con una “verdad rechazada” de la cual no se tiene plena conciencia, en nuestro caso por ser incompatible con el código de estructuración religiosa. Habría entonces en el síntoma un significado oculto que no se vuelve consciente en función de su represión. Por eso se dice también que en la histeria predomina una falta de simbolización, una falta de comprensión y por lo tanto de palabra.

Si bien la “semiología” [médica]⁴³ es un puro estudio de los indicios patológicos naturales, la psicósomática, en cambio, considera a esos síntomas como reacciones del organismo destinadas a comunicar informaciones, deseos que el sujeto no llega a expresar de otro modo. El psicoanálisis –en particular la escuela de Lacan– considera a las manifestaciones

cia Universidad Católica de Chile, Facultad de Medicina. Véase el apartado final de referencias.

⁴³Lo dicho entre corchetes es nuestro.

del inconsciente como un modo de comunicación y un lenguaje (GUIRAUD, 2006, p. 34).

Para la semiótica antropológica, la pura presencia o manifestación física de los signos médicos nada nos dice sobre su significado profundo. Por eso sostenemos que los síntomas histéricos no son meros gestos expresivos sino signos dotados de un significado metafórico, que utiliza una forma figurativa para comunicar algo. Es decir, que además de la imagen proyectada sobre el plano de la expresión, los signos en la histeria poseen un contenido y son significantes de un significado. Sabemos que un signo está compuesto por un significante y un significado; o como señala Hjelmslev, el plano de los significantes constituye el plano de la expresión, y el de los significados, el plano del contenido (BARTHES, 2009).

Al respecto, bastante se ha dicho sobre la complementariedad existente entre el lenguaje verbal y el lenguaje del cuerpo, pero coincidimos con Pierre Guiraud cuando sostiene que constituyen dos formas distintas de percibir y de significar, incluso opuestas. En el modo somático, el significado de su expresión no resulta evidente ni se encuentra codificado denotativamente como parte de una lógica estructurada y convencional como ocurre con el lenguaje verbal. En el lenguaje del cuerpo, el sentido lo establece el propio “receptor a partir de sistemas de interpretación implícitos y *más o menos* socializados por el uso” (GUIRAUD, 2006, p. 21,57); pero es siempre resultado de una hermenéutica o interpretación individual, incluso inconsciente. Su sentido, por lo tanto, no es claro inmediatamente. Dice Guiraud:

Los diccionarios dan dos definiciones de la palabra *sentido*: ‘idea que representa un signo’ e ‘idea a la que puede ser referido un objeto de pensamiento’. Hay un sentido de la palabra *vida* y un sentido de la ‘vida’. ¿Qué quiere decir la ‘vida’, qué

sentido tiene, qué significa? En la Edad Media existían dos palabras: el *sens* (latín *sensus*) o significación inmediata, lo que cae bajo el mismo sentido, y el *sen* (germ. *sinno*, “dirección”) que designa el más allá del sentido, su orientación. Desgraciadamente, la evolución lingüística confundió las dos formas y, si bien no mezcló las dos acepciones, desdibujó sus límites y, en consecuencia, de las dos semiologías [...] (GUIRAUD, 2006, p. 55)

En el primer caso, tenemos un código, es decir, un sistema de convenciones explícitas y socializadas. En el segundo, una hermenéutica, sistema de signos implícitos, latentes y puramente contingentes. No se trata de que no estén convencionalizados ni socializados sino que lo están, pero de una manera más débil, más oscura y con frecuencia inconsciente” (GUIRAUD, 2006, p. 56).

Al ser desconocido el significado, la relación entre el objeto y su significado puede establecerse en un primer momento a partir de lo que el Guiraud denomina “evidencia inmediata e implícita”, lo cual no nos permite conocer su significado pero sí experimentar determinadas emociones y sentimientos, por ejemplo, “los que un individuo o el grupo experimenta con respecto a otros individuos u otros grupos” (GUIRAUD, 2006, p. 109). Como parte de lo que el autor denomina “función expresiva del lenguaje del cuerpo”, los síntomas somáticos tendrían por objeto comunicar al receptor una determinada experiencia subjetiva-afectiva del emisor a través de la experiencia concreta de los sentidos, no de la palabra. Aquí la función prevaleciente no es la comprensión como ocurre con el lenguaje verbal, sino “hacer experimentar”, tal como ocurre por ejemplo con el arte y sus modos de significación icónicos y analógicos (GUIRAUD, 2006, p. 18 y 61). Para Guiraud (2006, p. 35):

La codificación. La relación entre significado y significante es, en todos los casos, convencional. Cuando se trata de

signos motivados o de indicios naturales utilizados en función de signos, es la resultante de un acuerdo entre los usuarios.

Sin embargo, la convención puede ser implícita o explícita y ese es uno de los límites, si bien impreciso, que separan a los códigos técnicos de los códigos poéticos

Los signos manifiestos de la somatización colectiva que estudiamos, así, no alcanzan a ser un signo convencional en términos explícitos como sucede con los signos lingüísticos, pero sí nos remiten a un contenido que permanece oculto, proyectado en el plano de la expresión y percibido como indicio a través de los sentidos. El referente, sería en nuestro caso, el propio emisor con su manifestación sintomática, es decir, el propio cuerpo que altera los sentidos. Ahora bien, ¿Qué hizo que se gestara esta forma colectiva de expresión donde seiscientas alumnas sufrieron los mismos síntomas de parálisis histérica? ¿Cómo establecer la relación entre el objeto y su significado cuando este no se estructura sobre la base de una codificación explícita? En semiología, por ejemplo, se habla de la comunicación “fática” para designar un tipo de comunicación “sincronizada”, “sentida y compartida entre los y las participantes” a expensas de su contenido (GUIRAUD, 2006, p. 23). Formas colectivas de comunicación “que da a los participantes la sensación de vivir al unísono o de ser “uno solo” (GUIRAUD, 2006, p. 22). En tal sentido, señalamos que si una alumna tiene un síntoma y otra lo imita, es porque esa joven advierte que dicho comportamiento algo expresa, aunque este no sea suficientemente claro ni plenamente consciente. Imitar o repetir, significa en este contexto, socializar, es decir, que algo -un determinado sistema o significado- se comparte, por mínimo que este sea. A partir de esta forma de expresión –más afectiva y fática- se ex-

perimentan los mismos síntomas y se repiten los gestos, pero sin saber su contenido o significado profundo. Nuestra labor interpretativa consiste en establecer a qué remiten esos síntomas vistos como signos pero contextualizándolos.

Al respecto, diremos que no es casual que la función expresiva del cuerpo sirva de base a la necesidad que tuvieron las alumnas para activar la dimensión “enmudecida” de aquello que no puede ser dicho. Lo interesante de la somatización vista como “sistema de significación”⁴⁴ es su facultad para subvertir y descomponer el orden de lo dado contribuyendo con el acto “performativo”⁴⁵ a desarticular la narrativa ideológica de lo existente (WEISZ, 1998, p. 15), la narrativa de la integración totalitaria.

Como se dijo anteriormente, en el tipo de comunicación somática, el contenido de la información se desconoce, pero bastó la sola presencia del síntoma para provocar una reacción colectiva de identificación entre las alumnas. La identificación con la primera alumna afectada, revela de hecho una situación sentida como similar, de adhesión y de reafirmación como grupo, aunque sea inconsciente, ya que en la histeria, el cuerpo escenifica un drama que no es reconocido por el sujeto.

Expresiones naturales, expresiones artificiales

En ocasiones, las personas se percatan del efecto que produce el hecho deliberado de mantener un dominio o distancia con su propia vida expresiva (expresión natural) (PLESSNER, 1995, p. 46). Esta función delibe-

⁴⁴Incluye mensajes enviados, recibidos e interpretados.

⁴⁵Con los aspectos performativos aludimos a las posibilidades de su uso, uso de los signos somáticos para subvertir o transgredir el orden de lo dado.

rada o consciente de actuar conforme a la norma o código establecido, constituye un hecho “artificial” y una de las características más esenciales del lenguaje humano. Recordemos que la palabra puede, a diferencia de la gestualidad o actitud corporal, desvincularse de los afectos y hablar sólo en tercera persona. En la expresividad corporal, en cambio, lo físico y lo psíquico se presentan como una unidad irreductible capaz de transmitir algo a alguien. Esta unidad, sin embargo, no siempre permanece estable y con frecuencia nos encontramos con situaciones o acontecimientos que provocan una ruptura o desorganización entre ambas instancias, entre ser un cuerpo y tener un cuerpo.

El esfuerzo que implica el hecho deliberado de adoptar la actitud, gesto o lenguaje del otro, puede resultar problemático sobre todo si los códigos o modelos carecen de lo que Judith Butler (2009, p. 18) denomina “realidad sustancial” para el sujeto. De este modo, la exteriorización corporal que analizamos como expresión de una relación intersubjetiva e intercultural, daría cuenta de esa entrada dificultosa hacia nuevas formas de ser cuando estas resultan extrañas o ajenas. Helmuth Plessner habla de situaciones donde el individuo no cuenta con la capacidad o posibilidad de integrar la pluralidad de sentidos, cuando no puede establecer “*rapport*”, orientarse en el mundo que le rodea, o entrar claramente al contexto explicativo de una situación o suceso (PLESSNER, 1995, p. 182). En esas circunstancias, cuando no resulta posible apropiarse de los códigos o modelos de ser ajenos, y ante la imposibilidad de dar una respuesta instrumentada por medio del habla, el cuerpo junto a la capacidad humana de emitir signos, sirve de base para la expresión y comunicación humana. Nos indica sobre su estado interno, su relación con los demás seres y

sentir humano con respecto al espacio físico que le rodea.

Resistencia a la conversión religiosa

La desorientación que produce en el sujeto la imposición de un modelo de vida que no lo contempla en su identidad individual y cultural, puede conducir a la supresión de la “voluntad” y capacidad de movimiento. Slavoj Žižek habla del trauma y la desintegración que provoca en el sujeto la tolerancia de lo “extraño”, y la pretensión totalitaria que sustenta la fundación de todo orden simbólico. Para Žižek, el síntoma a nivel social e institucional expresaría la dificultad que conlleva la realización de un imposible (la integración total), poniendo en evidencia la existencia de algo que se resiste a ser simbolizado. Representa el lugar donde la “integración ilusoria” se disuelve o redefine ante el fracaso de su posibilidad. Es allí, dice Žižek, en los “indecibles” - a partir de lo cual se forma cualquier estructura -, donde aparece lo Real de todo sujeto (Lacan); aquello que no funciona, que interfiere en su desarrollo o le produce sufrimiento (ŽIZEK, 2012, p. 18). La ideología, en este sentido, no tiene que ver con una “ilusión” o representación errónea y distorsionada de la realidad, sino con el ocultamiento de los verdaderos intereses de su intervención, funcional a una determinada relación de dominación (ŽIZEK, 2004, p.13;17). Ideológicamente, habría en el internado escolar, un contenido no explicitado a las alumnas, y que alude, a nuestro juicio, a la lucha por la hegemonía religiosa de la Iglesia Católica frente a la creciente adhesión de otras religiones. No resulta ajena, por lo tanto, la necesidad de formar fieles devotas por medio de la educación y evangelización, sobre todo de grupos carenciados.

La tensión ideológica devela entonces la realización de un imposible

sobre el plano colectivo (XANTAKOU, 1981, p. 287). A pesar de las formas homogéneas de comportamiento y de expresión corporal que las alumnas adoptan en lo físico (con una nueva imagen corporal), la experiencia de la asimilación parece centrarse más en la incorporación de ciertas prácticas corporales relativas a la alimentación, vestuario, sexo y disciplina, y menos a una idea de asimilación espiritual, salvo en aquellos casos que, movidas por la orientación religiosa del internado, deciden voluntariamente seguir el camino religioso en la Congregación. Todas las entrevistadas conservan de algún modo sus influencias culturales, aunque como veremos, la normalización de las conductas al patrón religioso, les provocó perturbaciones en el ámbito de las relaciones sociales, especialmente, con los varones.

Lejos de una asimilación radical, las alumnas del internado serían portadoras de un simbolismo cultural que no se ajusta plenamente a la rígida estructura o modelo de organización religiosa. Las prácticas y horizontes normativos del internado carecen en lo profundo de sentido y realidad para las alumnas, pues no coincide con lo que ellas son y desean hacer con sus vidas. Trataremos algunos puntos centrales que dan cuenta de ello.

La sexualidad como pecado

En las prácticas del cuerpo del internado, se subraya vigorosamente una delimitación con respecto a la zona de intimidad y de recato, propia y social, que nadie puede sobrepasar (MIFSUD, 1994, p. 213). Estas expresiones de pudor social en torno al sexo y la sexualidad, no dejan de ser “extrañas” para muchas de las jóvenes que conciben la sexualidad de manera diferente, o, por lo menos, no como parte de un “noviciado” como parece propiciar la

institución religiosa. Las acciones de cuidado y de control sobre los cuerpos, señalan una idea de la sexualidad vista como peligro y pecado siendo fuertemente reprimida y vigilada hasta en sus manifestaciones más sutiles: contactos físicos y de amistad entre compañeras, gestos de cariño hacia las religiosas, y distancia social y espacial mantenida con los profesores:

Con los que son maestros, que eran varones, que no podíamos acercarnos mucho, que no llamáramos mucho la atención, o una vez terminada la clase quedarse a platicar con ellos cosas que no iban al tema, sacarlos así de sus temas (Alumna del internado, 17 años).

Predomina un modelo de corporeidad asexual, más cercano a la virtud y santidad, que no sintetiza la corporalidad híbrida o mestiza de las jóvenes internas. En el internado, las alumnas son tratadas como niñas carentes de sexo, mientras que en sus comunidades de origen, son mujeres y muchas veces activas sexualmente.

En sus lugares de origen se aprecia un contexto de mayor libertad y de poca estructura en cuanto al manejo de sus horarios, actividades y relaciones interpersonales. Acostumbradas a espacios abiertos y de naturaleza, es frecuente un temprano inicio de la sexualidad. Los niños y niñas son observadores y escuchas de conversaciones y acciones adultas. Aunque por lo visto los temas sexuales no son tratados ni se habla de ello, tampoco se enseña sobre la menstruación, las relaciones sexuales, el placer o uso agradable de los órganos genitales. La sexualidad y el placer, no son temas hablados en la pareja ni tampoco constituye un saber en la mujer. Es más, no se entiende el concepto de “placer”. A las jóvenes, les complica hablar de sexualidad, y no encuentran términos para describirla o hablar de ello. Se quedan calladas, se sonrojan, ríen y se-

ñalan no saber del tema o que “*no entienden la pregunta*”.

Constituye un patrón casarse a temprana edad, aun cuando el rango promedio haya pasado según nos cuentan de 14 y 15 años en la generación de sus padres, a los 18 y 20 años en las generaciones actuales, pudiendo adelantarse la edad de “juntarse” o casarse por razones de embarazo.

En las localidades de la sierra de Oaxaca, por ejemplo, el clima es caluroso y el atuendo más frecuente es la falda a la rodilla, playeritas sin mangas o con titiritas en el caso de las más jóvenes y pantalón de mezclilla. En la actualidad, es común que las jóvenes muestren más su cuerpo usando short y blusa con algo de escote. En el pasado, sin embargo, según cuentan las madres de nuestras entrevistadas, las mujeres no podían usar pantalones, tampoco playeras con tirantes, sólo vestido. Ahora en el internado, todas visten igual, de manera uniformada y con falda que por lo general sobrepasa las rodillas.

Para muchas mujeres de comunidad, el cabello largo constituye un rasgo importante de feminidad que las distingue de los hombres, al igual que la ropa. Llegando al internado, sin embargo, deben cortarse el cabello muy corto, a la altura de la oreja, llegando incluso a parecerse físicamente.

Debido a que su mundo relacional se restringe solo al contacto entre mujeres, a excepción del contacto académico que establecen con sus profesores en los salones de clase, las alumnas del internado manifiestan tener dificultades para relacionarse con los chicos de su edad, volviéndose tímidas y temerosas. Y ante los ojos de lo demás, prevalece la imagen de ser “*niñas inocentes*”, “*que poco saben de la vida*”.

El modelo subordinado de feminidad

Cuando revisamos las prácticas religiosas de las alumnas, vemos que estas son las de una creyente común y corriente, es decir, sin tanta devoción. La interpelación del internado, sin embargo, no se orienta a hacer de las alumnas mujeres autónomas y que piensen por sí mismas, sino mujeres abnegadas (dispuestas al servicio de otros), obedientes y entregadas al dogma católico. El papel de mujer dócil, contradice de hecho las expectativas de autoafirmación adolescente y de género.

De este modo, la tensión cultural de la hablamos no solo se da en la cultura foránea (internado), también en la cultura de procedencia. En ambos modelos persiste una experiencia común de subordinación con fuertes restricciones para sus vidas. En el internado, la exigencia se relaciona con soportar un estilo de vida monacal, con un estricto régimen de vida y disciplina que las recluye a una situación de aislamiento social, familiar y afectivo; en la cultura de origen en tanto, la exigencia tiene que ver con soportar un tipo particular de relaciones de género construido sobre la base de la sumisión de las mujeres frente a los hombres (maridos, padres y hermanos). Bajo este modelo patriarcal de relación, los hombres se sienten “dueños” de sus mujeres y estas valdrían principalmente por su capacidad de procrear y de servicio, incluyendo el ámbito sexual.

La mujer era de quedarse en la casa, no tenían derecho a salir. Su lugar era la casa. Los hombres estaban en el campo. Quien tenía derecho, voz y voto eran los hombres. Cuando yo crecí ya no era tanto como antes. Fuimos 4 mujeres y fui la única que no quiso acatar el reglamento porque mi padre las casó con el hombre que se las pedía. Tres hermanas se casaron así. Muy triste porque yo en su lugar diría que no. Si se casaron fue porque tenían las costumbre de antes, pero ahora

ya no (Madre de joven entrevistada, 32 años).

Al respecto habla la hija de madre entrevistada, alumna afectada con los síntomas somáticos:

Creo que una mujer debería ser, como se sienta bien ella no [...] si la gente dice que quiere que sea como tal persona pues creo que no porque pues, no por la gente uno va a estar cambiando, tenemos que ser como uno nos sentimos bien, este porque de qué sirve de que seamos como los demás quieren si los demás se sienten bien, uno misma no se siente bien, como uno misma lo sienta más bien y como estamos contentas con nosotras mismas, así tenemos que ser (Alumna afectada, 18 años)

En las sociedades indígenas, de donde provienen gran parte de las alumnas del internado, la familia y el parentesco organiza y ordena gran parte, por no decir todo, el conjunto de las relaciones sociales. Ello explica también la dificultad experimentada para conciliar los intereses individuales y con los colectivos. Observamos en este punto un rechazo o ambivalencia con la cultura de procedencia, o, con esa parte de la tradición que las obliga y las somete sin considerar sus aspiraciones y necesidades individuales. La resistencia social que observamos posee entonces un fuerte componente de género que confronta la tradición a nivel local. Nos percatamos de la resistencia cuando un individuo, estando dentro de un sistema simbólico, funciona o actúa de manera distinta evidenciando un quiebre o ruptura con las formas tradicionales de significar la realidad. No obstante, esa misma estructura, de base comunitaria y tradicional, presente como dijimos de manera importante en las jóvenes entrevistadas, pudo actuar a su vez como freno a los intentos de incorporación y conversión religiosa.

En cuanto a las expectativas, todos los casos revelan preocupaciones

comunes: terminar los estudios de secundaria, formar una familia con hijos, y lograr una inserción laboral para apoyar económicamente a la familia y a sus padres. La entrada de las mujeres al campo laboral, no obstante, se percibe como algo problemático, sobre todo si implica tener que dejar la comunidad o localidad de origen. Si se cuenta con pareja e hijos, preexiste la idea de que el trabajo fuera de la casa resulta incompatible con el “correcto” cuidado de la familia y los hijos. En México, como en otros países latinoamericanos, el rol femenino sigue estando asociado y sujetado de manera preponderante a la función reproductiva y al cuidado del hogar, independiente de las necesidades y aspiraciones de las mujeres.

El advenimiento de la crisis

¿En qué medida el cuerpo se entrega a reacciones directas e involuntarias dejando de actuar como instrumento de la actividad y la palabra consciente? ¿Por qué se usa el lenguaje de la manifestación expresiva? El desencadenamiento de la crisis deviene en un momento particular de la institución escolar, cuando a partir de los intentos de beatificación del padre fundador se intensifica el peso abrumador de la estructura y el llamado a conducirse de manera ejemplar, conforme al modelo de subjetivación impuesto, es decir, el ser buenas devotas.

La idea de beatificación pone en el centro una realidad que hasta entonces no era reconocida por las propias alumnas: la posibilidad de seguir un destino trazado de antemano o estructurado con independencia de su voluntad. El comportamiento ejemplar significaba entonces mayor vigilancia, disciplina y actuar conforme a la norma.

Ello implicó, de alguna manera, volverse consciente de su realidad y de las razones de por qué estaban allí, y

ahora presas de un deseo que no era precisamente el suyo. Muy distinto a lo que se habían imaginado cuando salieron de sus pueblos o lugares de origen; ser más libres, conocer cosas nuevas, construirse un futuro, y salir del estancamiento de sus pueblos.

Cabe destacar que no todas las instituciones presentan epidemia de histeria frente a un conflicto intercultural o de tensión ideológica, dicho de otra manera, la dimensión estructural resulta importante, pero no suficiente para explicar el fenómeno de somatización colectiva. Lo particular, etnográficamente hablando, fue la *maldición* que verbalizó una alumna del internado en respuesta a su expulsión del establecimiento por transgredir las normas y jugar a la guija. Este fue, a nuestro juicio, el detonante colectivo de la reacción somática, con lo cual se confirma la creencia mágica de la transmisión de un mal, por un lado, y la utilización de los propios recursos para resistir, por el otro. En nuestras entrevistadas, al igual que en sus familias y comunidades, persiste la idea de que las enfermedades se producen o dependen también de la acción de otras instancias trascendentes que están más allá de los seres humanos, llámese Dios, Diablo, suerte o almas. Su religiosidad, como se sabe, combina elementos tanto del catolicismo instaurado en los pueblos de América a partir de la colonización española (s. XVI), como los de raíz mesoamericana. Lo expuesto anteriormente, evidencia que los rasgos de la cultura local, ya sea indígena o mestiza, lejos de desaparecer frente a los intentos de asimilación de la cultura religiosa, no solo se mantienen, también se reivindican con la actualización de sus prácticas, es decir, con el acto performativo de la somatización a partir de la creencia de un hecho mágico: la maldición.

Con la somatización, queda de manifiesto el rechazo (inconsciente) al proceso de asimilación y conversión religiosa impuesto por la institución religiosa, y con ello, la existencia explícita de una diferencia cultural que busca afirmarse y ser reconocida.

Los límites del decir y lo no dicho del discurso

En nuestras entrevistadas se observa una marcada reticencia a expresar o a formular sus pensamientos. Esta precariedad en la comunicación, puede deberse a varias razones: porque los objetos implicados en la comunicación establecida en el seno de la familia también lo son (uso limitado de palabras y por tanto de significantes); porque hay una limitada experiencia del mundo con un manejo acotado de significados; porque hay una carencia gramatical o léxica por no dominar la lengua predominante (el español); o por temor a las represalias al decir algo indebido (castigo). Al respecto, podemos decir a partir de los relatos, que más que un problema de competencia lingüística, de poseer o manejar cabalmente un léxico o gramática, que sí lo hay, de lo que se trata más bien, es la existencia de una limitada capacidad de entendimiento y de diálogo intercultural en el contexto relacional del internado. Es allí donde lo no dicho del discurso encuentra principalmente su límite operando una especie de silencio y autocensura que indica “hay cosas que es mejor no decir”, por miedo a las represalias (castigo o expulsión), o bien para no comprometer la forma religiosa de organización al decir algo indebido o ajeno al código. Pero lo no dicho del discurso encuentra su límite también en las propias entrevistadas que no saben qué decir porque desconocen su significado.

Ante la imposibilidad de establecer un diálogo intercultural, el cuer-

po, como entidad expresiva y comunicativa, se usa para resistir el borramiento que produce el intento de conversión radical, mientras que la *maldición*, encarnaría la actitud rebelde que se necesita para poner freno a una situación vivida como insoportable.

La verdad rechazada (representaciones sexuales reprimidas)

Ahora queda por comprender por qué la sexualidad actúa como elemento catalizador de la manifestación somática que estudiamos. Es decir, y en términos freudianos ¿qué representa la carga libidinal y cómo se asocia con la parálisis de piernas? Para el psicoanálisis freudiano, los síntomas representan una descarga de energía libidinal que sobrepasa la medida, y que fue en nuestro caso violentamente reprimida por la acción del internado. Ello se evidencia cuando ante la aparición del síntoma y el trabajo de reconstitución de su significado por equipo de expertos, comienzan a aparecer en los relatos de las alumnas contenidos de tipo sexual intolerables para la cultura religiosa (fantasías, sueños, gestualidad erótica). En ese momento se intensifica la represión y se deja de hablar del problema, se aíslan a las enfermas y se ocultan los hechos ante la opinión pública. Desde esta perspectiva, mientras más se aísla o reprime la representación “intolerable”, más se potencia el síntoma permitiendo su propagación a un número aproximado de seiscientas alumnas en un periodo cercano a los cuatro meses.

El miedo y la angustia han sido las emociones características para definir la parálisis o inmovilidad. El psicoanálisis freudiano habla de miedo a la castración como miedo al castigo, y de angustia, como “reacción [del yo] a la situación peligrosa” (FREUD, 1952, p. 51). En el internado, la situación peligrosa es como se dijo fundamentalmen-

te la sexualidad y el sexo. De este modo, el síntoma (parálisis) representaría la renuncia al deseo sexual generador de angustia y de temor (al castigo); impidiendo, como formación sustitutiva su descarga y satisfacción. Recordemos que para Freud, el síntoma es un signo que emerge de la represión que el propio sujeto (el Yo) se impone ante la aparición de los impulsos sexuales⁴⁶ y el deseo inconsciente de satisfacción (FREUD, 1952, p. 33). Constituye por tanto una solución enmascarada a un conflicto latente que siempre pulsa por salir; por lo menos, hasta que sea simbolizado, es decir, hasta que no se descubra y ponga en palabras el significado profundo de los síntomas somáticos que no es fisiológico.

El carácter metafórico del síntoma

¿Por qué se dice que la zona afectada es la que mejor simboliza el conflicto inconsciente del sujeto? El cuerpo neurótico habla desde el silencio, cuando la palabra falla, y desde un discurso metafórico afectivo-expresivo; desde lo que recuerda, siente y percibe (CHIOZZA, 1974, p. 94). Entran en presencia sus dolores, afecciones, deseos, fantasías y expresiones físicas, todo un material de significado que hay descifrar. Pero también nos habla de un cuerpo construido en el transcurso de una historia pasada que se vuelve presente, en lo sufriente, mediante el retorno de lo reprimido.

⁴⁶La libido es la energía que mueve la pulsión. Posee una base orgánica, ubicada en las zonas erógenas del cuerpo. La pulsión, en tanto, es desde el psicoanálisis, un concepto frontera entre lo psíquico y lo biológico. Tiene su origen en la biología ya que orgánicamente constituye una necesidad biológica alojada en el soma, en el cuerpo, pero vinculada también a lo psíquico, ya que, el mismo instinto, al ser atravesado por la cultura, deja de ser pura biología (necesidad) transformándose en deseo e imaginación.

La zona del cuerpo escogida para expresar el síntoma, piernas, rodillas y pies, principalmente, es habilitadora de mecanismos que el ser humano tiene para avanzar, ejecutar o realizar acciones. Fuerza habilitadora que de alguna manera comienza se extingue o socava. Las alumnas señalan haber sentido “calor en las rodillas”, un “rechinar” con pérdida de fuerzas y sensación de no poder sostener su cuerpo.

Interpretamos los trastornos de la marcha (parálisis de piernas y cojera), como signos de inhibición (ALI, 2002, p. 56) de un sujeto obstaculizado, imposibilitado, estructurado en torno a algo que no puede ser “digerido”, el modelo de identificación dominante o cuando se les interpela hacia una forma de vida que ellas no desean (ser novicias o laicas consagradas). La ambivalencia con las formas de sujeción de la cultura se evidencia también cuando hablan de su cultura de origen y el lugar ocupado por las mujeres: “*no siempre vamos a ser pegadas ahí en un metate haciendo tortillas*”. Quedarse “*clavadas*” en el pueblo como varias de ellas refieren significa “*estancarse*” y no “*conocer cosas nuevas*”.

En sus relatos prevalece la idea de falta de oportunidades en sus contextos de origen, y a diario se encuentran palpando situaciones de frustración familiar, social y económicas.

Otros síntomas asociados son la sensación de “asco” y repulsión hacia los alimentos que a diario consumen en el internado. La incapacidad para digerir o tragar alimentos se manifiesta en el rechazo a la comida en general, y de algunos alimentos en particular; pero también con la necesidad de su rápida eliminación a través del vómito. La alimentación y los problemas con la comida era un tema recurrente al hablar de sus dificultades de integración, aunque dependiendo del grado de marginación

económica, las familias en sus localidades de origen, no comen mucho ni tampoco de forma variada. Indicaban que no les gustaba la forma en que se preparaban los alimentos, el sabor les resultaba diferente, y echaban de menos las tortillas que acostumbraban a comer, “*grandes y blanditas hechas a comal en un fogón*”.

El cuerpo en la histeria se vive como un territorio en conflicto, dijimos entre los deseos, necesidades y aspiraciones propias, y las prohibiciones y sujeciones culturales. Ese sería el drama del cuerpo histérico, el drama del “cuerpo alienado” (TUBERT, 2010) que existe por y para el deseo de Otros. De ahí sus sensaciones de parálisis, impotencia e inmovilidad, cuando la cultura, amarrándolas a cumplir con los modelos de identificación impuestos, les quita o resta capacidad de acción y de movimiento. Su cuerpo, sus piernas, no son las suyas sino las de otros; ya no sirven para avanzar en el cumplimiento de sus deseos y objetivos, sino para cumplir y satisfacer las necesidades de otros (familia, esposo, Iglesia).

Una alumna relata su impresión de porqué fueron las piernas y rodillas las zonas más afectadas con los síntomas somáticos:

Tal vez porque hacíamos mucho ejercicio. Creo que a la mayoría le dolía solamente las rodillas, y creo que fui una de las pocas que le dolió los codos y parte de las manos. Todos los días nos levantábamos a las seis de la mañana, a esa hora hacíamos una oración y nos íbamos a bañar, de ahí teníamos que cambiarnos rápido y escribir la biblia. De ahí desayunar y hacer el aseo media hora. Teníamos que andar muy rápido; luego la escuela, comíamos, hacer el aseo, tres veces teníamos que hacer el aseo, cenábamos, hacíamos el aseo, igual bajábamos a correr. Corríamos una media hora, una hora, terminábamos de correr y a veces íbamos a trabajar, o a veces nos subíamos a bañar. A veces con agua fría nos metíamos a bañar si no llegaba el agua

caliente. Solamente en las mañanas teníamos el agua caliente. Y los pies, porque eran los que forzábamos para correr y todo, a lo mejor por eso, porque hacíamos mucho ejercicio. No había día que no corriéramos (Alumna del internado, 18 años).

Comentarios finales

En este trabajo hemos buscado reflexionar sobre la importancia de la somatización como un modo particular de comunicación que se distingue, en su forma y función, del lenguaje verbal. La somatización neurótica, como hemos visto, se manifiesta a partir de una perturbación en la comunicación. El cuerpo, se manifiesta sintomáticamente cuando falla la palabra y se silencian las voces; cuando no se encuentra en el otro la capacidad necesaria para generar entendimiento.

El cuerpo, como metáfora, sirve de base para la expresión de esa corporalidad sufriente que demanda ser escuchada sin saberlo y a pesar del propio sujeto. Reivindicamos por tanto el lenguaje corporal, afectivo-expresivo, como parte constituyente y fundamental de la existencia humana, pero también, como canal de comunicación que posibilita bajo sus propias formas, la expresión de aquello que no es posible comunicar de otro modo. La respuesta sintomática que se dio con el cuerpo en el internado, muestra la reivindicación de la cultura sometida frente a los intentos de asimilación de la cultura dominante.

Referencias

- ARCILLA, José. *Entregándose a los más pobres*, México: Editorial San Pablo, 2006.
- ALI, Sami, *Pensar lo somático*, México: Paidós, 2002.
- AISENSEN, A. *Cuerpo y persona, filosofía y psicología del cuerpo vivido*, México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- BARTHES, Roland. *La aventura semiológica*, Barcelona: Paidós, [1985], 2009.
- BUTLER, Judith. *Dar cuenta de sí mismo: violencia, ética y responsabilidad*, Argentina: Amorrortu, [2005], 2009.
- CHIOZZA, Luis, “La concepción psicoanalítica del cuerpo. ¿Psicosomática, o directamente psicoanálisis?”, *Revista de Psicoanálisis*, (Buenos Aires), 54, julio, 1996, p. 75-101.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía de la Salpetriere*, Madrid: Cátedra, 2007.
- FREUD, Sigmund, “Inhibición, síntoma y angustia”. In: S. Freud, *Obras completas*, Vol. II, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1968 [1952], pp. 31-71.
- GIMENEZ, Gilberto. “Identidades étnicas: estado de la cuestión”. In: Reina, Leticia (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-Instituto Nacional Indigenista, 2000, pp. 45-70.
- LAPLANCHE, Jean. *Diccionario de Psicoanálisis*, España: Editorial Paidós, 1996..
- MAUSS, Marcel. *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, 1979 [1971].
- MIFSUD, T.S. *Moral del discernimiento. Reivindicación ética de la sexualidad*, Santiago de Chile: San Pablo, 1994.
- NASIO, J.D. *El dolor de la histeria*, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1991.
- PLESSNER, Helmuth. *Le rire et le pleurer*, París: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995.
- FACULTAD de Medicina-Pontificia Universidad Católica, *Apuntes de Semiología. Introducción a la semiología*,

2015. In: http://escuela.med.puc.cl/paginas/Cursos/tercero/IntegradoTercero/ApSemiologia/02_Introduccion.html (Consulta, 10 de junio de 2015)

SCHWARTZ, Aloysius. *Me está matando suavemente*, México: Editorial San Pablo, 1995.

TUBERT, Silvia. “Los ideales culturales de la feminidad y sus efectos en los cuerpos de las mujeres”, 2010. In: <http://www.quadernsdepsicologia.cat/article/viewFile/760>, (Consulta 1 de octubre de 2015).

VITALE, Alejandra. *El estudio de los signos. Peirce y Saussure*, Buenos Aires: EUDEBA, 2002.

WEISZ, Gabriel. *Dioses de Peste. Un estudio sobre la literatura y representación*, México: Siglo Veintiuno editores, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

XANTHAKOU, Margarita. « Le mariage de L'idiot: Alexis ou les contradictions de intégrations sociale », en *Les tommes et les psychotiques dans les sociétés traditionnelles. Revue d'ethnopsychiatrie n° 3*, dirigée par GEORGES DEVEREUX rédacteur adjoint TOBIE NATHAN, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1981.

ZIZEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*, México: Siglo Veintiuno editores, 2012 [1992].

ZIZEK, Slavoj (Comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004 [1994].

Informes

SUBSECRETARÍA de Prevención y Promoción de la Salud, Secretaría de Salud, Gobierno de México, 24 de abril, Ciudad de México, 2007.

SUBSECRETARÍA de Población, Migración y Asuntos Religiosos. Dirección general de Asociaciones religiosas, Secretaría de Gobernación, Gobierno de México, oficio número: 400/190/2007, 30 de abril, Ciudad de México, de 2007.

MANCILLAS-LÓPEZ, Yollolxochitl. "Narrar el cuerpo migrante: hacia una biografía colectiva de la inmigración boliviana en São Paulo". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 15, n. 43, p. 141-155, abril de 2016. ISSN: 1676-8965.

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Narrar el cuerpo migrante Hacia una biografía colectiva de la inmigración boliviana en São Paulo

Narrar o corpo migrante: para uma biografia coletiva da imigração boliviana em São Paulo

Narrating the migrant body: towards a collective biography of Bolivian immigration in São Paulo

Yollolxochitl Mancillas-López

Introducción

Las condiciones precarias en que laboran trabajadores de origen boliviano en la industria textil brasileña, particularmente en el municipio de São Paulo, constituyen el horizonte de cuestionamientos que dieron origen a este texto, parte a su vez de una investigación *in situ*.⁴⁷ Dichas condiciones laborales no han sido exentas de atención por los medios y la prensa internacional, nacional, y local. En el 2011, el adjetivo precario fue masivamente asociado en el Brasil con los contextos de trabajo de miles de mujeres maquiladoras, en buena medida migrantes bolivianas, residentes en la ciudad industrial y financiera del sureste del país.

El 30 de agosto de 2011, la noticia difundida por la agencia de noticias Telesur acerca de que el Ministerio de Trabajo de Brasil sancionó a la empresa textil AHA, proveedora de la marca multinacional Zara en São Paulo, detuvo la atención pública en un elemento candente: se estaban denunciando jor-

nadas de trabajo superiores a las 12 horas y condiciones de hacinamiento en los talleres de costura que servían inclusive de dormitorios (véase TELESUR, 2011).



Imagen 1- Archivo Repórter Brasil

La nota publicada junto a esta fotografía (Imagen 1) del interior de los espacios donde trabajan migrantes, principalmente bolivianas dejó a la vista la precarización contrastante con una de las ciudades emblemáticas del auge y desarrollo moderno.

Este artículo surge de una búsqueda por dar cuenta del tipo de experiencias migratorias que se han venido generando en esa ciudad brasileña en los últimos diez o quince años, así que el encuentro con las condiciones de trabajo en los circuitos textiles permitió empezar una indagación por los especí-

⁴⁷Actualmente la autora trabaja en la investigación doctoral titulada: Biografía colectiva de la inmigración boliviana. Itinerarios y Experiencias corporales de bolivianas y bolivianos en São Paulo, Brasil. 1995-2015. La primera fase de trabajo de campo fue realizada en Sao Paulo del 1º de febrero de 2014 al 31 de julio de 2014.

ficos itinerarios que recorren las bolivianas y bolivianos costureros en el circuito subsidiario de corporativos textiles globales. Esta ruta se emprendió de manera etnográfica dando cuenta, primero, del modo cómo viven las migrantes en algunos de los talleres existentes, y, en segundo lugar, facilitó un acercamiento con otro orden de itinerarios más concretos y relativos a las sendas que siguen los cuerpos de mujeres, en su mayoría, pero también hombres procedentes de Bolivia, y quienes superponen sus biografías con procesos económicos, culturales, políticos y existenciales. Este segundo aspecto constituye el elemento distintivo de este trabajo al colocar la experiencia corporal en un sitio central para comprender el curso colectivo de estos y estas migrantes. Siguiendo el curso de sus cuerpos, es posible dar cuenta de una biografía colectiva pues en su sentido básico, un cuerpo es:

El resultado de historias específicas y de tecnologías políticas que constantemente problematizan el estatuto, su lugar en el mundo social, en el orden cultural y en el dominio de lo natural. (...) Estas constelaciones históricas iluminan diseños políticos y economías de poder que, pasando por los cuerpos, apuntan a reconstruir la realidad social, su identidad, su lugar en el mapa social. (...) el cuerpo se convierte en un material que exhibe los dispositivos políticos y las series históricas que lo producen y transforman. (GIORGI, 2009 p.68)

Intento en adelante poner de relieve la vida de los y las migrantes tomando en cuenta aspectos vitales, dimensiones corporales, el estado de su salud, y también sus jornadas dentro del taller -que es su casa- para trazar un perfil de su condición de vida a partir de las intersecciones de su cuerpo con las relaciones de género, con la explotación, y otras dinámicas como la residencia migrante ¿Cuál es entonces el

valor heurístico de estos *cuerpos* en una localidad receptora de migrantes?

El caso que aquí se analiza representa un movimiento migratorio, inserto en las denominadas migraciones Sur –Sur. Donde este grupo de inmigrantes se posiciona desde su corporalidad, misma que ilustra los múltiples y diversos escenarios donde es un cuerpo migrante. A partir de los hallazgos de campo en la ciudad de São Paulo, en primer lugar se testifica que la comunidad boliviana residente (de forma regular o irregular) en la urbe constituye la segunda colectividad de migrantes (detrás de la portuguesa), está conformada por tres generaciones, que las vivencias de los bolivianos y bolivianas les congregan como miembros pertenecientes a un grupo nacional, que ha logrado en la actualidad posicionarse en espacios políticos dentro del gobierno municipal, de manera paralela dentro de la comunidad y con las/los habitantes de la ciudad, se llevan a cabo procesos que implican múltiples discriminaciones.

Estrategia metodológica

El cuerpo es lienzo, en su escritura radica la discusión sobre la necesidad de insertar los estudios del cuerpo en el actual debate social, se plantea, la realización de una biografía colectiva⁴⁸

⁴⁸La obra más importante que refiere una biografía colectiva es *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, del historiador E. P. Thompson (1963) donde se documentó la trayectoria política de las diversas comunidades obreras, destacando para esta comunicación la correspondiente a los inmigrantes irlandeses que laboraban en Inglaterra, resulta importante una precisión que este autor lanza, él no realizó un historia de la clase obrera en Reino Unido, pues considera poco ético, por decirlo de alguna forma, homogeneizar los procesos de formación de las clases obreras en Gales y Escocia debido a que estas naciones presentan distintas tradiciones culturales, acto de escritura que se considera en esta comunicación fundamental para considerar los trazos de esta sociobiografía

que documente lo escrito en y con el cuerpo. En este sentido la historiadora mexicana Cristina Rivera Garza (2008), propone la lectura etnográfica de documentos históricos, generando estrategias que le asocien a la ficción, para conjurar un cuerpo, preponderar la voz producida por un cuerpo en interacción, ante la letra, que omite leer, la presencia y ausencia de tal.

La tarea de sistematizar datos etnográficos y pensarlos desde la lectura antropológica, implica pensar la complejidad de las y los actores que participan del proceso documentado, recupero para este análisis la noción de itinerario corporal, elaborada por la antropóloga vasca Mari Luz Esteban como:

procesos vitales individuales, pero que nos remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas, y en los que damos toda una centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales. El cuerpo es considerado, por tanto un nudo de estructura, y acción el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales. (ESTEBAN, 2004 p.54)

Se conjura y se puntean los itinerarios corporales del fenómeno migratorio, que congrega un colectivo, a partir de un evento biográfico⁴⁹ común: el trabajo en la industria textil en São

sobre bolivianas y bolivianos.

⁴⁹Sobre el alcance y pertinencia algunas autoras opinan que: “el método biográfico permite acercarse a la experiencia migratoria atendiendo a la forma como los individuos experimentan el tiempo y el espacio, y dan significado a eventos específicos en una idea general, aunque a veces confusa, de su vida como un todo. La multiespacialidad como experiencia vital es parte de la realidad desdibujada y múltiple que implica globalidad a la vez que particularismo y de un modo sin fronteras y cada vez más fragmentado”. (VELASCO & GIANTURCO, 2012 p.119)

Paulo, una labor que está marcada por una larga tradición de explotación y abusos a determinadas comunidades inmigrantes.

Para llevar a cabo esta investigación se realizó un análisis que va desde la recopilación de materiales⁵⁰ que recuperan la memoria colectiva de la comunidad boliviana en la urbe, etnografía multiespacial⁵¹, ejemplificando de manera breve a partir de dos micro-relatos de vida de mujeres bolivianas residentes en la ciudad de São Paulo: Verónica Yujra y Verónica Sumi, los cuales versan sobre el vivir y desvivir⁵² en territorio extranjero.

Capitalismo global y migraciones

En un artículo publicado por la revista electrónica brasileña *Ecouterre* (2015) se lanzó un cuestionamiento provocador: “¿y si las etiquetas de la ropa que usamos contaran sus verdaderas historias?” se leía ahí mostrando al mismo tiempo la imagen de un saco, con una larga etiqueta en la cual sus especificaciones rezaban:

100 % algodón, hecho en Bangladesh

⁵⁰Diario fotográfico, hemerografía, bibliografía especializada, recolección de propagandas, periódicos y materiales de difusión cultural, recreativa y política de las y los residentes bolivianos en Sao Paulo.

⁵¹Siguiendo a George Marcus, se debe pensar el trabajo etnográfico dentro del sistema mundo, todo ejercicio de poder tiene repercusiones en diversos lugares del planeta, para este caso, la etnografía multilocal o multisituada hace visibles las consecuencias de toda acción global, a niveles escalares, como región y localidad (MARCUS, 2011).

⁵²Sobre el manejo de este dualismo, la socióloga Maya Aguiluz plantea: “El cuerpo es un emisor y un testigo, junto con múltiples cuerpos, cuyas denominaciones provienen directamente de la experiencia viviente. La lista de cuerpos que ilustran esta deriva; cuerpos ausentes, cuerpo en acto, cuerpos discapacitados, otros irrecuperables, y otros más, corresponden a los cuerpos puestos en movimiento, en tránsito...”. (AGUILUZ, 2014 p. 11).

por Joya, ella abandonó la escuela para ayudar al sustento de dos hermanos y su madre, su padre murió en una explosión en la fábrica de algodón donde trabajaba, el trabajo de ella queda justo frente al edificio donde ocurrió la explosión. Con frecuencia recuerda los riesgos que corre a diario (ECOUTERRE, 2015).

Nos encontramos situados en tiempos de capitalismo global, un modelo económico, que se fundamenta en la libre circulación de mercancías y dinero, que promueve la industria y el comercio. En este régimen se edifican las ciudades globales desde donde se gestionan procesos productivos en diversas partes del mundo. Las naciones firman acuerdos de libre comercio, las industrias se expanden en países que incentivan a las grandes inversiones, por medio de exención de impuestos, de esta manera, la nación receptora contara con producción nacional.



Imagen 2 - "The label doesn't tell the whole story"

La consecuencia de este modelo en la vida cotidiana de las personas, cuenta una historia diferente, pues la flexibilidad, la precariedad y las condiciones análogas a la esclavitud son los regímenes laborales sobre los cuales la mayoría de los habitantes de las naciones donde se recibe a las grandes industrias ensambladoras – maquiladoras que se ofertan como una escasa oportunidad de empleo o subsistencia. La ma-

quila y el *outsourcing* son los espacios laborales del siglo XXI. Las afectaciones ambientales y la desarticulación de lo social son también resquicios de este modelo predatorio.

En una dinámica de libre circulación, aparece la paradoja de la movilidad humana, las fronteras se cierran para hombres y mujeres que no cuenten con lo necesario para acreditar una ciudadanía⁵³, así se les etiqueta por parte de los Estados– nación como ilegales, irregulares e indeseables, lo que se convertirá en una forma de regular la vida de estos sujetos migrantes. Si estos hombres y mujeres no cuentan con una situación migratoria administrativamente regulada, el Estado no puede establecer una relación social con ellas ni ellos. La noción de irregularidad envuelve discursos que convierten a ciertos grupos nacionales en comunidades estigmatizadas a pesar de regular su situación administrativa, el Estado determina quién entra y sale, ¿cuánto puede permanecer? ¿cómo? ¿dónde?, en consecuencia es propietario de los tiempos vitales.

Con un modelo que produce y controla, la migración en este siglo - de masa global, - se convierte en un problema de seguridad, en la misma categoría-donde se inserta a los “culpables globales” o “nuevas amenazas”: el narcotráfico, la trata y tráfico, el terrorismo. La cuestión que subyace es ¿Migrar sin papeles es un delito?

Las y los migrantes, forman parte del nuevo ejército de reserva, la sobrevivencia, les sitúa en una posición vulnerable en las dinámicas industriales, el empleo se precariza, las relaciones de género se reestructuran, se produce un complejo fenómeno en palabras de Mar-

⁵³Un documento, en este caso el pasaporte, que condiciona la movilidad humana a la autorización estatal, que certifica su estatuto de ciudadanía.

ía Luisa Femenías, “varones quedan inferiorizados por razones económicas (...) lo que provoca niveles de explotación más intensos, para ellas, particularmente, en la maquila (FEMENÍAS, 2009, p.44).

La localidad de destino donde se lleva a cabo la experiencia migratoria representa la demarcación espacial donde son tangibles los efectos de la globalización, sobre determinados grupos, cuerpos marcados por la *colonialidad* (Quijano) que determinara sus límites y alcances en el lugar de recepción.

Lugar de origen. El cuerpo en Bolivia

La noción de movilidad es una práctica ejercida por los originarios de los Andes desde tiempos prehispánicos, estas poblaciones generaban estrategias para conservar su organización política-social en consonancia con las conservación y aprovechamiento ecológico de sus territorios, está dinámica cultural fue denominada por el antropólogo John Murra “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” y por el boliviano Ramiro Condarco bajo el nombre de “simbiosis interzonal” (citados en Hinojosa, 2009). Existe pues, en palabras del sociólogo Alfonso Hinojosa un *habitus* migratorio en la población boliviana, parafraseando su propuesta, no se trata solo de estrategias de sobrevivencia, sino *habitus*, comprendido como prácticas asociadas a un saber de vida que optimiza la utilización de los recursos naturales, no solo para la sobrevivencia familiar, sino para la vida y la reproducción comunitaria y social. (Hinojosa, 2009).

En la actualidad el estado plurinacional de Bolivia es una nación cuyos procesos electorales han marcado una reescritura de su historia y ejercicio político, que se visibiliza en los procesos de ciudadanía que se ejercen en este territorio. Ante procesos de tal magni-

tud, se deben esbozar las corporalidades que se construyeron y cuya *huella colonial* persiste en la población de esta región.

En el trabajo titulado "Ciudadanización y diferenciación social. Indígenas en Bolivia a través de las metáforas corporales de los andinos", la socióloga boliviana Cecilia Salazar (2009), indaga cómo se expresa el extrañamiento en el contexto de una sociedad altamente diferenciada racial y étnicamente, por lo que se vale de la noción de metáfora corporal para mostrar las maneras en que las representaciones interiores y exteriores que usan los hablantes de una lengua del Estado plurinacional, forma parte del proceso de diferenciación social. La autora, parte del concepto clave de metáfora corporal para sostener que tales metáforas están impregnadas de representaciones interiores y exteriores de los hablantes y forman parte del proceso de diferenciación social con que se distinguen a las poblaciones indígenas en distintos momentos de un proceso de modernización. Lo que se dio en llamar desanclaje, que genera la ruptura entre las formas comunitarias de las sociedades agrarias en tránsito hacia la sociedad industrial, y que producen los procesos de extrañamiento de los sujetos con respecto a sus relaciones locales y tradicionales, no han quedado librados de las matrices coloniales por lo que Salazar observa en diferentes intervalos espaciotemporales del desarrollo moderno capitalista en Bolivia, para mostrar la imbricación de conceptos como reflexividad, o conciencia de sí (que pueden encontrarse en las obras de sociólogos como el contemporáneo Anthony Giddens o el clásico Georg Simmel), en estructuras coloniales que persisten participando de los marcajes culturales de la corporalidad andina, las relaciones de sumisión y las instancias vividas de los

indígenas. Por esto lo que sostiene Salazar realmente remata con la acepción de Silvia Rivera Cusicanqui quien sostiene que:

Lo indio es parte de la modernidad, que no es una tradición estancada, estática y petrificada sino que es una dinámica de interacciones conflictivas contenciosas con poderes coloniales de diversa escala (RIVERA CUSICANQUI, 2012).

La nación boliviana está marcada por discursos polifónicos, en este espacio se generan disputas de orden simbólico, lo que Estela Serret (2006) pone a discusión entre diversos autores cuando se plantea el debate del concepto cultura en la explicación de la realidad social, espacios donde lo social específico, marca sentencias que generan variables de construcción, donde orden y significación derivan en una asignación cultural en las sociedades y culturas. La autora acude a Clifford Geertz quien plantea: “cuando el lenguaje nombra inevitablemente delimita, ordena, clasifica y valora (...) produce realidad cultural donde solo había naturaleza” (citado en SERRET, 2006, p.35). El hombre es dependiente de símbolos y sistemas de símbolos, pues de acuerdo con Geertz, por ellos se da sentido a la vida, prohíbe y permite, incluye y excluye, jerarquiza y evalúa. Existe al final una autopercepción subjetiva, que plantea la identidad como ordenes simbólicos de referencia.

La vida cotidiana actual en Bolivia ha generado un replanteamiento del orden simbólico, donde un sector indígena se ha empoderado, esto es ilustrado a partir de la figura del presidente Evo Morales, surgiendo una burguesía aymara que excluye a otros grupos indígenas, generando reinterpretaciones corporales que se hacen visibles a través de la segunda piel, los espacios arquitectónicos y festividades.

La migración boliviana internacional, cuenta con tres importantes casos de movimientos poblacionales de grandes dimensiones: la primera es la que se establece en Argentina—siendo la más numerosa y estudiada—insertados en la agricultura e industria textil; la segunda, la comparten naciones que en tiempos de capitalismo global generan la ilusión del “sueño americano”, Estados Unidos y Brasil; en tercer lugar, se encuentra España, con destino en el espacio laboral de los servicios y el cuidado.

Para concluir este apartado, se plantea la necesidad de pensar estos nuevos órdenes simbólicos como procesos de ciudadanía, donde se asoma la necesidad de categorías analíticas que nombren estos procesos culturales, corporeizados, ya sea como lo plantea Marianela Díaz⁵⁴ “como un trayecto que cuestione la identidad desde la imbricación de opresiones”, a partir de un planteamiento feminista decolonial, el cual cuestiona desde el contexto latinoamericano, las posturas racistas y clasistas que generan espacios desiguales entre mujeres y hombres en la vida cotidiana. Díaz interpela el uso de la categoría interseccionalidad y su aplicación en este proceso cultural que se vive en Bolivia y como se tratará en párrafos posteriores y su forma de reproducción en la comunidad boliviana residente en el municipio de São Paulo.

Brasil: país receptor

La situación geográfica de Brasil se ha considerado como una suerte de ventaja estratégica para las rutas de migración. Desde el tiempo de las primeras colonizaciones mediante el auge

⁵⁴Ideas vertidas por Marianela Díaz Carrasco en el encuentro: "Espacios desiguales, fronteras invisibles" MISEAL-UNAM, organizado por el PUEG, 19 de agosto de 2014.

del esclavismo del siglo XVII la transportación de africanos al nuevo continente tuvo por primeras escalas sus puertos, así se establecieron portugueses, holandeses, alemanes, ingleses, italianos, españoles en su territorio y del encuentro con los pueblos originarios, resultaron en mestizajes diversos. Las mujeres indígenas fueron usadas como moneda de cambio en dichas alianzas, producto de estas mancomunidades surge la figura del *caboclo* en la diversidad cultural brasileña. Los grupos angoleños esclavizados fueron relegados al trabajo de los ingenios azucareros, las mujeres colaboraban en la casa grande y al igual que las indígenas sus cuerpos fueron violentados por los colonizadores. El ingenio constituyó para los colonizadores una inversión para lograr movilidad social, apostando la generación de patrimonio, a partir de la explotación de las y los africanos e indígenas esclavizados. Estos pasajes de la historia brasileña fueron elaborados por Gilberto Freyre y constituyen la metáfora sobre la identidad de las y los brasileños, en *Casa Grande y Senzala* (1985), este autor demuestra cómo se formó una nación esclavista, con segregaciones y explotaciones a partir de las diferencias raciales y étnicas.

El ingenio azucarero es la primera industria basada en la explotación de los recursos naturales y las personas en Brasil, este sistema fue ejercido del mismo modo en la explotación del caucho, minería. En 1888, se decretó la ley aurea, en la cual se abolió la esclavitud en este país.

Las prácticas de explotación y esclavitud en esta nación no fueron erradicadas, a finales del siglo pasado, en 1995, la nación brasileña asumió la existencia de trabajo esclavo contemporáneo, con esta declaración se convirtió en una de las primeras naciones en asumir la existencia del problema.

Según datos de la ONG *Repórter Brasil*, de 1995 a 2013, 45 mil trabajadores fueron liberados de situaciones laborales análogas a la esclavitud, esta organización confirma que la mayoría de las y los rescatados son migrantes, quienes procuran una mejora en sus condiciones de vida, sustento. La migración en este país se da en los medios urbano y rural. Las y los migrantes son engañados por reclutadores que en la zona rural les emplean en la producción de carbón, agropecuaria, cultivos de caña de azúcar, soya y algodón. En la zona urbana se concentran en la construcción civil y el sector textil, este último concentra a la mayoría de las y los migrantes latinoamericanos, principalmente bolivianas y bolivianos.

A partir de los datos vertidos sobre la esclavitud contemporánea en Brasil, podemos pensar la continuidad de las relaciones de explotación en esta nación con el concepto de *colonialidad*, propuesto por Aníbal Quijano como:

Uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial del poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población (...) opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. (QUIJANO, 2007 p.285).

Así, en esta nación se llevan a cabo complejas relaciones laborales, basadas en una Colonialidad interiorizada por todos los sectores de la sociedad brasileña, nacionales, migrantes, clases hegemónicas, excluidos.

São Paulo: los costos sobre los cuerpos migrantes de bolivianas y bolivianos en una ciudad emergente

La construcción de esta urbe, nos remite a comunidades de diversos orígenes nacionales, portugueses, italianos, holandeses, japoneses, libaneses, la

presencia de diásporas como la judía y la africana. La migración interna, principalmente del nordeste⁵⁵ del país contribuyó a la edificación y consolidación de esta ciudad.

São Paulo es una ciudad formada por diversas comunidades transnacionales, “donde los grupos nacionales forjan y sostienen múltiples relaciones sociales que vinculan a sus sociedades de origen con las de llegada” (BASH, GLICK-SCHILLER Y SZANTON, citadas en STEFONI, 2013, p. 167). Así encontramos diversos puntos en la ciudad que demuestran la presencia de distintas nacionalidades en la urbe, como: panaderías portuguesas, postres holandeses, comida japonesa; espacios para el culto religioso: sinagogas, mezquitas; lugares para la venta y recreación de la comunidad latinoamericana.

En la actualidad Brasil se ha consolidado como una ruta de las migraciones internacionales en América Latina, así se han intensificado los desplazamientos de la población⁵⁶. La mi-

⁵⁵Las y los nordestinos forman la migración más grande a S.P. Son un grupo discriminado debido a su historia de migración forzada por condiciones de pobreza extrema en esa zona del país. Para una noción sobre este territorio, una referencia primordial es constituida por el trabajo: *La muerte sin llanto* de Nancy Scheper-Hughes y desde la literatura las novelas escritas por Jorge Amado.

⁵⁶La llegada masiva de europeos a partir de la crisis de empleo que experimentan, ha sido aplaudida y bien recibida por parte de la sociedad paulista, quienes han manifestado su filia por los blanqueamientos desde la fundación de la ciudad, cuyos referentes son los italianos, judíos y alemanes. Por el contrario se han creado estigmas mediáticos hacia otras migraciones, como la haitiana cuya condición racial y económica ha generado diversos debates, que van desde la caridad hasta las posturas que piden cierren las fronteras a las y los provenientes de Haití. Cabe mencionar que las y los haitianos son los únicos extranjeros a quienes se les concede de facto la visa humanitaria, Brasil

gración boliviana destaca por su importancia en los aportes a la vida cotidiana de la metrópolis paulista (BAENINGER, 2012). Esta urbe es considerada una ciudad emergente.

La industria textil. Relación trabajo-precario migraciones, el taller de costura boliviano.

La discusión ética entre la generación de capitales y riquezas a costa de la explotación de mujeres y hombres, la idea de una jornada laboral justa en contraposición a las jornadas disímiles de trabajo: 10, 12, 18 horas del siglo XIX es planteada por Carlos Marx en el Libro primero capítulo 8. En el siglo XX en América Latina se presentan proyectos insertos en la modernización, unidades productivas ligadas vinculadas a la unidad doméstica, donde familias-redes, generaron identidades o tradiciones familiares en base a la fabricación de un producto, se prioriza la relación familiar a la salarial (JARQUÍN, 1990).

En el capitalismo global, la transformación de las materias primas genera ganancias a las industrias, en este ramo la maquila, mediante el proceso de ensamblaje, transforma también las dinámicas sociales, como ya se ha mencionado en los párrafos iniciales, este tipo de ofertas laborales precarizan la vida de los que se emplean en ella, pues no se requiere una especialización para realizar las tareas asignadas en la cadena productiva, no se generan identidades laborales, el proyecto de vida es incierto, como la duración de los empleos.

El geógrafo Sylvine Souchad, sostiene que el sector de las confecciones en São Paulo, es el espacio donde los inmigrantes internacionales se emplean, sobresaliendo en este sector boli-

también es el país que más soldados tiene presentes en la Misión de las Naciones Unidas para la Estabilización de Haití (MINUSTAH).

vianas y bolivianos. Las y los nacionales han ocupado otros espacios debido a la inserción en los espacios escolares y el mejoramiento de nivel de vida en los sectores populares en un contexto post-industrial acompañado por nuevas trayectorias profesionales. (BAENINGER, 2012)

Existe un doble juego pues las y los migrantes ofertan su trabajo a precios más bajos, flexibilizando su oferta, así forman un nicho económico. El taller de costura surge como una medida de adaptación a las evoluciones macroeconómicas, para generar una competencia real a otros actores empleados en el sector. Los grupos nacionales ligados a esta producción segmentada de vestuario son los provenientes de Corea, Bolivia, Paraguay, Perú y recientemente de Ecuador.

La experiencia migratoria de una gran cantidad de bolivianas y bolivianos transcurre en los barrios centrales de la ciudad de São Paulo, la mayoría están concentrados en los barrios José Paulino, Belenzinho, Parí y Brás. El taller de costura funge como unidad doméstica y espacio laboral, las condiciones de higiene y hacinamiento son deficientes en la mayoría de las viviendas.

Estas condiciones laborales y vitales, constituyeron la primera visibilización de la comunidad boliviana en São Paulo (PATTUSI, 2014; SILVA, 1997), a partir de la proliferación de enfermas y enfermos de tuberculosis, principalmente debido a las condiciones insalubres y la inhalación de productos químicos que contienen las telas. Este padecimiento clínico padecido por las y los integrantes del grupo nacional se enmarca como una enfermedad social, visibiliza niveles de desigualdad marcados y determinados por la localidad de recepción – gobierno municipal, policía federal, contratistas, vecinas y vecinos –

marcados por los clivajes de clase, nacionalidad y raza.

Brás

La avenida Celso García es un sitio especial en la experiencia migratoria, aquí llegan desde hace décadas autobuses con inmigrantes latinoamericanos, la mayoría de origen boliviano. El barrio Brás ha servido como lugar de estancia y trabajo para miles de ellos, en 2014 oficialmente habitaban 631 “bolivianos”⁵⁷ con estancia legal en este sector, pero no hay datos precisos sobre cuántos son hombres, mujeres, niños, niñas, en los hechos aquí se concentran más bolivianas y bolivianos, marcados por la irregularidad de su estancia legal, pues la mayoría ha entrado con visa de turismo.

Las viviendas- talleres de costura, cuentan con dispositivos básicos de seguridad (cámara, vigilantes); las jornadas de trabajo de las y los que costuran son de entre 12 y 16 horas, la tela llega cortada, con la forma de la futura prenda, aquí solamente se unen piezas, se colocan cierres. La movilidad se da a partir de mudarse de un taller a otro, la experiencia vital del inmigrante transcurre en numerosas ocasiones de una calle a otra.⁵⁸

Existen dos modalidades de talleres de costura, los regularizados que están constituidos formalmente como microempresas contratadas por marcas que “pretenden” buenas prácticas laborales y los irregulares que trabajan a destajo, normalmente contratados por

⁵⁷Estadão Dados e Ibope. Fonte: Censo 2010, IBGE, CENSO 2010, en línea.

⁵⁸Sé recopiló un testimonio de una mujer que no quiso dar su nombre, ella y sus 3 hijos vivían en un *cortiço* en Brás, con su cuñada y otros 4 infantes más. Juntos se habían trasladado en un par de ocasiones de una vivienda a otra, hasta que lograron establecerse en este *cortiço*, que formaba parte de una veintena de subdivisiones de una antigua fábrica o bodegón

coreanos. El taller funciona a través de redes, en él labora un grupo doméstico, constituido por familia extensa, a partir de este tipo de relaciones laborales surgen fronteras porosas entre lo legal e ilegal. En numerosos casos el reclutador o cabeza de familia viaja por sus parientes con la promesa de un empleo seguro, sin tomar en cuenta que tengan la documentación migratoria en regla, quizás no lo considere necesario (desde su propia vivencia), es así como en las leyes brasileñas este pariente—reclutador se encuentra explotando o traficando personas.

A partir de estas reflexiones y datos, retomo el debate sobre la naturalización de las relaciones de poder, en un régimen capitalista global, comparto la reflexión de Aníbal Quijano, “en la explotación es el cuerpo el que es usado y consumido en el trabajo, la mayor parte del mundo, en la pobreza, el hambre, la malnutrición, en la enfermedad”. (QUIJANO, 2007 p. 324). Pensar la corporalidad y prácticas corporales que ejercen en São Paulo, las y los inmigrantes de origen boliviano, nos lleva a pensar en la fragmentación de sus cuerpos, con el único objetivo de explotarlos, bajo la noción de sobrevivencia, retomando nuevamente la propuesta de Maria Luisa Femenías donde determinados cuerpos son destinados a ser:

Cuerpos maquila, de productoras subasalariada, donde su trabajo a destajo, sin vacaciones, sin horario, sin descanso, sin leyes laborales, adquiere (...) las características de la economía del trabajo doméstico fuera del hogar. Que una de las características de la globalización sea la actual extensión a varones y niños de esta situación solo exhibe la capacidad e feminización del patriarcado global. (FEMENÍAS, 2009 p.55)

Se establece a partir de las observaciones realizadas en campo: que la división del trabajo y relaciones de

género en los talleres de costura se desenvuelve de las siguientes formas:

1. Las mujeres además de realizar la labor de costura, se encargan del trabajo doméstico, realizan doble jornada. Ellas son las encargadas de proporcionar las economías afectivas y del cuidado a los miembros de la familia. Silvia Federici (2014) sostiene que el trabajo doméstico y de reproducción genera en el contexto del capitalismo, políticas de despojo y aislamiento de las mujeres. La sexualidad de estas migrantes es delineada en concordancia con las ideas planteadas por Jeffrey Weeks (1998), a partir de los constructos sociales, que se dan en la relación sexo-poder, expresados en su ubicación en la división de clases, esquemas de dominación y racismo.
2. Los hombres se representan como proveedores, aspiran a la movilidad social como emprendedores, y su idea de bienestar se idealiza en ser dueños de su propio taller. L
3. Las niñas y niños que viven en las casas-talleres, aprenden el idioma local (portugués), teniendo como herramienta de aprendizaje la televisión, la comunicación entre la familia se da de forma bilingüe, los menores entienden el español, pero no lo hablan. Esto parece ser una herramienta que facilita su inserción en la comunidad estudiantil al momento de ingresar en la educación básica, aunque por cuestiones raciales son víctimas frecuentes de *bullying* por parte de otros y otras estudiantes de las escuelas públicas, donde reciben el nombre de “Bolitas”. L

4. as y los jóvenes son la mayoría de la mano de obra de los talleres, han desertado de la escuela o vienen directamente a trabajar, la idea de tener un taller propio forma parte de los imaginarios de prosperidad de este grupo etario. Adoptan la moda *funky* popular entre los y las jóvenes de origen afrobrasileño.

Itinerarios corporales

Las demandas de la comunidad boliviana, se centran en procesos que generen la inclusión para este grupo nacional, generar mecanismos que permitan la erradicación de la explotación laboral en la cadena productiva, el derecho al voto, el derecho a la salud. Es interesante ver como las luchas han generado dos modalidades de trabajo político, los liderazgos y el trabajo de base. En base a esta reflexión recupero dos itinerarios corporales, donde se relatan la experiencia migratoria y el momento de agencia de dos mujeres bolivianas⁵⁹ residentes en São Paulo.

Verónica Yujra

Verónica forma parte de un colectivo de base, llamado: “Si, yo puedo”, su familia tiene un puesto de productos bolivianos en las ferias *Kantuta* y de madrugada. Sus padres tuvieron un

taller de costura hace más una década como ella misma lo relató:

Mis papás no sabían explotar a las personas y tuvieron que cerrar el taller, perdimos el taller, eso me llevó a realizar actividades extraescolares y conocer más de los espacios de mi barrio. Mi mamá se dedicó a la venta de comida y somos de los iniciadores de la plaza *Kantuta*. (Entrevista realizada por Mancillas, 2014)

En la actualidad Verónica realiza estudios de maestría en Odontología, trabaja para una unidad de salud pública del municipio y le interesa promover la idea de centros de salud interculturales, con atención integral a mujeres, niñas y niños, dar énfasis a su condición de inmigrantes. Ella se desenvuelve en los ambientes meramente brasileños, ya que el portugués es la lengua con la que se formó académicamente. Retomo nuevamente su voz: “No me sentía diferente hasta que ellos me hicieron saber que era boliviana y mi condición era otra, a pesar de que yo ignoraba muchas cosas sobre mi cultura, pues crecí y me formé en Brasil.” (Entrevista realizada por Mancillas, 2014)

El colectivo de base al que pertenece, tiene por fin promover el acceso a la información y capacitación de las y los inmigrantes, para tal objetivo ofrecen clases de portugués gratuitas y promueven eventos en la plaza *Kantuta*. Ella también se coordina con el colectivo de base las *Warmis*, enfocado en informar sobre derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y erradicar especialmente la violencia obstétrica en las mujeres inmigrantes.

Ella ha movilizado a toda su familia, que ya se encuentra en la tercera generación, para movilizarse y participar de los proyectos y acciones políticas de las y los inmigrantes en la ciudad. Junto con su hermana Rocío fueron delegadas en la primera conferencia sobre

⁵⁹El trabajo de campo que se realizó en Sao Paulo presentó diversos obstáculos, las mejores relaciones y entrevistas se obtuvieron con las mujeres. En el caso de Verónica Yujra, después de diversos intentos logre acercarme a ella en un evento sobre Migraciones y Refugio ella fue muy accesible y compartió sus vivencias y trabajo conmigo para esta investigación. Verónica Sumi se desempeña como voluntaria en una organización dedicada al combate del trabajo esclavo, recogí su testimonio en un foro y he seguido sus entrevistas vía internet realizadas por periódicos locales. Enfatizo la labor multisituada de mi trabajo.

migraciones y refugio celebrada en mayo del año pasado.

Verónica Sumi

Durante el primer semestre de 2014, fue posible constatar la presencia mediática de Verónica en los periódicos brasileños a causa de su participación protagónica en el cortometraje *Vidas Ausentes, Armat Jakawinaka*. Las leyendas manejadas por los impresos seducen al lector potencial con la idea de dejar al descubierto a la mujer detrás de la artista: “Conozca a Verónica Sumi, la estrella que conquistó el Festival de Cine de *Tiradentes*”. Mientras que el corto trata justamente de la particular inserción de migrantes en un trabajo que raya con las formas de sujeción cuasi esclava o semiesclava, la realidad de Sumi es que ella misma fue víctima de ese tipo de atadura dentro de talleres textiles. La mujer real ahora es una activista involucrada en diversos proyectos e iniciativas que luchan por la erradicación de esta práctica laboral en Brasil.

A lo largo de mi incursión por plaza Kantuta, Verónica aparece una y otra vez en los trípticos del Centro de Apoyo a migrantes puesto que sus intervenciones recurrentemente vuelven a su experiencia pasada como un activo de la denuncia social y de la acción por dignificar el trabajo en los talleres. Sumi es una activista de redes sociales, por su *Facebook* comparte información sobre cursos técnicos y de formación política para inmigrantes.

Capitales culturales, políticos y sociales de la comunidad boliviana

La existencia de enclaves transnacionales de este grupo nacional se consolida en la plaza Kantuta del barrio Parí y la Calle Coimbra. Las y los bolivianos que trabajan en la costura, generalmente descansan los domingos, el Barrio Parí cuenta con una plaza lla-

mada Kantuta, dónde se llevan a cabo diversas actividades recreativas, charlas, conciertos, talleres de ciudadanía, se dan aulas de portugués gratuitas por parte de grupos de trabajo de base, - como ellos se autodenominan- como por ejemplo, el proyecto “Si, yo puedo”, también hay venta de comidas y productos bolivianos.

Aquí acuden también otros migrantes de la comunidad latina, peruanos-peruanas, ecuatorianos- ecuatorianas y chilenas- chilenos, conviven en un ambiente cordial. Aparecen en esta plaza solicitantes de oficinas de costura brasileños y coreanos, que muestran las prendas y negocian el mejor precio por la mano de obra.

Es en la plaza *Kantuta* que se celebra el carnaval al estilo boliviano, durante todo el año grupos de danza ensayan los bailes que presentaran. Caporales de San Simón es la más numerosa, sus letras hablan de la virilidad del hombre boliviano y sus hazañas. El primer domingo de marzo se celebra el carnaval, cientos de bolivianos y bolivianas bailan junto a los personajes típicos, chutas y pepinos, son momentos de catarsis donde se visten las mejores ropas y se ingieren bebidas alcohólicas en cantidades considerables.

La calle *Coimbra* es una pequeña Bolivia, aquí se pueden encontrar todos los productos bolivianos, papa rosa, quinua, chí, restaurantes de comida boliviana que sirven platillos como el lechón, pollo a la jacta, salteñas, bebidas como el *mocochinchi*. Peluquerías, mercerías y empresas encargadas del envío de dinero a Bolivia atienden de lunes a domingo a la comunidad. El consulado de Bolivia tiene una sede en contra esquina a esta calle, en la calle Bresser.

Las calles de São Paulo muestran la presencia de la comunidad boliviana, en la calle José Paulino, del ba-

rrio Pará, en la calle Bresser de Bras y en la Plaza Kantuta en las paredes hay *graffitis* con elementos y figuras bolivianas. La participación en eventos culturales del municipio de los grupos folclóricos de danza denominados Caporales de San Simón y Tinkus, es constante.

La comunidad ha logrado posicionarse políticamente en el municipio, pues cuenta con dos representantes con el cargo de miembros del Consejo Participativo Municipal: Samuel Danny Santos Añez y Luis Vázquez; este último se ha convertido en la imagen de la comunidad boliviana, su foto aparece en la sección dedicada a la migración boliviana en el Museo de la Inmigración. Me interesa resaltar que el poder y la toma de voz están masculinizados en la comunidad, los liderazgos son masculinos y las iniciativas de base son ejercidas por mujeres.

Consideraciones Finales

La presente reflexión se ha centrado en pensar las formas históricas – políticas de ser y estar como cuerpo. En tiempos de capitalismo global, el cuerpo migrante, carga consigo trazos de su lugar de origen, marcas, voces, que determinan su lugar en la localidad de recepción. La experiencia es marcada por su asignación en la cadena productiva.



Imagen 3: Catedral de Sé. 1o de Mayo São Paulo

2014⁶⁰. (Fotografía de Yolloloxochitl Mancillas López)

Las y los originarios de Bolivia, ejercen una tarea en el sistema global de confección, la industria textil, específicamente en la urbe paulista donde la experiencia migratoria es marcada por este evento biográfico, la labor en los talleres de costura. La idea de saberse y vivir siendo otros, despliega prácticas corporales diversas, marcadas por la exclusión, explotación entre otras discriminaciones. La visibilización de la esclavitud contemporánea ejercida hacia este grupo nacional ha generado estrategias en miembros de esta comunidad, que han logrado posicionarse en espacios de la vida política y cultural del municipio.

Las voces de líderes y trabajos colectivos han fortalecido algunas demandas de la comunidad son escuchadas y están en proceso de resolverse. Se reitera la necesidad de documentar los procesos sociales y migraciones con la perspectiva de los estudios del cuerpo, para generar aportes en instituciones y espacios de socialización que busquen mejorar las condiciones de vida de

⁶⁰El primero de mayo del 2014, en la catedral de Sé ubicada en el centro de São Paulo se llevó a cabo una misa convocada por la pastoral del migrante, pastoral de la calle y la escuela de fe y política a la cual pertenecen algunos miembros de la izquierda, actualmente senadores y diputados del PT. La imagen emblemática la represento la comunidad de trabajadores y trabajadoras de la costura, la migración sudamericana, conformada por bolivianas y bolivianos; peruanos Y peruanas; paraguayos y paraguayas. Así con pancartas y una máquina de costura, cuya labor era unir los retazos de una playera de Brasil, apareció la exigencia de “no más trabajo esclavo”. A las afueras un evento oficial del gobierno celebraba el día del trabajo, agrupando a organizaciones sindicales y trabajadores del estado en un ambiente festivo.

quienes migran en condiciones precarias e irregulares.

Referencias

AGUILUZ, Maya, "Más allá de lo interdisciplinario: los estudios del cuerpo como están aquí". *INTERdisciplina*, n. 2, p. 9-39, 2014.

BAENINGER, Rossana. *Inmigracao boliviana no Brasil*. São Paulo: Núcleo de Estudos de População (Nepo) – Unicamp, 2012.

DIAZ, Marianela, "Participación desde la experiencia boliviana". In: *Encuentro: Espacios Desiguales, fronteras invisibles*, México DF: MISEAL - UNAM – PUEG, 2014.

ECOUTERRE. *E se as etiquetas das nossas roupas contassem sua verdadeira historia*. 2015. Disponible en: <http://reviewslowlifestyle.com.br/2015/04/02/e-se-as-etiquetas-das-nossas-roupas-contassem-sua-verdadeira-historia>. Acceso el 15 de abril de 2015.

ESTEBAN, Mari Luz. Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos. En: Elixabete Imaz (ed.) *La materialidad de la identidad*, Donostia-San Sebastián: Hariadna Editoriala, pp. 135-158. 2008

FEMENÍAS, María Luisa. Poder y violencia hacia el cuerpo de las mujeres. *Sociologías*. n. 21, p. 42-65, 2009.

FREYRE, Gilberto. *Casa - grande y Senzala*. Barcelona: Biblioteca Ayacucho, 1985.

GIORGI, Gabriel. Cuerpo. En: Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (coords.). *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. 1ª. Ed. México, D.F: Instituto Mora - Siglo XXI Editores, p. 67-71, 2009.

HINOJOSA GORDONOVA, Alfonso. *Buscando la vida. Familias transnacio-*

nales en España. Buenos Aires: CLACSO- PIEB, 2009.

JARQUÍN, María Elena Esperanza. *Las pieles del Barrio*. México, DF: Tesis de Grado Maestría. FLACSO, 1990.

LAUREL, Asa Cristina. La Salud Enfermedad como proceso social. *Cuadernos médico sociales*. n. 19, p. 1-11, 1982.

MARCUS, George. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, n. 11, p. 111-127, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. En: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, p. 286-327, 2007.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *La Cuestión de la Ideología: Seminario organizado por el Doctorado en Ciencias Sociales*. 2012. Disponible en: <http://www.facso.uchile.cl/noticias/85824/lo-indio-es-parte-de-la-modernidad-no-es-una-tradicion-estancada>. Acceso en el 8 de noviembre de 2014.

RIVERA GARZA, Cristina. (Con) jurar el cuerpo: Historiar y ficcionar. In: Ileana Rodríguez y Mónica Szurmuk (edits). *Memoria y Ciudadanía*. Santiago: Cuarto Propio, p.171-194, 2008.

REPORTER BRASIL. *Especial: flagrantes de trabalho escravo na indústria têxtil no Brasil*. 2012. Disponible en: <http://reporterbrasil.org.br/2012/07/especial-flagrantes-de-trabalho-escravo-na-industria-textil-no-brasil/> . Acceso el 30 de septiembre de 2014.

SALAZAR, Cecilia. Ciudadanización y diferenciación social. Indígenas en Bolivia a través de las metáforas corporales de los andinos. *Cultura y representaciones sociales*, n. 3, p. 100-123, 2009.

SERRET, Estela. El concepto de cultura en la explicación de la realidad social. In: *El género y lo simbólico/ La constitución imaginaria de la identidad femenina*. Oaxaca : Instituto de la mujer Oaxaqueña, pp. 27-46, 2006.

SILVA, Sidney Antonio. "Costurando sonhos: trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo". São Paulo: Paulinas, 1997.

SILVA, Sidney Antonio. *Bolivianos: a presença da cultura andina*. São Paulo: IBEP NACIONAL, 2005.

SILVA, Sidney Antonio. Bolivianos em São Paulo: entre o sonho e a realidade, *Estudos Avançados*, n. 20, p. 157-170, 2006.

STEFONI, Carolina. Formación de un enclave transnacional en la ciudad de Santiago de Chile, *Migraciones Internacionales*, n. 7, p. 161-187. 2013

TELESUR, 2011, *Brasil: empresa Zara, acusada de trabajo esclavo*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Mugewizr6zw>, 2011. Acceso el 30 de septiembre de 2014.

THOMPSON, Edward Palmer. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Prefacio, Thompson Edward Palmer. Obra esencial, Barcelona: Crítica, pp. 13-18, 2002.

VELASCO, Laura y Giovanna Gianturco. Migración internacional y biografías multiespaciales: una reflexión metodológica. In: Marina Ariza y Laura Velasco (edits). *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos*

de la investigación sobre migración internacional, Tijuana- Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM- El Colegio de la Frontera Norte, A. C., p.115-150, 2012.

Fotografías

Imagen 1. Archivo Repórter Brasil. Fiscalización en un taller de costura. São Paulo. 2013. Disponible en: <http://reporterbrasil.org.br/2012/07/especial-flagrantes-de-trabalho-escravo-na-industria-textil-no-brasil/>. Acceso el 15 de junio 2015.

Imagen 2. "The label doesn't tell the whole story". Disponible en: <http://reviewslowlifestyle.com.br/2015/04/02/e-se-as-etiquetas-das-nossas-roupas-contassem-sua-verdadeira-historia/>. Acceso el 20 de mayo de 2015

Imagen 3. Catedral de Sé. 1º de Mayo São Paulo 2014. Misa, Catedral de Sé. São Paulo, 2014. Foto de Yolloxochitl Mancillas López.

GÁMES-TOLENTINO, María Luisa. "Sobre la fotografía 'Cuerpo binario' y su efecto de representación en la marcha pública (Ciudad de México, 25 de junio de 2011)". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 15, n. 43, p. 157-167, abril de 2016. ISSN: 1676-8965.

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Sobre la fotografía "Cuerpo binario" y su efecto de representación en una marcha pública (Ciudad de México, 25 de junio de 2011)

Sobre a fotografia "Corpo binário" e seu efeito de representação em uma marcha pública (Cidade do México, 25 de junho de 2011)

On Photography "Binary Body" and its effect of representation in a public march (Mexico City, June 25, 2011)

María Luisa Gámez-Tolentino

Introducción

Este trabajo lo he dividido en tres apartados, uno para pensar sobre los momentos en que se hace la mirada a través de una exploración en tres formas de participar en una acción pública particular como es la llamada Marcha de Orgullo que se realiza en la Ciudad de México, en ocasión de la ya habitual acción pública (en fecha próxima al 25 de junio) que se celebra año tras año desde 1987. Denomino *marchistas* y *expectantes* a quienes están dispuestxs⁶¹ y organizadxs, de acuerdo con el lugar que ocupan en el transcurso de dicha Marcha, por lo cual es posible inferir que estas posiciones caracterizan tanto sus respectivas miradas como una mirada surgida en la marcha. En segundo lugar, articularé la triada entre mirada, cuerpo e imagen a

través de la noción básica de representación, entendida en este trabajo como el vehículo analítico y base de la etnografía visual. En un tercer momento, atraeré de nueva cuenta la inacabada tensión entre lo público y lo privado, para intentar entrever cómo opera la incorporación de una intimidad politizada en el espacio de la calle, a través de la fotografía antes mencionada *El cuerpo binario* (Gámez-Tolentino, 2011), capturada a pie de calle el 25 de junio de 2011.

Para comenzar, esta Marcha también constituyó el primer evento en donde intervino mi mirada en una práctica etnográfica que en aquella ocasión se confundió con una intención de participar en una gran convocatoria a esta manifestación pública por la sexualidad electiva. Realizada desde 1987, en su edición 2011 esta Marcha reunió alrededor de 700 mil personas, según nota de Guillermo Montalvo en periódico local *NotieSe* (2011). La Marcha ha derivado en un producto cultural para el turismo urbano; al mismo tiempo, los códigos cifrados que ahí se producen en colores, ropas, *poses* y consignas tanto escritas como verbales rompen con la relativa homogeneidad visual y el momento de la marcha es un recorrido en el cual la ex-

⁶¹En lo sucesivo aparece la grafía x para marcar la indistinción en las palabras, en lugar de su femenino o masculino. Aun cuando no es un recurso estandarizado ni aceptado por las normas del uso del español, en este artículo nos apegamos a un ejercicio *ortográfico* de la escritura (tomando una sugerencia de la socióloga mexicana Hortensia Moreno) que, en este caso, también inscribe la propia posición de la autora para desplazar esa opción binaria y destacar la intención visual de mi investigación.

hibición se confunde con lo que se genera entre las personas y entre quienes miramos. Asimismo, ocurre un cambio en la ciudad, destaca otra distribución espacial distinta a su dinámica cotidiana, el flujo se modifica en una de las principales arterias así como toda la carga simbólica que significa manifestarse públicamente sobre la avenida “Reforma”; la Marcha inicia en el simbólico monumento de la ciudad el Ángel de la Independencia, cuya efigie culmina en una Libertad Alada; luego la marcha cruza parte del centro histórico para coronar su llegada a la Plaza de la Constitución, mejor conocida como el Zócalo, emblemático recinto de los poderes históricamente funcionales históricamente los poderes. El poder de pensamiento y sobre el pensamiento, símbolo de ello el inmueble de la catedral metropolitana, es decir el poder católico; el otro, es el palacio de gobierno, edificio destinado para el poder ejecutivo. En cambio, lo que más me atrae para trabajar durante este texto, es lo que sucede en la mirada, sus relaciones y dinámicas, es aquí donde mayor atención orientaré a la representación, ¿qué es lo que sucede tanto para quienes marchan como para quienes son espectadorxs?

I. La mirada

¿Qué hace a la mirada, qué ocurre en ella, qué relaciones establece y qué operaciones realiza? Para este rubro desarrollaré tres sentidos de la mirada, que además son mis sujetos: Quienes marchan – *marchistas*-, como los cuerpos festivos y manifiestos que hacen a pie la calle. *Lxs espectadorxs* y *expectadorxs* son miradas enunciativas. *Lxs espectadorxs* quienes asisten y presencian un espectáculo público, atentxs de una manifestación y testigxs, porque llegado el momento, pueden dar testimonio de lo que miran. En tanto que el o la *expectante* equivaldría al lugar desde donde al mirar se está también esperando algo, en afán por alcanzar pre-determinado propósito, pero hay un suspenso, su expec-

tativa se detiene y puede suceder el asombro ante una pre-figuración inconclusa, esa instalación ofrece una apertura, es posibilidad. Las tres miradas-sujetos resultan no sólo por su posición durante la acción a pie de calle sino porque ellas representan, desde mi punto de vista, una mirada respecto del mundo de la marcha.

En mi situación de observante portadora de una cámara, como medio de registro de quienes marchan, he dado prioridad a mi lugar entre una diversidad de cuerpos por lo que un *Yo y lxs otrxs* y un *Yo entre lxs otrxs* aparece aquí como una voz reflexiva frente a múltiples cuerpos sudorosos por el sol y el calor corporal, de cuerpos ansiosos de ser mirados, en un disfrute mezcla de *vouyerismo* y exhibicionismo. Por esto la etnografía visual que produzco es resultado de mirar ciertas intimidades, las que han decidido dejar ver en una manera y formas determinadas: a través de la *pose*.

Para comprender este proceso el primer vehículo etnográfico no fue tanto la cámara como un acto reflexivo: dejar-se llevar por el movimiento de la marcha misma. Sentí antes el roce con otrxs, por instantes, nuestras pieles pegadas brazo con brazo; y, así fue posible percibir las miradas posarse sobre otros cuerpos que jugaban entre expresar deseos o mostrar su ser deseadoxs. Aquel 25 de junio de 2011 observé cómo se regalan abrazos, besos y condones. Se lleva y se vende alcohol. Muchas manos van unidas. Muchas sonrisas se abren, sólo cada quién sabe lo que ha tenido qué pasar para llegar a dónde está, decía Pedro Lemebel en “Manifiesto (Hablo por mi diferencia)”: “Hablo de ternura compañero. Usted no sabe. Cómo cuesta encontrar el amor. En estas condiciones” (2011: p.219). Cada sonrisa es una historia que no conozco pero que comparto de algún modo. *Yo entre lxs otrxs* en este caso resume ese “Mirar profundo” del que habló Audre Lorde (1988).

Pero ¿qué es mirar profundo? Pienso en la imagen que ofrece Brendan Fraser cuando lanza una luminaria desde arriba en la película *Viaje al centro de la tierra* (2008) para medir la profundidad de un hoyo desde *la superficie*, lugar desde donde miran los blancos; desde arriba, con zozobra e incertidumbre hacia aquello que no conocen, temerosos de perder seguridad. Pero ¿qué es ese *mirar profundo* de Audre Lorde? Mirar profundo es mirar desde abajo, mirar desde lo profundo de sí, mirando cada capa que compone la tierra, en tonos y texturas, olores y humedades, en cada categoría por estratos, las enunciadas desde afuera y las enunciadas desde adentro; las categorías granuladas en *mexcla* como hace Chela Sandoval (2004) para mirar, donde sean posibles las afinidades y alianzas a través del afecto y del amor.

Intencionalidad en el acto de fotografiar

Todo uso de la cámara implica una agresión. Susan Sontag (2013, p.17)

Este par de enunciados: *Yo y lxs otrxs* y *Yo entre lxs otrxs* funcionan como claves para explorar y comenzar a reflexionar sobre la intencionalidad de mirada y el acto de fotografiar (ROJINA, 1977) como un acto volitivo; como una intención para generar consecuencias que dependerán del suceder y significancia de la imagen fotográfica. Paralelo a esto, importa mencionar otro de los aspectos que salta a primera fila de las preocupaciones de la práctica fotográfica: *la responsabilidad de mirada* (ARFUCH, 2006, pp.75-84) que, para el caso, toca a quiénes quieren ser vistxs, cómo y en qué lugar recordando que dichas posiciones se vinculan con la definición de cada unx como diferente, disidente o normalizadx.

En el acontecer de la Marcha del Orgullo una puede observar la manera en que la ocupación del espacio público une y separa a los cuerpos entre espacio “normalizado” y espacio “organizado”. En tal disposición del espacio participó mi propia

manera de hacer etnografía y a cómo dispuse mi observar: Durante el recorrido que hizo la Marcha del Orgullo - 2011 en la Ciudad de México mi primer punto de mira fue una chica *trans* haciendo las veces de espectadora mientras además Ella tomaba fotografías a quienes motivaban su atención. Este circuito me atrajo y me acerqué a ella con cámara en mano, le hice una fotografía desde lejos, en cambio ella me notó; así que me acerqué para disculparme y preguntarle si podía hacerle una fotografía, ella me miró con desdén y continuó lo que estaba haciendo. Ese momento me hizo sentido en dos alcances, primero qué sucede con la “pose”, pues hay quienes están muy dispuestxs para hacerles fotografías en tanto que otrxs no; aquí la ocupación del espacio resulta muy significativa para entender que *Ella* se entendía como una chica instalada en una normalización y que ahí sólo disfrutaba *ver* pasar la Marcha del Orgullo, pero no marchar. Ese momento me permitió mirar la mirada de *Ella*, lo cual exigía de mí mayor sensibilidad y *responsabilidad de mirada* para repensar la acción de fotografiar. Lo cual, también me llevó a pensar que yo, en ese espacio no tengo poder de enunciación en la mirada y la cámara fotográfica como instrumento, para algunas personas significará que amenaza su lugar, su colocación en el mundo, como un recuerdo, memoria o historia que quisieran borrar. Asimismo, Sontag menciona que el acto fotográfico es “un modo de certificar la experiencia”, pero también es “un modo de rechazarla” (p.19). De ese modo, “... las fotografías alteran y amplían nuestras nociones de lo que merece la pena mirar y de lo que tenemos derecho a observar. Son una gramática y, sobre todo, una ética de la visión.” (p.13). Aquí es donde noto cómo van articulándose la intencionalidad de mirada con el acto de fotografiar, para una existencia o nulidad en el reconocimiento, pues no sólo está mi intencionalidad al hacer fotografía, sino la intencionalidad de las personas en cómo

quieren mostrarse y ser fotografiadas; donde es menester poner en diálogo ambas intenciones, no sólo en el espacio, sino en la dimensión de la mirada cuando constituyen contacto. La mirada no sólo son vivencia visual para quien mira, sino una certificación hacia lo mirado.

Asimismo, el lugar que yo ocupo es el de una mirada intencionada, mediada e instrumentalizada, es decir, mi ojo en el visor de una cámara fotográfica. De ahí que “La fotografía se ha transformado en uno de los medios principales para experimentar algo, para dar una apariencia de participación” (SONTAG, 2013, p.20). Yo estoy en ambos flujos dinámicos y multidireccionales a la vez, entre marchista y espectador / expectante, paso de un lugar a otro, tanto mi lugar en el mundo como en la forma de conocer; lo anterior me cuestiona sobre ¿qué significa retratar aquí en la Marcha del Orgullo?, pues no sólo es pensar en una forma de participar; sino la observación participativa en otro posible orden, no sólo de conocimiento, sino también de hacer mundo, *yo entre lxs otrxs* develando y revelando (tecnicismos propios de la práctica fotográfica en laboratorio) *otras* representaciones, como si tuviese una tesitura de hacer activismo desde la academia. Así que retomando lo que implica “retratar”, atraigo lo que observé y participé con un chico: él vestía en tonos oscuros una chamarra de piel y gorra; sólo que llevaba un gran acento al frente en su playera, seis cierres (cremalleras), cada uno con un tono de acuerdo a las franjas de la bandera arco iris, con lectura de izquierda a derecha en rojo, naranja, amarillo, verde, azul y violeta; los cuales representan vida, sanación, sol, naturaleza, arte y espíritu (MORENO, 2000).

Lo atractivo de su indumentaria es que sin ese acento, pasaría por un varón normalizado a través de la pauta convencional; con riesgo de sobre interpretar, me ceñiré a la relación adentro/afuera. Esos cierres/cerraduras sugieren un abrir-cerrar

para entrar-salir desde su propio guarda ropa, en código cifrado habla de su deseo sexual por mostrarse en gama arco iris ante una monocroma heteronorma. Lo crucial, es la clave que me proporcionó; pues cuando lo noté venir, me encaminé para pedir hacerle una fotografía, a lo cual accedió enseguida; pude observar que no esperaba tal pedimento, se detuvo, sonrió y cuando compartimos el clic de la cámara, hubo tanto gusto en su rostro que él mismo daba pequeños brincos de alegría, en ese momento entendí que lo estaba reconociendo, y la cámara ahí, también tiene un lugar para integrar un protocolo de reconocimiento, validación y legitimación social. Tanto como decir: Le miré porque me atrajo su imagen, tan así que la pedí; para él significó que su imagen tuvo relevancia y resultó significativa. Es así como establecimos una relación entre quien mira y lo mirado (con-mueven), ambas dimensiones necesarias para habilitar una “posibilidad de mirada” (LEÓN, 2014, p.9 y 10).

Acusan momentos suspendidos cuando ojeo los cuerpos de *lxs marchistas* en imágenes fotográficas: *Yo y lxs otrx;* y *Yo entre lxs otrxs* cuando miro, observo y participo. Por lo tanto acudo a Sontag, cuando dice:

“Aunque sea incompatible con la intervención física, el empleo de la cámara sigue siendo un modo de participación. Aunque la cámara sea un puesto de observación, el acto de fotografiar es algo más que observación pasiva. Como el voyerismo sexual, es una manera de alentar, al menos tácitamente, a menudo explícitamente, la continuación de lo que está ocurriendo” (p.22). (Las negritas son mías).



Fig. 1. *Los cierres se abren*. “Marcha del Orgullo”, Distrito Federal, México. Fuente: Fotografía de Luisa Tolentino, 2013, archivo particular

Aunque la observación participativa te niega simultaneidad, es a través de un ojo instrumentado que la relación observación y participación a la vez, sí es posible. Quizás no sean participación y observación directas, pero lo que hago con la cámara fotográfica es con la realidad, está ocurriendo y yo en ella. La vivencia visual de lo mirado te hace testigo ocular y presencial, donde la imagen fotográfica es prueba documental que constata, es un documento que certifica una verdad, porque es registro de la realidad. Asimismo, esa observación participativa no es pasiva; es intencional, motiva y conlleva una responsabilidad de mirada.

I. La representación

¿Qué es representación y qué es representar? La representación puede ventilarse desde dos acepciones, como producto y como proceso; además, hay dos tópicos muy socorridos para pensar en representar, uno es la labor del o la abogadx con su cliente que son quienes realizan acciones a nombre de otrx, que en una palabra es apersonarle. De igual modo, actores y actrices interpretan y representan un papel que llevan a escena, actúan como si fuese esx otrx a quienes representan de un guión o libreto. Así mismo, Peirce refiere que la representación es “Estar en lugar de otro. Es decir, estar en tal relación con otro que, para ciertos propósitos, se sea tratado por ciertas mentes como si se fuera ese otro.” (1986, p.43). En tanto que Sandra Carli (2006, p.87) menciona: “La pregunta por las formas es la pregunta por los modos de construcción de lo real, de la representación de la realidad.”, es decir, coloca a la representación como una forma de lo real, pista para abordarla en su doble filo: producto y proceso.

A continuación, destaco un guión posible en las representaciones de cuatro imágenes, las dos últimas contrastadas, de

este modo daré respuesta ¿Por qué la representación “El cuerpo binario” de entre todo el repertorio que ofrece la Marcha del Orgullo en la edición de junio de 2011?



Fig. 2. Sky. “Marcha del Orgullo” (2 de junio), Distrito Federal, México. Fuente: Fotografía de Luisa Tolentino, 2012, archivo particular



Fig. 3 Juguetes Mi Alegría “Marcha del Orgullo”, D. F., México. Fuente: Fotografía de Luisa Tolentino, 2011, archivo particular

La primera imagen nos muestra cuerpos muy producidos⁶², se muestran desde un modelo deseable, para muchos podría leerse el *clon gay*, es decir, semeja un hombre destacando ciertas características estereotípicas atribuidas a la masculinidad, como una hipersexualización de virilidad, haciendo denotar la fuerza en un cuerpo moldeado por el gimnasio, incluso la imagen no parece de México sino de Estados Unidos del Norte. En la segunda

⁶²Un cuerpo producido es intervenido quirúrgicamente, alterado químicamente, moldeado por el ejercicio, adecuado por la ropa; son intervenciones para verse más joven, más blancx, más altx, más fuerte, más deseable acorde a una política de representación.

imagen sucede un efecto similar, son modelos deseables de varones en cuerpos viriles, poseen características ponderadas también de lo masculino, donde se muestran fuertes, rudos, trabajadores, socializan con sus compañeros, ajustándose incluso, a cuerpos productivos de la industria pesada, son cuerpos de un sistema capitalista; quizás el único elemento para destacar son sus herramientas de juguetes “Mi alegría”, para jugar con el concepto de lo *gay*.



Fig. 4 Las Conejitas “Marcha del Orgullo” (2 de junio), D. F., México. FUENTE: Fotografía de Luisa Tolentino, 2012, archivo particular



Fig. 5 Conejita. “Marcha del Orgullo” (2 de junio), D. F., México. FUENTE: Fotografía de Luisa Tolentino, 2012, archivo particular

Continuando con la tercera imagen, nos muestra un grupo de conejitas *play boy*, cuerpos que han transitado y ahora son mujeres trans; colocándose al otro lado del binario del ser varón. Son mujeres, pero no cualquier mujer, ellas son el modelo

deseable de ser mujer, modelo que satisfice una mirada privilegiada; son cuerpos turgentes, jóvenes, sus figuras son altas, piel bronceada, dos de ellas con el cabello teñido de rubio, características que en todas denotan mucha disciplina en el proceso de hormonación, además destacan un esmero en la selección de sus ropas y accesorios. Expuesto lo anterior, las tres imágenes nos dan cuenta de cuerpos que responden a una organización que apuesta hacia un consumo de la mirada.

En la misma tercera imagen, algo que destaca mayormente, es el ánimo de las chicas que se alimentan de quienes miran la Marcha del Orgullo, en este caso, de unas niñas que buscan hacerse la foto con ellas, quieren estar cerca y también posan. Ese es un gran momento, pues desconozco hasta dónde esas niñas saben o intuyen que esas chicas antes fueron chicos, donde resaltan las preguntas ¿por qué querer hacerse una foto con ellas? ¿Qué códigos hay para que a las niñas les resulten atractivas en atención o incluso en admiración? Aquí la trasgresión que observo, es en el proceso de tránsito de sus cuerpos, pero no sé hasta dónde ya en el destino, pues tal pareciera que no hay cuestionamiento o mirada crítica a la norma binaria, tan así, que las niñas buscaron a esas mujeres agradables a una mirada específica que responde a un imaginario colocado de un modelo deseable de ser mujer. La pregunta es ¿*Pasar* es transgredir? Aquí, sea acaso que la forma de transgredir, es *pasar* y *posar* con unas niñas, legitimándose porque les está siendo permitido; pero cuál ha sido el costo de ese pasaje, no sólo el de ellas (*Conejitas play boy*), sino uno más amplio, donde se preserva un ojo privilegiado a costa de la precarización del imaginario. Viviendo en la argucia de una falsa decisión, sino sólo para ponderar un modelo de vida, donde los cuerpos son colocados y dispuestos en una organización de la norma para fijar un destino, para moldearse y *pasar* “desapercibidx” entre la norma sexo-género como

la política de representación por excelencia.

Por otro lado, está una cuarta imagen, donde conserva ciertos elementos de un varón y otros de una mujer. Con zapatos, pantalón y quizás camisa de varón, cierta pose al colocar el pulgar de su mano derecha en el bolsillo de su pantalón, flexionando la rodilla izquierda, en cambio; las orejas no sé a bien si revelen un conejito o una conejita, pues lleva al hombro un bolso que porta con cierta coquetería femenina; es decir, son estos los acentos que busco destacar; resaltar aquellas representaciones que filtran otras informaciones, otras posibilidades de ser, donde no sabes a bien su lugar, sino por el contrario, están en una frontera que además nos muestran otras zonas de profundidad de sí. Dicho lo anterior, destaco en la fotografía *El cuerpo binario* al cuerpo festivo que *emplaza* el imaginario mientras *hace la calle*.

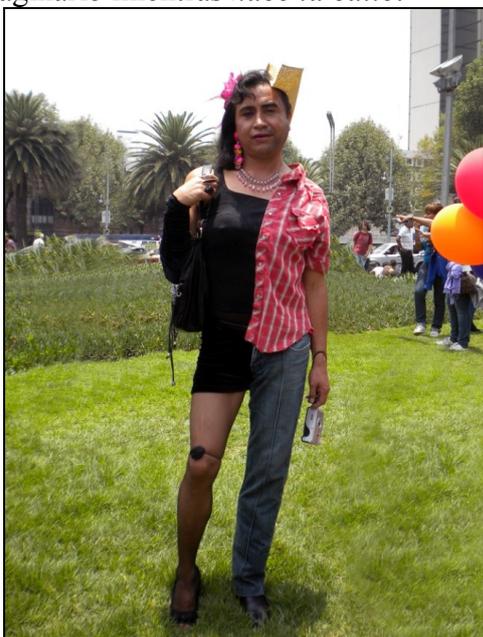


Fig. 6 *El cuerpo binario* “Marcha del Orgullo”, Ciudad de México, 2011. Fuente: Fotografía de Luisa Tolentino, 2011, archivo particular

¿Cómo opera esta representación entre la calle y una forma de actuación? (BUTLER; LOURTIÉS, 1998). En una primera revisión de *El cuerpo binario*, me lleva a considerar su cuidado y dedicación de recursos a la confección de sus ropas, la

elección de sus calzados, los colores, maquillajes, peinados y accesorios, los cuales se destacan en plural, para él y para ella. En un segundo momento, observo su *pose* para mostrarse en singular, en una *pose* que integra, es decir, a pesar que el peso de su cuerpo se recarga en el lado del varón vaquero, sobre éste está la *pose* femenina, el peso simbólico de ser mujer que quiere y busca mostrarse, la pose da unidad a su cuerpo donde destaca sí un binario tajante que sacude la mirada. Para esto, Joan Vendrell (2011)⁶³, refiere que “la mujer se construye sobre la hembra humana”, en cambio, aquí en esta representación, la mujer igualmente se construye sobre el macho humano que también es hombre. La construcción que nos proporciona *El cuerpo binario* también nos ofrece otra lectura, pues lo binario social, cultural y económicamente se nos presenta escindido en dos de cabeza a pies, donde tal pareciera que no hay oportunidad de difuminar, cada cual tiene su “propio” apartado de características que responden a la “naturaleza” del cuerpo; aquí, es donde nos dice que el cuerpo no es natural, *El cuerpo binario* ha sido dotado de sentido que vulnera una política de representación. Además, revela mucho del *deseo* para mostrarse con un Orgullo crítico⁶⁴ en un espacio público y en una dimensión social. Lo cual no sólo revela un confeccionamiento de la forma, sino también del pensamiento e intención, donde es evidente la búsqueda previa de

⁶³Palabras retomadas del Módulo “Construcción de la sexualidad” en el VI Diplomado de Diversidad Sexual del Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.

⁶⁴Desde el 2012 y/o desde antes, en Madrid España ya se marchaba por un Orgullo Crítico, Alternativo e Indignado, véase al respecto: Cáscara amarga (2012, periodismo digital); Pikara on line magazine (2012, crónica en línea), diario.es (2015, periodismo digital), el “Manifiesto del Orgullo Indignado” en el blog de la Asamblea transmaricobollosol (2013) y algunos videos en Youtube: “Marcha del Orgullo Crítico” (2014) y “Manifiesto Manifestación Orgullo Crítico” (2015).

información, asimilación, apropiación, propósito y formulación para perturbar a lxs mirantes y dislocar la mirada; su representación es una forma de lo real de sí mismx con relación a otrxs. Así, las prácticas sexuales, afectivas y de género (NÚÑEZ, 2011) son llevadas y transitan la configuración subjetiva a través de una dimensión política de la representación, estx sujetx es actor y actriz a la vez.

Dicho lo anterior, uno de los criterios que conducen mis decisiones de observación y selección de imágenes es el pensamiento queer/cuir, desde donde me es posible destacar detalles o acentos que pretendo hacer evidentes. Lo *queer/cuir* actúa para *descentrar*, *torcer*, o-pone lo “propio”. Es cuerpo manifiesto desde los lugares precarizados; Sayak Valencia en su texto *Del Queer al Cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur g-local, refiere:*

El desplazamiento cuir nos habla también de un contenido geopolítico y una crítica radical no sólo desde las periferias sexuales sino también desde las periferias económicas, raciales, del género, de la diversidad corporal y funcional, que ya no resultan premisas desplazadas sino enclaves fundamentales en la conformación de políticas de resistencia interseccional. (2015, p.14 y 15)

El cuerpo binario opera como desplazamiento, realiza un ejercicio al no sentirse “propio”, sino para interpelar desde qué ojos miramos (construimos y reproducimos), y es desde su *pose* que le ha sido posible sostener una mirada a la enunciación. Se planta en una búsqueda por trascender la forma binaria, no dejándola atrás, sino resuelta que no suscita relaciones antagónicas, de ese modo ha entretejido la mirada suya con la nuestra, haciendo visibles en sus marcajes corporales una consciencia de lugar que ha politizado, para operar otras relaciones de la mirada a través de su segunda piel. Dicho lo anterior, cuando refiero “otras”, es por el uso que confiere Catherine Walsh a “otro” de quien retoma y cito:

... del trabajo del árabe-islámico Abdelkebir Khatibi... y su noción de “pensamiento otro”... ‘Otro’, en este sentido, ayuda a marcar el significado alternativo o diferente de una producción y pensamiento intelectual...” “Es lo que la modernidad no podía (y todavía no puede) imaginar, lo que es construido desde las experiencias históricas y vividas del colonialismo y colonialidad; un pensamiento subversivo e insurgente con claras metas estratégicas (WALSH, 2004, p.43).

Pensamiento Otro que proporciona un futuro de posibilidades o como lo refiere Dona Haraway (1995, p.28) en “cuerpos y significados posibles”. Expuesto lo anterior, es donde encuentro el sentido que me interesa destacar, pues la representación que propongo sí realiza una propuesta de desplazamiento desde los lugares asignados y devueltos en significaciones otras que están siendo vinculadas a la producción de los cuerpos y subjetividades. *El cuerpo binario* es a través de la fiesta con una consciencia de sí y de aquello que le nombra; en éste notamos un emplazamiento en el espacio público, pero también un emplazamiento a la mirada que nombra, pues no sólo nos hace un llamado hacia el género, sino hacia la clase, hacia un lugar que no es una metrópolis, sino a un lugar rural o una provincia, hacia el tono de la piel y hacia la edad, son “marcajes corporales que devienen en marcajes culturales” (AGUILUZ, 2014)⁶⁵, conviven esas intersecciones alimentándose unas de las otras para sumar y justificar precariedades, incluso para naturalizar la opresión (CURIEL, 2011). De este modo, en *El cuerpo binario* observamos una *mezcla posible* donde la enunciación del vértice van perdiendo eficacia, y lo que antes fuera para “mestizo” o “mestizaje” una labor de borrar o peor aún, de *blanqueamiento*; aquí la *mezcla*, la mixtura, mezcolanza o promiscuidad gozosa de categorías limina-

⁶⁵Siguiendo la sugerencia que bien me hiciera la socióloga Maya Aguiluz durante una entrevista de trabajo en 2014.

les y abisales son el pronunciamiento político ante el dominio hecho representación para la mirada; Liliana Vargas-Monroy (2011) menciona de mestiza lo siguiente:

La mestiza habita un espacio donde las contradicciones, las ambigüedades y diferencias se ponen en contacto. Allí la posibilidad de unir todo lo que está separado, se da. Romper los límites, las fronteras, parece entonces una tarea. Cuando uso la palabra mestizajes para el título de este texto, creo que estoy refiriéndome a esa tarea de habitar las tierras medias. (p.181)

Aquí hago una advertencia, pues aunque Liliana Vargas-Monroy hable de mestizaje como una mezcla de razas y la experiencia de vivir entre dos mundos (p.178), la cual retoma a su vez de Gloria Anzaldúa, aquí pretendo la *mezcla* desde otras categorías que se oponen y ponen en contacto para producir cuerpos, subjetividades y significados culturales otros en el campo de la mirada. Por si fuera poco, este concepto ha ido andando, donde Chela Sandoval lo piensa y produce como *mexcla*, "... el amor profético recoge la <mexcla>, la mezcla-que-vive a través del movimiento diferencial entre posibilidades de existencia." (2004, p. 94).

Para concluir y hacer dialogar los puntos anteriores, pretendo dar respuesta a las cuestiones: ¿Hasta dónde las representaciones de las Marchas del Orgullo han proporcionado referentes otros? y ¿qué nos significaría la representación para estos supuestos? A través de este texto he comprendido que los procesos de reproducción se organizan desde lo simbólico, y estos a su vez en la mirada; además, nuestra mirada como una vivencia visual se configura de acuerdo al lugar que tenemos en el mundo y las marcas de identidad que nos surcan multidireccional y dinámicamente. De ahí la importancia que observo, porque a través de ella pueden transformarse los mecanismos e instrumentos que nos organizan, y lo que vemos es el resultado de esos procesos. Es momento para detenernos y comprender esos entramados, urdir

posibilidades para transformar cambios desde la raíz, de otro modo sólo serán paliativos y no estrategias. La mirada exige habilitar relaciones y también congruencias. Lo simbólico opera como los hilos que nos mueven entre la carne y la segunda piel, no es posible verlo a primera vista, resulta entre lo individual y lo colectivo, es un engrane que sirve como *herramienta del amo* (LORDE, 1988). Exhorto replantear el poder negado que tiene lo simbólico. Nuestra dinámica de hacer mundo está centrada en la materialidad acumulable, medida y pesada en un producto acabado, lo cual impide y niega atención a los tejidos que nos organizan en ese nivel simbólico de obediencia. Dicho lo anterior, la representación es una forma para abordar estos entramados, es la bisagra visual que nos permite observar las "tierras medias" como relaciones y posibilidades para la mirada.

Por otro lado, las Marchas del Orgullo en sí, no transforman los ángulos de la estructura piramidal, pero sí generan otras vivencias y otros referentes en quienes participamos, invariablemente el lugar en el momento de la Marcha; algo *sucede* a nivel espacio y tiempo individual, se percibe una sensación de *acompañamiento*, nos sucedemos unxs con otrxs aún sin conocernos, este mismo acompañamiento nos motiva, nos empodera. No hay culpas ni vergüenzas. En ese acompañamiento, está la sensación de movimiento, dinamizamos de otra forma la calle y la misma ciudad, dinamizamos nuestro cuerpo y pensamiento; sentimientos y afectos con otras formas de sentir. Excitan la imaginación, nos provoca. Se comparte a través de la fiesta y la alegría; es un permitirse hacer, ser y estar. Además, es importante destacar el peso que tiene el gerundio para estas representaciones durante la Marcha del Orgullo que se está haciendo y nos estamos haciendo. La Marcha del Orgullo opera pedagógica y psicológicamente, nos muestra formas,

contenidos y subjetividades complejas, plurales y múltiples.

La representación de *El cuerpo binario* cuestiona el ordenamiento de la disyuntiva; responde en una vuelta de tuerca a los binarios esencialmente contruidos y naturalizados de macho / hembra, masculino / femenina, hombre / mujer, cultura / naturaleza, centro / periferia como dos cuerpos separados donde cada uno debe responder a una asignación cultural que sólo es permisible a una unidad entre lo público y privado (deviene en privativo), que además, estos binarios legitiman una ciencia y nos habla de una sociedad adiestrada para el consumo de unxs a otrxs y de sí mismxs. En *El cuerpo binario*, la disyuntiva es conjunción, punto de cruce desde donde ocupa y hace mundo para conocer y hacer evidente lo oculto.

Durante la Marcha del Orgullo, *El cuerpo binario* y algunas otras representaciones, revelan una dimensión pedagógica, pues a través de la fiesta ingresan otras informaciones, el cuerpo se relaja, se destensa y se abre; la interpelación llega, se hace cuerpo manifiesto. De ese modo se está en posibilidad de pensar en un Orgullo Otro, un Orgullo que debata y cuestione, y se replantee una Marcha POR un Orgullo plural y múltiple, donde los cuerpos festivos hagan la calle hacia modelos posibles (HARAWAY, 1995) para la mirada.

Referencias

ARFUCH, Leonor. Las subjetividades en la era de la imagen: De la responsabilidad de la mirada. En: Dussel Inés y Daniela Gutiérrez (Orgs.). *Educación la mirada. Políticas y pedagogía de la imagen*. Buenos Aires. Ediciones Manantial, p. 75-84, 2006.

BORRAZ, Marta. Manuela Carmena impulsa la celebración de un Orgullo LGTB más reivindicativo y político, *el diario.es*, 2015. http://www.eldiario.es/sociedad/AhoraMadrid-construccion-LGTBI-reivindicativo_0_402809895.html, (último acceso: 27 de julio de 2015).

BREVIING, Eric. Dir. *Viaje al centro de la tierra*. Estados Unidos, 92 min, 2008.

BUTLER, J. e BOURTIES, M. Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista, *Debate Feminista*, v. 18, p. 296-314, Octubre, 1998.

CURIEL, Ochy. La descolonización vista desde el feminismo Afro. In: Villalba Cristina y Nacho Álvarez (Orgs.). *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. Granada, España: Editorial Universidad de Granada, p. 197-212, 2011.

HARAWAY, D. J. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. [Capítulo 7. Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial]. Madrid: Cátedra, 1995.

LEMEBEL, Pedro. Manifiesto (Hablo por mi diferencia). *Revista Anales*. Séptima Serie, n. 2, 2011. <http://www.anales.uchile.cl/in dex.php/ANUC/article/viewFile/19449/20610> (último acceso: 24 de julio de 2015).

LEÓN, Christian. *Regímenes de poder y tecnologías de la imagen. Foucault y los estudios visuales*. Universidad Andina Simón Bolívar. Repositorio, 26 páginas, 2014.

LORDE, Audre. Las herramientas del amor nunca desarmarán la casa del amor. In: MORAGA Cherry y Ana Castillo (Eds). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco, EEUU. Ismo, p. 88-93, 1988.

M en conflicto “¡Toma el Orgullo!”, *Pikara online magazine*, 2012. <http://www.pikaramagazine.com/2012/06/%C2%A1toma-el-orgullo-cronica-y-fotos-de-m-en-conflicto-sobre-la-alternativa-a-la-manifestacion-del-28-j-en-madrid->

[marcada-por-la-mercantilizacion-y-la-despolitizacion/](#) (último acceso: 27 de julio de 2015).

MARCHA del Orgullo Crítico - Madrid 28 de junio de 2014, 7:17 mins., 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=qiOUpI9kIc>, (último acceso: 27 de julio de 2015).

MANIFIESTO Orgullo Indignado 2013, *Asamblea Transmaricabollo de Sol*, 2013. <http://asambleatransmaricabollodesol.blogspot.mx/2013/06/manifiesto-orgullo-indignado-2013.html>, (último acceso: 27 de julio de 2015).

MONTALVO, Guillermo. Aseguran participan 700 mil personas en Marcha del Orgullo Gay, México: *NotieSe*, 2011.

MORENO, Hortensia. (Trad.) La bandera arco iris. In: *Debate Feminista*. v. 21, p. 281-283, 2000.

MURILLO, Carmen. “12 empresas marchan por el orgullo LGBT”, *CNNEXPANSIÓN*, 2015. <http://www.cnnexpansion.com/negocios/2015/06/27/12-empresas-marchan-por-el-orgullo-lgbt> (último acceso: 10 de julio de 2015).

NÚÑEZ, Guillermo. *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, CIAD Centro de Investigaciones en Alimentación y Desarrollo, A. C. , 2011.

ORGULLO Gay 2015: Manifiesto Manifestación Orgullo Crítico, 4:09 min., 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=xHNnRh0cta>, (último acceso: 27 de julio de 2015).

PEIRCE, Charles. *La ciencia de la semiótica*. Argentina: Nueva Visión, 1986.

RAMOS, Ángel. “El Orgullo alternativo: “Orgullo sí, pero no así””, *Cáscara amarga*, 2012. <http://www.cascaraamarga.es/sociedad/56-sociedad/2329-orgullo-alterna>

[tivo.html](#) (último acceso: 27 de julio de 2015).

ROJINA, Rafael. *Compendio de Derecho Civil I. Introducción, personas y familia*. México: Porrúa, 1977.

SANDOVAL, Chela. Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. In: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de sueños, p. 81-106, 2004.

SONTAG, Susan. *Sobre la fotografía*. México: Debolsillo, 2013.

VARGAS-MONROY, Liliana. Mestizajes: Cuerpo y conocimiento en la obra de Gloria Anzaldúa. En: Villalba Cristina y Nacho Álvarez (Orgs.). *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. Granada, España: Editorial Universidad de Granada, p. 177- 195, 2011.

VALENCIA, Sayak. *Del Queer al Cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur g-local*. México: 2015. En [#scribd](http://es.scribd.com/doc/243461964/SAYAK-Del-Queer-Al-Cuir) (último acceso: 1 de febrero de 2015).

WALSH, Catherine. “Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad”. Este artículo se basa en la ponencia presentada en el *II Encuentro Multidisciplinario de Educación Intercultural CEFIA-UIC-CGEIB: “Política e interculturalidad en la educación”*, México: 27 de octubre de 2004.

TÓPICOS EXCELSIOR. “Zócalo o Plaza de la Constitución”, *Tópicos Excelsior*, <http://www.excel-sior.com.mx/topico/zocalo-o-plaza-de-la-constitucion> (último acceso: 08 de junio de 2015).

HOYOS-GONZÁLES, Pablo. "Persiguiendo la *bailarina* vestido de bailarín. Apuntes de un aprendiz de danza contemporánea". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 15, n. 43, p. 169-182, abril de 2016. ISSN: 1676-8965. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Persiguiendo la *bailarina* vestido de bailarín. Apuntes de un aprendiz de danza contemporánea

Perseguindo a bailarina vestido de bailarino. Apontamentos a partir do corpo de um aprendiz de dança

Chasing the ballerina dancer dress. Notes of an apprentice contemporary dance

Pablo Hoyos-González

A Miriam González

Siguiendo la *bailarina* vestido de bailarín

*[L]o que nos separa de la meta, la distancia entre nosotros y ella, debe ser el objeto no de un saber de desciframiento, sino de una conciencia, una vigilancia, una atención. [Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*, 2006].*

Empecé a bailar en 2013 años después de haberlo deseado; antes por una u otra cosa lo había ido posponiendo, ya sea por escasez económica, sobresaturación de actividades, o decrecimiento del interés. Cuando ella, Miriam González, me invitó a tomar clases de danza en su compañía amateur, *Perpeetum Mobile*, no desaproveché la oportunidad. Estábamos enamorados, ella me iba a compartir su oficio, y yo, no sé si a cambio, le escribí un libro de poesía, *Desaguadero*⁶⁶, y muchas cartas. Comencé a formar parte de los entrenamientos de la compañía en un

lugar de la avenida más larga de la Ciudad de México, en Insurgentes número 363; también me uní a su producción coreográfica, específicamente en el montaje *Suposición #7* (disponible en la Red⁶⁷). Cfr.) En el lapso de un año de aprendiz de la danza fui cosechando apuntes, impresiones, experiencias, y escribí una etnografía poética del proceso de aprendizaje, una "práctica analítica creativa" (RICHARDSON, 2000), que podrán leer en el último apartado del capítulo⁶⁸.

El primer día que me puse las mallas me miré al espejo, extrañado, era yo el que estaba vestido de bailarín con la ropa deportiva que había podido reciclar para la ocasión, ¿realmente ese era yo? Examinándome, reía con excitación infantil, con ligero nerviosismo, "voy a bailar", me decía haciendo movimientos frente al espejo como quien se prepara para jugar a un juego al que nunca había jugado o

⁶⁶Publicado en 2013 por la editorial cartonera, de la Ciudad de México, Laboratorio de Ediciones Alinígenas (Lea), en una edición a cargo de Yakin Melchy Ramos. Véase más información en <https://2013editorial.wordpress.com/>

⁶⁷Véase el montaje *Suposición #7* en www.youtube.com/watch?v=81wFNYgfsqc.

⁶⁸El texto fue publicado como plaqueta dentro del proyecto Taller Editorial Salario Mínimo, en la XIV *Feria Internacional del Libro del Zócalo* de la Ciudad de México en el año 2014.

se acaba de disfrazar radicalmente para salir a perderse en el carnaval. El que estaba frente al espejo era yo, y a la vez no era yo. Las mallas me eran una prenda nada frecuente, vestía unas mallas verde militar que le había heredado a Belén, mi compañera de departamento, una camiseta sin mangas verde fosforito que usaba para correr y las medias del día a día con un roto en el dedo gordo del pie derecho. Parecía que estaba malamente disfrazado de mandrágora. Las compañeras, Grace, Isa, Diana, Viridiana, Gabriela y el compañero Sam, se desenvolvían en ropa de danza, ropa al uso para bailar, ropa de la que me fui haciendo cuando persistí en el aprendizaje. Al empezar la primera clase me di cuenta que esto de danzar no iba a ser instantáneo, que por muchos libros que leyera, videos que viera o lo preparado que me sintiera, la danza sólo se puede aprender con disciplina y no sabía bien cómo tratando de meterme en el danzar, eso que hacen los que aspiran a llegar a ser la *bailarina* en el espectro de la danza profesional, en definitiva, se proponía como un proceso de aprendizaje largo, diría que indefinido y complejo. Mi cuerpo cotidiano, el que camina por la calle, baila en fiestas, corre, se sienta a escribir, no era propiamente el cuerpo que requería la danza. La danza pedía otro cuerpo para mi cuerpo, con otro centro de equilibrio (el estómago), un cuerpo más flexible, con una musculatura específica. La danza (desde el ballet y la danza contemporánea) solicitaba otro cuerpo que, en ese momento no estaba en mi cuerpo, un cuerpo que en palabras de Miriam, necesitaba tener más conciencia integral de sí, un cuerpo conectado con todo

el cuerpo, un cuerpo atento a todo el cuerpo. ¿Cómo hacerse un cuerpo como el cuerpo que la danza reclama para moverse en la danza?



Fig. 4 - Entrega de constancias del primer taller de danza contemporánea de la compañía Perpeetum Mobile, impartido por el maestro Diego Campos, en diciembre de 2013. Fotografía: Archivo personal de Pablo Hoyos

Antes de seguir, daré a entender a qué me refiero con perseguir la *bailarina*. El perseguir viene del perseguir un nuevo jazz para el jazz como Charlie Parker en el cuento de Julio Cortázar (2009). En mi caso perseguir la danza era un ir tras ella para conocerla, para intentar estar en ella, queriendo colmar la posibilidad de ser en ella. La perseguida, la *bailarina*, viene de una cita que Paul Valéry (2012) hace de Mallarmé, “la *bailarina* no es una mujer que baila; ni es una mujer, ni baila”, la *bailarina*, es el bailando, es el devenir la danza no danzando sino donándose a la danza. Como nos cuenta Valéry, la *bailarina* emerge con los movimientos voluntarios activos, que frente a los voluntarios efectivos se orientan a participar y construir la consecución de un fin, los movimientos activos se harían sin un móvil relacional, son consecuencia de nuestra actividad energética y se despliegan en el tiempo pudiendo formar figu-

ras en el movimiento donde se pudieran plantear alternativas al concepto de (Judith Butler) de "citacionalidad". Tal y como haré en el presente texto, esta definición liberadora de la danza es sumamente compleja, ya que no danzamos en un cronotopo vaciado de instituciones sociales.

El aprendizaje de la danza, que sigo procurando, se gesta a través de la canalización de la actividad corporal, prescindiendo de -o jugando con- la efectividad cotidiana de los movimientos que instituirían la escenografía diaria de ir a trabajar: trabajar, pagar la renta, la luz, el agua, el gas, leer, salir con los amigos a una fiesta... Efectividad que como en la poesía se diluye en una multiplicidad de efectividades y errancias que van del canon a la experimentación, sin tener éste porque ser un camino lógico ni absolutamente necesario. Desde principios del siglo XX, en la danza clásica se construye, por diversos motivos históricos en los que no repararé, una escisión entre el canon del ballet dando lugar a lo que hoy se conoce como danza contemporánea. El ballet implora por una efectividad concreta en los movimientos dirigida a conquistar un ideal estético: mantener en todo momento la postura, subir la pierna a la oreja, hacer *foultès*, *cabriolès*... con sus diferencias entre la técnica rusa, cubana, francesa o italiana. En la danza contemporánea encontramos otra forma de abordar la práctica y las aspiraciones estéticas, más abierta y por ende menos doctrinal, aunque los procesos coreográficos en las compañías pueden seguir sujetos a un modelo relacional jerárquico donde los bailarines han de bailar lo que diga y cómo lo

quiera el coreógrafo/a o director/a artístico, por esto no parece muy forzado recurrir a la famosa definición de Foucault en su curso *Seguridad, territorio, población* (2008), sobre la convivencia de diferentes dispositivos históricos entrecruzándose en un momento dado (histórico), para nuestro caso.

Hay algo que es el arte y que parece seguir estando a la mano de unos pocos privilegiados, los demás tendríamos que seguirles a lo lejos. Los bailarines/as, como los actores/actrices, viven en esta tensión continuamente, si quieren bailar o actuar ha de ser dentro de unos parámetros estéticos, dentro de unas exigencias que les condicionan. En mi propio movimiento de perseguir a la *bailarina*, este aspecto también estuvo presente. Primero ir tras una postura que no encontraba en mi cuerpo, una cualidad de movimiento que estaba ausente, a través del marco de disciplinas sobre el cual se basa la formación del ballet clásico, o también la de la danza contemporánea. La paradoja reside que en ese ir hacia la doctrina encontré un nuevo espacio "de libertad" ¿de libertad?, una corporalidad hecha de esfuerzos, de ahormamiento, que luego me iría llevando a una novedosa posibilidad de moverme, de hacer uso de mi cuerpo de otro modo, quizá como me lo ha permitido la poesía con el decir de las palabras. No sé si a este proceso se le pueda denominar un camino hacia la autonomía, no me parece prudente, y es por eso que empiezo a escribir este texto que será el primero de otros venideros en los que seguiré ahondando analíticamente alrededor de esta temática. Y que por el momento, me permitiré decir que

me ha servido para ir danzando hacia otra esfera de realidad social, hacia un sentirme duración y extensión en el espacio-tiempo mediante las figuras que se van formulando en los movimientos. Hacia una cosa que puede no ser la efectividad de lo "bello", sino hacia lo que, de alguna manera, en la *bailarina* se pudiera producir un fractal de voz colectiva y propia.

Retomo el imaginario social de Castoriadis (1999), que se construye a partir de ideas, prácticas, hábitos, instituciones y que vienen a acordar y a estructurar lo que sería la danza, cómo se haría danza, los diferentes tipos de danzas (clásica, contemporánea, folclórica, salón...), las corporalidades, posturas, secuencias de movimiento que requerirían esas danzas, lo que nos permite saber si tal bailarina baila o no baila ballet, si lo baila técnicamente bien o mal, si su cuerpo es acorde a la corporalidad demandada... como los púgiles que quieren pelear en un peso determinado tienen que subir o bajar unos gramos, un bailarín profesional de ballet no podría tener "sobrepeso". Me refiero a que mi sobrepeso se arraiga en los cánones corporales inscritos en la definición y el repertorio de prácticas de la danza que vayamos a danzar. Cómo una persona puede ser flaco para practicar lucha, gordo para bailar ballet y estar bien para bailar danza contemporánea. El asunto del peso y de la dieta es algo fundamental en la danza, una compañera del grupo, en un momento en el que estaba pujando por crecer dancísticamente, por profesionalizarse, tenía una dieta tan estricta en relación a las ingestas y sus horarios, que su vida social y su percepción de las perso-

nas se transformó bastante, pasando una época sin tener mucho contacto con sus amigos y, reflexionando sobre lo difícil que sería tener una pareja que perteneciera a un mundo que no fuera el de sus nuevos hábitos de vida. En consonancia, durante la formación de las bailarinas mexicanas en la Escuela Nacional de Danza, se les llama la atención constantemente, incisivamente, sobre su peso. Miriam recuerda perfectamente todas y cada una de las veces que sus maestras rusas de ballet durante los entrenamientos a algunas compañeras las llamaban "karoba" (vaca), despectivamente las tildaban de demasiado morenas para el ballet y les mordían los glúteos y golpeaban con una vara para que no fueran a perder la postura; posiblemente las maestras en su fuero interno sentían que las trataban así por su bien, por su preparación profesional. El caso del peso es más bondadoso que el de la morfología corporal, las bailarinas de ballet no pueden tener pecho, si tienes pecho has de venderlo para esconderlo, has de quitártelo, porque a la estética del ballet le molestan las curvas, es una estética prístina, de cuerpos caucásicos, finos y asexuados, más adelante me encargaré un poco más del canon morfológico y racial que se les exige a las/os bailarines/as de ballet.

La técnica clásica para la danza marca la pauta sobre el imaginario instituido, sobre la dureza, la rugosidad, de la definición; las/los bailarines han de soportar entrenamientos física y psicológicamente duros para poder convocar, a través de su rol de intérpretes, la belleza, que sería inherente a tal

pieza⁶⁹, desde la historia de violencias a través de la cual constituiríamos la belleza de tal pieza. Nosotros podremos hacer lo que quedamos de la danza, decir que esto que hago sobre la computadora es danza como John Cage hiciera sonar el piano en 4'33'', o como el señor de la flauta de madera, quien cada tarde después de haber compuesto y tocado cada día con una flauta diferente, la incineraba (BECKER, 1995). La gente baila, en los antros, en su casa, en gimnasios; pero no son tildadas de danza, sino que toman la danza como forma de hacer ejercicio físico y/o entretenimiento, sin atender tampoco a su "primigenio" carácter ritual. La definición profesional nos pondrá primero, binariamente de un lado o de otro, y después secuencialmente en la escalera de una pirámide que va desde la/el aprendiz hasta la/el experta/o.

Hace algún tiempo, con eso de que recordaban que yo bailaba, me pidieron que fuera jurado del concurso inter-reclusorios de coreografías en la Ciudad de México (antes también llamado Distrito Federal). Y acepté. Sentado frente al escenario del Centro Federal de Readaptación Social (CEFERSO), de Santa Martha Acatitla, tras ver convivir diferentes tipos de bailes, de danzas, en las sucesivas presentaciones de los grupos de ocho de los diez centros de reclusión en dicha ciudad, me di cuenta del carácter ritual de cada una de ellas

(TURNER, 1980). La salsa, el merengue, la bachata o el jazz - estilo Beyoncé - como un ritual de cortejo donde se pone en juego la construcción de masculinidades y feminidades. Mientras anotaba los vislumbres, imaginaba el ballet como una danza ritual aristocrática cuyo ideal consistiría en conquistar el control sobre las pulsiones, reflejado en la asimilación de lo "bello" como el ejercicio por alcanzar la perfección, la pureza y la verdad. En la segunda criba y última del concurso, uno de los grupos que venía pujando fuerte se presentó en la final con la danza prehispánica de los concheros, la cual en su adaptación contemporánea trata de recibir y despedir al sol, y se trata de una danza hoy en día popularizada y danzada a diario por múltiples grupos de "danzantes" en las colonias de la ciudad. Mis compañeros del jurado consideraron que esa danza no tenía cabida dentro del show, y que tenían que haber seguido haciendo *brake dance* si querían mantener la intensidad que un show requeriría, así que no ganaron. No cabía en el asombro cuando escuché los motivos de su veredicto, me sorprendió porque se estarían tomando tan en serio el rol convencional de jurado, no sin el ejemplo fecundo de los reiterados shows televisivos de este calado. Legitimamos unas coreografías frente a otras en relación a lo que el jurado consideró que era lo que se tenía que bailar y lo que no cuando a ninguno de nosotros se nos había dado ninguna instrucción precisa más que una planilla en la que teníamos que valorar aspectos generales de la presentación que bien podrían haber aplicado para ballet, danza de los concheros o *high energy*

⁶⁹Howard Becker abre un interrogante que yo llevo hacia la validez de ciertos patrones estéticos como el del Ballet. "¿Quién puede, de hecho, obligar a otros a aceptar sus reglas y cuáles serían las razones de su éxito? Esta es, por supuesto, una cuestión de poder político y económico." (2010, p. 36).

(CANCLINI, 2013). Al parecer, la implicación performativa de cada forma de danzar presentada en las maneras de vivir concretas y atravesadas por construcciones de raza, clase y género, pasó totalmente desapercibida. Me sigue dando la impresión de que se miraba la danza desde fuera de la vida, como si la estética no fuera ética, como si la producción estética, las obras no estuvieran conectadas con las "mentalidades" de nuestra época (MEYERSON, 1995). Un performance de hombres contoneando sus caderas ofreciendo con seguridad la bondad de su falo, mujeres contoneando sus glúteos y moviendo los pechos con el dedo metido en la boca. Y por otra parte, chicos haciendo *brake dance* desafiando las leyes de la gravedad en colectividad y, a su vez, compitiendo, haciendo de su cuerpo sujeto de movimientos casi imposibles, dando otro "mensaje" al público que les admiraba (SCHECHNER, 2003).

En el siguiente apartado, estas reflexiones sobre cómo la danza sería una regulación habilitante con la que puedo experimentar, tanto el marco educacional disciplinario con el cual vamos forjando, ahormando, los hábitos cotidianos como el cuerpo, en el despliegue de técnicas corporales que la maestra, la coreógrafa, un método dancístico y el estilo, requieran. Por esto, de manera tentativa, analizaré las relaciones de poder en dos esferas complementarias: el marco de disciplinamiento y el de las performatividades.

El oficio de bailarín, "habituarse" al cuerpo

En mi proceso de aprendizaje de la técnica del ballet y las secuencias de danza contemporánea,

me fui dando cuenta que parte fundamental de este aprendizaje tenía que ver con el reconocimiento de la convención del cotidiano de la danza contemporánea, es decir, de la familiarización con las convenciones desde la dinámica del entrenamiento, el funcionamiento de la compañía y hasta las propias de la creación coreográfica de la danza (BECKER, 2008). En este sentido, para que la incorporación del cuerpo de la danza se vaya dando, primero tuve que integrarme en la estructura del entrenamiento; en un tiempo de hora y media, se empieza por el calentamiento (10 minutos), después barra al piso (entre 30 y 45 minutos, depende del conocimiento que tengan los alumnos sobre los ejercicios y su técnica), trabajo a través de secuencias (entre 30 y 45 minutos) y estiramientos (10 minutos). La estructura varía en relación al nivel que tengan los aprendices, y a las temáticas específicas de cada clase. Entrado en la estructura puedes ir calibrando el tiempo, ¿qué quiero decir con esto? al comienzo las clases se me hacían eternas, sobre todo en barra al piso, no veía la hora en que se terminara la repetición de la secuencia de ocho ejercicios. A cada rato tenía que parar porque se me subían los gemelos y los músculos del pie; me perdía, trataba de retomar la secuencia fijándome en los compañeros, la mirada clavada siempre en alguna de ellas o en la maestra, distribución de la atención sobre mi cuerpo que fue pasando de ser nula a ir concentrándose cada mes más.

Para formar parte de la dinámica es necesario tener continuidad en el entrenamiento, tener paciencia y tolerancia a la frustración, porque en los inicios por mu-

cho que quieras no danzas, sigues vagas estelas, los rastros del movimiento de las/os compañeras/os entre su reflexión en el espejo y su movimiento pasando o pasado. La mimesis se produce en el ajuste entre lo que imaginas, mental y corporalmente y en lo que te apoyas que los demás hacen. Al intentar reproducir los ejercicios, los movimientos, las secuencias, el cuerpo cotidiano no obedece, mi cuerpo al que quiero llevar hacia el movimiento no va, mi cuerpo el que creía mío, bajo control, hace lo que quiere y termino por desagruparme de la postura del ballet bajando la barbilla, sacando las nalgas, metiendo el pecho, apuntando mal los pies, soltando los abdominales... una u otra o todas a la vez. Continuidad en la que se va constituyendo el proceso de aprendizaje de la técnica dancística a través de prácticas de habituación del cuerpo, de incorporación, que se consolidan con "actos de acoplamiento", según la conocida formulación del concepto de técnica corporal de Marcel Mauss (1971), los cuales aprendemos mediante de la guía de una referencia educativa, un maestro/a, y la imitación de la colectividad que produce y practica la danza, que como en el aprendizaje del boxeo (WACQUANT, 2004/1989), o del piano jazzístico (SUDNOW, 1978), es una práctica que se va incorporando al cuerpo, a través de estos referentes del contexto de la praxis reiterada y englobada en una convención específica.

Fui reconociendo que estaba sumamente acostumbrado a moverme con la cabeza, que priorizaba los movimientos pensados con la mente sobre los "pensados" con el cuerpo (CHRISTLIEB, 1999).

Danzar aglutina una serie más compleja no sólo de técnicas de respiración, postura, preparación y especialización física, hábitos alimenticios, higiénicos sino de vínculo con la afectividad. Desde el inicio van aflorando en el cuerpo, las ampollas en los pies, los calambres en los tendones, los músculos adoloridos, músculos que ni siquiera sabía que tenía, la dureza en el vientre, y recuerdos remotos, sentimientos, sensaciones. Danzar también se trata de salir a la duela a buscar el ritmo, de sentirlo, de formar parte de él, (LEFEVBRE, 2004)⁷⁰ mediante el cuerpo sincronizar el espacio con el tempo de la coreografía, de buscar cómo habitar la *bailarina*. Me di cuenta de que si quería progresar en el aprendizaje tenía que modificar mis hábitos bohemios, cuidar la alimentación, beber menos alcohol, dejar de fumar lo poco que fumaba, aspectos estos que fundamentaban mi forma de vida antes de llegar a la danza ¿Qué fue lo que me hizo ir cediendo terreno a estos otros hábitos? Sentía que la danza me prometía algo, que clase tras clase -cuatro días a la semana- se estaba movilizandome la posibilidad de conocer mi cuerpo, de mediante mi cuerpo decir, dejando de lado las palabras, en un tiempo en el que estas me tenían hastiado, harto de pensar y vivir a través de las gramáticas de mi lengua. Intuía, sentía, pensaba que en la danza podía encontrar un nuevo camino para construir otro estar en la vida, sin palabras, moviendo el cuerpo, escuchándolo, estando con

⁷⁰Para Lefebvre (2004), el ritmo es algo inseparable para entender el tiempo, en particular la repetición. La repetición del "le quotidien", el "everyday", lo mundano, lo repetitivo, lo que pasa todos los días.

él en el silencio de la música y las repeticiones infinitas de los ejercicios de barra al piso. Yo y mi cuerpo yendo hacia otra manera de estar, otra manera de leer la vida. Yo, mi cuerpo, la música, el espacio, el tiempo, el suelo, el aire, sintiendo el espesor del espacio tiempo entre mis piernas, mis dedos, mi torso y mis brazos.

En una clase de danza está muy claro quien dirige, juzga y corrige, el ritmo de la clase, la postura, la ejecución de los ejercicios... quien dirige la atención sobre la capacidad de mimesis de los alumnos. En palabras de Marcel Mauss (1971) "es precisamente esa idea de prestigio de la persona la que hace el acto ordenado, autorizado y probado en relación con la persona imitadora". (p. 340) La maestra/o gestiona tanto el ritmo colectivo, el *tempo* que se divide en tiempos de actividad y tiempos de descanso, como el proceso de disciplinamiento, marca los "estadios", como por ejemplo, si está o no preparado para subirse a las puntas, para hacer ciertos pasajes coreográficos, para realizar ciertas piruetas... ella es quien nos guía en nuestro ir hacia un movimiento, un gesto, que no es "natural" de nuestra cotidianidad.

La maestra/o te agarra el cuerpo, te moldea el cuerpo cuando te alejas del modelo, te mete el culo, te baja los hombros, te mete el estómago, te saca el pecho, te sube la barbilla; el horizonte es vigilar, controlar, guiar, el cuerpo, éste siempre es abstracto, porque aunque haya días que es más sencillo entrar en danza, hay semanas por las que pasas sin pena ni gloria, y días que las cosas salen sin pensarlas. En mi caso, trataba de racionalizar la mecánica de los movimien-

tos, y en muchos casos, cuanto más me concentraba en la secuencia, fragmentándola, menos me salía. En otras ocasiones me iba mejor cerrando los ojos y haciendo el movimiento sin mayor preocupación, la carencia en este caso solía estar en que perdía la postura aunque lograra realizar el movimiento. Cuestión que abre otra veta de problematización en relación a cómo "pensaría" y se "expresaría" un cuerpo, que no nos concierne.

Producir el cuerpo de la danza

El cuerpo es un instrumento, "el cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural", (Mauss, 1971/1950:342) y cómo instrumento hay que domarlo, dirigirlo, especializarlo, someterlo a una disciplina para poder hacer con él la actividad que se quiera. Como sostiene Wacquant en *Entre las cuerdas* (2004/1989), aprender a boxear implicaría modificar tres aspectos: "(1) el esquema corporal, (2) la relación con el propio cuerpo y (3) el uso que hacemos de él habitualmente para interiorizar una serie de disposiciones mentales y físicas". (WACQUANT, 2004, p. 95) La empresa es modificar el cuerpo, hacer del cuerpo un cuerpo de una actividad, incorporar al cuerpo a tal actividad, para lo que se hace de suma importancia llevar un control, una baremo de lo que le falta a mi cuerpo para ser, en nuestro caso, el cuerpo de un bailarín, y cómo aplicarle las correcciones necesarias para que sea un cuerpo apto, un cuerpo dócil a la actividad. Siguiendo a Foucault:

La disciplina normaliza, descompone a los individuos en elementos que son suficientes para percibirlos y modificarlos. La disciplina clasifica los elementos así identificados

en función de objetivos determinados: qué es lo mejor, lo óptimo, para conseguir tal objetivo. La disciplina establece las secuencias o las coordinaciones óptimas: cómo enlazar los gestos unos con otros, fija los procedimientos de adiestramiento progresivo y control permanente y, a partir de ahí define quienes serán ineptos e incapaces y los demás. (FOUCAULT, 2008, p. 65)

La pregunta cuando uno está aprendiendo a ser bailarín de danza contemporánea a partir de entrenamiento en ballet, es ¿cómo hago de mi cuerpo, un cuerpo de la danza? Justamente en *Hermenéutica del sujeto* (2006), cuando Foucault se refiere a la disertación de Demetrio sobre los luchadores y los atletas, muestra un camino. Se trata de hacerse un cuerpo a través de una serie de movimientos, de gestos que es preciso conocer bien, que “sean lo suficientemente familiares para que uno lo tenga siempre a su disposición y pueda recurrir a ellos cuando llegue la ocasión”. (2006, p. 228). La repetición incesante de los movimientos, de los gestos, los grabaría, registraría, haría disponibles, formando, en el sentido que le da Mauss (1971), el repertorio de una técnica corporal del estilo y tipo de danza con la que en su puesta en acción se consiga eficazmente hacer lo que se pretende. En este sentido, no es necesario conocer todos los movimientos que puede un cuerpo, todos sus gestos, sino los que funcionen en la performance instituida en la que participemos. El grado de dificultad para el bailarín consiste tanto en dominar el cuerpo a través de la repetición, como en combinar la técnica con un nivel interpretativo en el que puedas ponerle la carga emocional al movimiento.



Fig. 5 - La bailarina, Miriam González, y el maestro, Diego Campos, ejemplificando cómo se hacia la cargada que nos estaban enseñando. Fotografía: archivo personal de Pablo Hoyos

La repetición continua de los movimientos concretos de la danza, como en el caso del entrenamiento en ballet podría ser ejemplificada con las técnicas de barra vertical o en el piso, en las cuales el cuerpo va obteniendo resultados. Es decir que poder bailar pareciera quedar comprendida en una suerte de operación de normalización, de una literal técnica disciplinante, que pasa por intentar que la gente, los gestos y los actos, se ajusten a ese modelo. El papel fundamental de la repetición que invoca la memoria de la virtualidad. Llevar la repetición a la exactitud, con la violencia que esto conlleva, tratar de ser el modelo, hacer el movimiento como lo trazara un portentoso bailarín frente al espejo⁷¹, como Baryshnikov, por ejemplo. Pensemos, ¿Qué quiere decir portentoso? ¿Cuáles son las cargas de este adjetivo al que todo/a bailarín/a debería aspirar? Un caso cercano es el de la Compañía Nacional de Danza de México, donde en mi opinión la

⁷¹El espejo son mis demás compañeras/os, mi maestra/o, los demás bailarines profesionales. El espejo suele tener un ánimo polar: o qué majestuosa/o me veo o qué mal estoy.

cuestión racial no nos puede pasar desapercibida, ¿Qué le dice el espejo a un bailarín/a cuando sus rasgos parecen indígena o su constitución es más ancha que la del prototípico cuerpo alargado? ¿Qué les dice la institución, para el caso, la Compañía Nacional y el mercado de la danza cuando tocan a su puerta: dedíquense a otra cosa, o a la danza contemporánea o a montar coreografías en espectáculos para un público no especializado? ¿Por qué las/os niñas/os quieren ser bailarinas/es de ballet y no practicar otro tipo de danzas? ¿Cómo serían los flujos de deseo de esta estética dancística? ¿Acaso todavía se puede pensar que el ballet clásico corresponde a una alta cultura y las danzas regionales, populares o de las culturas originarias corresponden a prácticas dancísticas que cualquiera puede realizar?⁷² Por un lado, ha de decirse que la danza contemporánea es una ruptura con la convención, representada por la cultura que rodea a la danza clásica, con su técnica rigurosa y su sistemático adiestramiento, y, por el otro, y, aunque en el danzar en su sentido amplio cabe un variopinto número de danzantes, la convención en una y en otra finalmente no deja de constreñir la creatividad del artista/bailarina/bailarín como de modular, en buena medida, la actividad de críticos, académicos y el público.

⁷²Para ser bailarín de una danza originaria o tradicional también se necesita un grado de especialización. La carrera que ofrece la Escuela Nacional de Danza Folclórica, tradicional o regional, según se le distinga, es de 6 años. Por lo que esta comparación funge como tal en un determinado contexto en el cual se construye relacionadamente la superioridad de la danza clásica sobre las otras danzas.

En otro plano, la performatividad, en su doble cariz de actuación y citacionalidad, de la danza se acopla con ciertas normas culturales de género. O usando un marco de interpretación *à la Butler* con la performatividad y la repetición ritualizada en que se apoya, se estabiliza un cuerpo normalizado bajo la forma de un género que se mantiene en un circuito de sanciones, clasificaciones y premios discursivos. Así, cuando le comenté a diferentes personas ajenas a las prácticas artísticas que estaba aprendiendo a bailar, en algunos casos la respuesta automática fue de "¿Qué quiere decir que eres bailarín?," para luego preguntar más: "¿a bailar qué?!" Ante esto, me recuerdo en ocasiones matizando que aprendo danza contemporánea con cierto entrenamiento de ballet, lo cual es real, pero siento una cierta sazón despectiva en las preguntas, así como una necesidad de justificarme. Sazón despectiva en el orden de "eres muy mayor (29 años) para aprender ballet," "te vas a hacer un *Billy Elio* - no jodas- cómo que aprendes ballet, no te estarás volviendo *maricón*", "estás loco" o "es un buen escenario para ligar porque está lleno de mujeres". Comentarios en los que me daba la sensación de estar cerneándose eso que Ervin Goffman (2006) llama "estigma". En parte, aprender danza me hacía para algunos/as ser "menos hombre", pero ¿qué hombre? El fuerte, insensible, proveedor, galán, etc., y además, me ponía del lado de los que rellenan su tiempo libre de hobbies, porque la danza no podía ser concebida como una profesión "seria", si en definitiva, se trata de bailar. Así que para algunos (viejos) ami-

gos torné en un afeminado ocioso que ya no se enrumbaba tanto.

La normalización que aún se ejerce junto con marcos de disciplinamiento se hace efectiva en la conjunción de diferentes niveles, desde el plano relacional entre pares tanto con la maestra/o y los compañeros a quienes pides ayuda, guía, corrección (¿cómo haces tú para hacer tal cosa? -recuerdo cómo con Sam -otro aprendiz de bailarín- intercambiábamos pareceres para conseguir hacer una pasada hacia atrás sobre el piso), hasta la dinámica rítmica donde los participantes están metidos en el ritmo de la clase, al "*un, dos tres, y...*" de la maestra, y todos empezamos a accionar los cuerpos para entrarlos en danza, para ponerlos a su servicio, y cuando nos perdemos nos agarramos del de los compañeros, sincronizando nuestros movimientos entre sí, así como uniéndonos en una sinergia con los movimientos de los otros.

El espacio dancístico, la performatividad de la danza

Veíamos que aprender a danzar, como danza, porque si no no es danza, es danza-de-aficionados; y pasar por todo lo que hay que pasar -generalmente se le llama: sufrir- para ser bailarín, para decirse bailarín o bailarina, porque si no estudiaste en la Academia de la Danza Mexicana y te dices bailarina, te "crees" bailarina sin serlo. Los bailarines "profesionales", llámese profesional a haber aprendido técnicamente a hacer las cosas bien, preferiblemente habiendo estudiado la carrera en un organismo oficial, haber bailado en una compañía profesional, en teatros de renombre, pasado por escenarios de

diferentes países, de la mano de coreógrafos/as y bailarinas/es destacadas/os, haber recibido un pago por ello, copado páginas de periódicos, ganado menciones y premios. De las estéticas clásicas, se ha pasado a crear a través de propuestas como las de Pina Bausch, y en la actualidad como las de la compañía de Wim Vandenkeybus (Véase en línea). Siguiendo a Howard Becker (1995), en su reflexión sobre la "inercia", nos invita a pensar a partir del ejemplo del jazz, cuáles serían las condiciones sociales que nos hacen bailar como casi todo el mundo baila, bailar una danza que podríamos denominar estándar, dentro de unos parámetros concretos tanto en el abanico estético como en el comercial. Habría desde esta perspectiva, una economía de la estética de las artes, un repertorio limitado de la misma.

Donarse a la danza supone donarse a la "estructura grupal", así como Augé (2007), muestra alrededor de etnologías sobre el fenómeno de la posesión en África, donde los poseídos son incorporados ("montados") por personajes estables dentro del orden de un calendario. Para ser montado habrá que formar parte del grupo de poseídos y ser capaz de identificar las fuerzas posesoras que nos permitirán actuar, poner en acción, al personaje que me habita. La performatividad dancística se produce dentro de la dinámica de una actividad concreta, mediante la cual, donarse a la bailarina te da acceso a un repertorio de movimientos cuya praxis se contextualizaría en el *espacio dancístico o la bailarina*⁷³. El *espa-*

⁷³Haciendo un paralelismo con la noción de "espacio literario", de Maurice Blanchot (1992).

cio dancístico no implica *per se* que en él podamos subvertir las performatividades cotidianas (BUTLER, 1997), porque éstas no están fuera de la *bailarina*, como ésta no vive en el limbo ni en el edén apartada de la sociedad.

He querido mirar en mi experiencia de aprendizaje para reflexionar sobre el carácter ritual performativo de la danza y a la vez su potencial traslocador. Búsqueda que encuentro en los planteamientos de Séneca cuando describe el ritual por el cual los amos liberaban a sus esclavos habiéndoles girar sobre sí mismos, y equiparando la agencia de este giro a la filosofía. “La filosofía hace girar al sujeto sobre sí mismo, para liberarlo” (FOUCAULT, 2006, p. 212). Giro que produce un cambio cualitativo en el yo, en el caso de las personas que pasan de la condición de esclavos a seres libres, es obvio; en el caso de la danza, pensaremos cómo es que ésta pudiera generar, proponer, una “ruptura para el yo”, una “ruptura entorno del yo”, una “ruptura en beneficio del yo”. La contradicción es doble, ya que siguiendo el planteamiento ha de ser una fuerza externa la que me libere (el amo, la filosofía, la danza), y por otro lado, para liberarme he de pasar por el ritual que es capaz, que puede, liberar a todas las personas, ritual que nos llevaría a todos a un mismo estado, como ir de compras nos pudiera hacer felices, como si hubiera una única forma de liberarse. El esclavo podría girar una y mil veces queriendo liberarse, pero sin el gesto del amo este giro se convierte en el girar de la mula en el molino de agua, y por mucho que quisiera no podría hacerse libre, pues depende de la relación con el

amo, así como nosotros dependeríamos de la relación con la danza.

La citacionalidad sobre la que se mueve e impulsa la realización performativa, marcaría los dos aspectos nodales de la noción de diferencia (BUTLER, 1997; 2002). La citacionalidad se encabalga al “cuerpo que importa”, regulado, diferenciado, delimitado, restringido, pero que en ese proceso de repetición que desplazaría y difiere la misma regulación, haciéndola significar algo que de antemano no podría saberse cómo se formalizaría. De tal modo que como agentes producidos por la norma son los mismos que desde la subordinación están en posibilidad de exceder el poder incorporado en sus cuerpos. Esa agencia surgida de una reversión del poder es la que se sigue en una repetición ritualizada (citacional) de resultados imprevisibles que posibilita re-localizar la performatividad desplazando su previsible realización hegemónica, desarmando el poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone, lo que sería inherente al acto performativo ya que éste está sujeto siempre a interpretación, ubicándonos así en la posibilidad de concebir el performance; mi repetir el performativo hegemónico, en la posibilidad y la potencia de la transgresión que tiene efecto en el espacio de la danza y en esa otra danza que es la vida cotidiana.

Referencias

- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera*, San Francisco: Aun Lute, 1987.
- AUGÉ, Marc. *El oficio de antropólogo*. Sentido y libertad, Barcelona: Gedisa, 2007.

- BECKER, Howard S. "The power of inertia", *Qualitative Sociology* v. 18, n. 3, p. 301-309 1995.
- BECKER, Howard S. *Los mundos del arte. Sociología del trabajo artístico*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2008.
- BECKER, Howard S. *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2010
- BLANCHOT, Maurice. *El espacio literario*, Barcelona: Paidós, 1992.
- BRADY, Ivan (ed). *Anthropological poetics*. Savage, MD: Rowman & Littlefield, 1991.
- BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra, 1997.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Buenos Aires: Paidós, 2002/ 1993.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Figuras de lo pensable*, Valencia: Fronesis, 1999.
- CHARMAZ, Kathy. Between positivism and postmodernism: Implications for methods. *Studies in symbolic interaction*, n. 17, p. 43-72, 1995.
- CHARMAZ, Kathy. Grounded theory in the 21st Century. In: N.K. Denzin y Y.S. Lincoln. *The Sage handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, CA: Sage, p. 507-535, 2005.
- COMPañÍA Nacional de Danza de México.
<http://www.companianacionaldedanza.bellasartes.gob.mx/> (último acceso: 23 de marzo de 2015).
- CORTÁZAR, Julio. *El perseguidor*, Barcelona: El Zorro Rojo, 2009.
- DAWSON, Lorne y PRUS, Robert. Postmodernism and linguistic reality versus symbolic interactionism and obdurate reality. *Studies in symbolic interaction*, n. 17, p. 67-99, 1995.
- DENZIN, Norman, K. *Interpretative Ethnography: ethnographic practices for the 21st century*, SAGE, 1997.
- FELÍÚ, Joel. Nuevas formas literarias para las ciencias sociales: el caso de la autoetnografía, *Athenea Digital* n. 12, p. 126-271, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France (1981-1982)*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, Madrid: Akal, 2008.
- CHRISTLIEB, Pablo Fernández. *La afectividad colectiva*, México: Taurus, 1999.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Random House Mondadori, 2013.
- GOFFMAN, Ervin. *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- HAMERA, Judith. *Dancing communities: performance, difference, and connection in the global city*, New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- HARAWAY, Donna. *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de*

- la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1995.
- HOYOS-GONZÁLEZ, Pablo. *Devenir poesía, un estudio del discurso poético desde la noción de dispositivo*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2012. In: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/107889/phg1de1.pdf.txt?sequence=2> (último acceso: 15 de noviembre de 2015).
- LAHIRE, Bernard. *El espíritu sociológico*, Buenos Aires: Manantial, 2006.
- LEFEVBRE, Henri. *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*, New York: Continuum, 2004.
- LOCKE, David. *La ciencia como escritura*, Madrid: Cátedra, 1992.
- MAUSS, Marcel. *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, 1971.
- MEYERSON, Ignace. *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris : Albin Michel, 1995.
- PRATTIS, J, Ian. Dialectics and experience in fieldwork: The poetic dimension. In: J. I. Prattis, (Ed.) *Reflections: the anthropological muse*, American Anthropological Association, p, 266-283, 1995.
- RICHARDSON, Lauren. Nine poems: Marriage and the family, *Journal of contemporary ethnography*, n. 23, p. 3-14, 1994.
- RICHARDSON, Lauren. Writing: A Method of Inquiry, En Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research*, 2nd. ed., London: Sage, p. 923-48, 2000.
- ROSALDO, Renato. *Culture and truth*, Boston: Beacon, 1989.
- SCHECHNER, Richard. *Performance Theory*, New York: Routledge, 2003.
- SUDNOW, David. *Ways of the Hand: A Rewritten Account Cambridge*, MA: The MIT Press, 1978.
- TURNER, Victor, W. *La selva de los símbolos*, Madrid: Siglo XXI, 1980.
- VALERY, Paul, *Degas danza dibujo*, Buenos Aires: Nortedur, 2012.
- VANDENKEYBUS, Wim. *Última vez* (página del proyecto del coreógrafo Wim Vandenkybus) <http://www.ultimavez.com>. (Último acceso 25 de noviembre de 2015).
- WACQUANT, Löic, *Entre las cuerdas, Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- WOLFE, Margery. *A thrice-told tale: Feminism, Postmodernism, and ethnographic responsibility*. Stanford CA: Stanford University Press, 1992.

AGUILUZ-IBARGÜEN, Maya. "Contrastar los medios: Memoria y compasión en el lenguaje de dos paisajes representados de México y Colombia". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 15, n. 43, p. 184-202, abril de 2016. ISSN: 1676-8965.

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Contrastar los medios: Memoria y compasión en el lenguaje de dos paisajes representados de México y Colombia

Contrastar as Mídias: Memória e compaixão na linguagem de duas paisagens representadas de México e Colômbia

Contrasting Media: Memory and Mercy in the Language of Two Represented Landscapes from Mexico and Colombia

Maya Aguiluz-Ibargüen

Introducción¹

En un largo tiempo de exposición a violencias encarnizadas en el México contemporáneo, una imagen de país hecha de muchos trozos y fracturas pasadas, se ha tornado en correlato de los confines poco claros de la política general que a nombre y en razón del Estado lleva consigo el deber de la existencia social, si consideramos que ésta comprende –además de un garante de la vida de su población– un conjunto de prácticas orientadas por un cuerpo genérico constituido por lo vivo, lo muerto y lo no nacido, tres referentes que signan los mundos de existencias más allá de los lindes solamente humanos. Este horizonte de deber político avizorado en la figura de los misterios del poder terrenal en una lectura postcomunidad imaginada del historiador Benedict An-

derson (ANDERSON, 1999) permite situar en principio las dificultades para aproximar un México representado, vaya aquél también soñado por los imaginarios colectivos, y el otro país realmente vivido en experiencias fragmentarias que sustentan los ánimos caldeados y esperanzados de poblaciones inmersas en sus tareas por sobrellevar la vida diaria.

En este texto busco introducir un mecanismo operante en el orden cotidiano de manufacturación de los minúsculos entornos subjetivos que es posible seguir en ciertos registros de imágenes y objetos visuales cuando éstos son susceptibles de ser atendidos y percibidos a partir de su poder cognitivo y el calado emocional de sus lenguajes. Ocuparse de tales medios se asemeja al principio metodológico que Anderson atribuyó al componente de la imaginación para delimitar un constructo ideográfico, cultural como el de la nación que empezó a constituirse en las relaciones sostenidas entre clases y grupos sociales durante el largo ciclo de nacionalismos del siglo XIX en que estaba implicado la expansión del capitalismo de imprenta, la organización de jerarquías y lenguas sobre un horizonte de visibilidad espacial, y

¹Este trabajo forma parte de una investigación más amplia que bajo el título "Los sentidos sociales de la vida y la muerte y las categorías de los estudios del cuerpo (vivos, muertos, espectrales y redivivos)," ha desarrollado entre septiembre de 2013 y septiembre de 2016. Una primera versión de este texto se presentó en el XXXIII Congreso de Latin American Studies Association (LASA), San Juan, Puerto Rico, el 29 de mayo de 2015.

temporal. Pero, con distancias autoevidentes, procura detenerse en la fuerza de la imagen, que es un medio de relacionamiento entre mundos y personas diversas, pero, precisamente, en esta segunda característica de mediación subjetiva el contacto con las imágenes conlleva sensaciones, respuestas valorativas, impresiones y elementos de juicio por parte de sus espectadores con relativa independencia de la duración y frecuencia de ese contacto en las redes y circuitos digitales. Este artículo no estriba en un análisis comunicacional de tales redes sociales ni se ocupa de las relaciones mensurables y concretas del impacto emocional de convivir culturalmente con los hechos violentos y extremos que espacializaron al país reciente, lo cual constituye una actividad de gobernanza al estudiar y medir, por ejemplo, el impacto de la « inseguridad », tal como oficialmente se refirió el discurso público y técnico a la violencia durante el periodo comprendido aproximadamente entre el año 2000 al pasado 2015, eje temporal sobre el cual se mueve el presente trabajo cuyo objetivo, en cambio, se resume en atender los lenguajes de dos obras artísticas que hablan valiéndose del relato visual, de la metáfora y de sus rasgo indicial con la situación o el mundo circundante al que alude, nombra o representa.

En un distinto orden de aparición en adelante me ocupo de un « *booktrailer* » homónimo de la novela *Música para perros* que publicó en el año 2013 el escritor y periodista mexicano, Alejandro Paéz Varela (Ciudad Juárez, 1968). Como obra audiovisual, sostenida sobre un guión recreado en un despliegue narrativo de figuras y formas bicolors que se movilizan en un fondo de destellantes efectos sonoros, este *booktrailer* de Alejandro Magallanes (Ciudad de México, 1971), un conocido diseñador e ilustrador de la misma gene-

ración de Paéz Varela, salta a la escena de este artículo en su calidad de una imagen inmemorial de esas historias lejanas de ciudades sitiadas por calamidades y variopintas formas del mal, en México, lugares que evocan el recuerdo inmediato de esos cuerpos espectrales que no vienen del pasado ni se proyectan en futuros aterradores sino que habitan los mundos y experiencias del presente social. En una conversación sin previa preparación un académico mexicanoestadounidense me decía hace unos meses que en un universo de relatos con aires de familia las fincas y casas de campo de viejas y asentados apellidos de sectores medios del norte formaban parte de las abandonados corredores que atraviesan parte de los estados de Nuevo León, Chihuahua y Tamaulipas. Hace dos semanas la historia de las voces y sollozos de jóvenes desaparecidas entre los poblados fronterizos de las riveras del Río Bravo en el valle de Juárez no pueden enmarcar fantasmalmente lo que ya ha quedado grabado en el desierto (esas ondas sonoras que nunca se extinguen para confundirse con sonidos inmemoriales). Ver y repetir una historia escrita a través de su producto derivado, ese video de cuatro secuencias que duran sólo 3 ó 4 minutos, resulta casi un testimonio paradójico de la novela *Música para perros*, el video no da cuenta cabal de esa narrativa escrita pero, quizá, cimbra las emociones más inmediatas de sus veedoras/es. Ahí, justamente en este momento descansa una de las líneas hipotéticas de estas páginas acerca de la fuerza compasiva de semejante relato visual.

El segundo registro de imágenes provino de un provocador artículo del antropólogo Michel Taussig publicado al comenzar la década 2000, en una prestigiada revista académica *Critical Inquiry* (TAUSSIG, 2003) y en donde aparecía una entreverada genealogía del

título de su ensayo “El lenguaje de las flores” remontando a la escena del frente común de la sociología, la antropología simbólica y el surrealismo animado por el grupo de Georges Bataille, Roger Callois, Carl Einstein, entre otros, asiduos a la revista *Documents* (1929-1930) y posteriormente la no menos famosa *Acéphale*, publicada en 1936. En aquel artículo Taussig acompañaba la iconografía compañero del texto de Taussig pertenecía a la obra de Juan Manuel Echavarría (Medellín, 1947), un artista colombiano que en 1997 había conmovido al público dentro y fuera de su país con la exposición de integrada por poco más de tres decenas de imágenes tomadas a un grupo de cuerpos híbridos, creados también por el artista a partir de restos de osamentas humanas con los que logró la aparición de flores vertebradas, que evocaban la confusión entre lo humano y lo vegetal que amalgama el paso del tiempo al ras de la tierra, o debajo de su superficie. Conocida como *Corte de Florero* la obra Echavarría² empleó el nombre de la no menos famosa taxonomía las técnicas postmortem sistematizada por la investigación de la antropóloga María Victoria Uribe (1990) en la región colombiana donde prevaleció la aplicación de estas técnicas por parte de los mismos victimarios sobre los cadáveres de sus victimados durante los años de “La violencia” (1948 – 1964) o violencia clásica. Las enigmáticas flores que ilustraban el texto de la revista no simulaban un vínculo histórico entre las expediciones científicas, los dibujos y grabados de artistas del rico mundo vegetal y los nombres en latín a pie de imagen que servían a la taxonomía botánica. Los latinajos que nombran cada ejem-

plar de la serie vegetal-humana de Echavarría hacían referencia a denominaciones de criaturas grotescos como: *Dionaea Viscosa*, *Passiflora Foetida*, *Orquis Mordax*, *Maxillaria Vorax*, *Radix Insatiabilis*, *Drácula Nosferatu* (HENAO, 2013: en línea) que surgieron del sustrato de una violencia encarnizada donde las naturalezas metaforizan la fuerza del desmembramiento del cuerpo social en su conjunto.

Con avezadas técnicas del montaje usadas por el biólogo Karl Blossfeldt para descomponer o recomponer visualmente especies de flores sólo visibles en su estructura y detalle mediante “la amplificación fotográfica de lo vegetal” que el sabio alemán dio a conocer en 1928 en su libro “Formas originarias del arte” (*Urformen der Kunst*) con la colección de ciento veinte fotos de plantas colocadas en un primer plano (DIDI-HUBERMAN, 2009, p. 195 y 196). Ese trabajo técnico y científico había concitado la reflexión de Walter Benjamin poniéndolo de manifiesto en un ensayo en ese mismo año, “La novedad de las flores” (1928), y poco después, centró un escrito de George Bataille: “El lenguaje de las flores” (1929), originalmente aparecido en la revista *Documents*, que reunió en un frente común el movimiento fundacional de la sociología francesa, la antropología simbólica y el influjo político y estético del surrealismo, en la corta existencia de la publicación periódica (DIDI-HUBERMAN, 2009, p. 199 y 203) convocaban la percepción no habitual dado el efecto amplificador del dispositivo y la consecuente presentación de las figuras florales enormes y desproporcionadas. En Echavarría la serie de raras especies y subespecies híbridas sustituye una reconstrucción de lo acontecido pero, sin duda, remite a los acontecimientos que desmantelaron sus lugares rompiendo los criterios y referentes

²*Corte de Florero / Flower Cut Vase*, es una serie de 33 fotografías de 1997, que ha sido instalada en varias exposiciones internacionales y nacionales (ECHAVARRÍA, 1997/2007).

que les identificaban ; por el contrario, son hibridaciones hechas cuerpo las que aparecen en la forma de un objeto visualizable mucho después de los eventos. Pero si las obras son los objetos reescenificadores del pasado, el estado de los cuerpos sociales (las vidas colectivas) no pueden contar con una imagen sin que los registros y soportes empleados actúen como mediaciones. Sin estos medios una memoria de lo ocurrido no tendría el efecto de cimbrar otros cuerpos ni alertar otras conciencias tampoco podrían reponer de materialidad a un momento de verdad que sino sería sólo y siempre un mero impulso de la voluntad.

Ambas obras debaten su propiedad expresiva sobre su soporte visual que les permite presentarse con un mayor o menor contenido textual, con un juego de referencias cruzadas que se entretrejen de manera gruesa, o, finalmente, con sus respectivas externalidades y entornos. No obstante, el interés que las dos revisten estriba en las complementariedades y tensiones que entre la dimensión discursiva del espacio político y el campo más difuso del pensar/hacer con las emociones y afectos que vienen adosadas en los lenguajes de las imágenes en cuestión. Una pretensión central en adelante será ceder lugar a un entendi-miento del valor contenido en las formas de aparición de los objetos de la creatividad social que aquí nos ocupan ; se trataría de una valoración respecto del mundo circundante del objeto y su potencial espectador que para el segundo surge en y durante un trance emotivo propiciador específicamente de compasión. Para llegar a este punto primero se define el antes citado poder cognitivo de la imagen al tomar partido por la formulación antropológica que sitúa al ser humano como *el lugar de las imágenes*. En un siguiente apartado relativo a los *lenguajes secretos en Méxi-*

co y Colombia se pone de relieve un sentido de lenguaje que se despliega en los anteriormente mencionados registros de imágenes, objetos de este artículo, por un lado, la serie de fotografías de osarios florales de *Cortes de florero* (ECHAVARRIA, 1997/2007), y por otro, el booktrailer di- por Alejandro Magallanes para lanzar *Música para Perros* (2013), de Alejandro Páez Varela. La secrecía alude a un dispositivo guardado por lenguajes tectónicos que aparece señalando tanto el acontecer del mundo que no es del todo controlable como los infortunios que padecen seres en su existencia social. Son lenguajes de la similitud y el parecido que pueden trocar en ejercicios de la existencia fundados en la compasión, como juicio valorativo del mundo circuntante (NUSSBAUM, 2008, p. 354-355). Enseguida en un tercer apartado se abre un intervalo para la reflexión sobre *el prójimo animal*, específicamente recordando la animalidad que regresa en la fábula animada para seguir la novela Páez Varela y que figuran como entidades sin capacidad de articular un decir, que aluda a un reflexivo juego de vínculos yo-tú-nosotros (DERRIDA, 2008, p. 10); en su lugar el *booktrailer* ilumina desde el fondo narrativo ese tipo de operativos de roturación mediante los que cada existencia sobrevive en su mundo inmediato y circundante. Concluye este artículo con una suerte de retorno a *lenguajes de la existencia*, esta vez a aquel que ha echado raíces en los ejercicios de la existencia, y que trayendo a cuenta al personaje de una joven mujer para marcar en la aparición fugaz de una falta afectiva en esa estropeada y breve vida real que al final se trata de una ausencia entre las criaturas de compasión que comparten el mismo mundo.

1. El lugar de las imágenes.

La propensión a verse en imagen, y ver sus relaciones imaginalmente, hace de los seres humanos un « lugar de imágenes » (BELTING, 2007, p. 14) no sólo por un motivo antropocéntrico (o sea, ese reconocimiento exclusivo y excluyente que sitúa al humano como creador de significados simbólicos) sino también porque la interrogación « ¿qué es una imagen ? » conlleva a preguntar, inclusive de manera implícita, por el *medio* por el cual una imagen se coloca como tal y el medio que la convirtió en imagen (2007, p. 15) Esta condición medial de la gestación de visualidad contemporánea planteada, al mismo tiempo, desde un punto de vista de la antropología de la imagen por Hans Belting, entre otros, sirvió de impulso a una crítica elemental de la imagen del México contemporáneo que dejando en suspenso cuestiones relativas a una idea de la nación/país imaginario e imaginado se aproximara a una condición de época, a saber : esa exuberante circulación de imágenes técnicas disponibles que representaron la violencia extrema con detalle en el acontecimiento de sangre, las formas de matar y las prácticas de eliminación de víctimas elegidas o colaterales conformando tanto una memoria visual como un complejo asidero del « conocimiento envenenado » constituido por la imagen de muerte que atraviesa y confunde las prácticas y saberes respecto de asuntos como la constitución de las relaciones Estado-márgenes paralegales con la gobernanza en sus diferentes niveles (nacional, estatal y municipal) ; la ambivalente actividad de la ciudadanía con el desdibujamiento de los derechos humanos ; las lógicas de los biopoderes y la instalación de ambientes y atmósferas de riesgos incontrolables con un sostenido discurso público vaciado de los eventos de desinstitucionalización e impunidad a

los que habría de remitir. De este horizonte se desprende la inminente necesidad de dar cabida a un conjunto de lenguajes, cuya fuerza explicativa proviene de su capacidad de comprender los rasgos salientes de la existencia social mexicana. Se trata de lenguajes hechos de minúsculos indicios, de significados aún poco articulados dentro narrativas bien organizadas ; de formulas expresivas inscriptas en soportes y registros, es decir, enunciaciones sobre acontecimientos de mundos inmediatos y circundantes que dependen de la intervención de medios para aparecer en la superficie de la sociedad que es vista, leída, percibida, y sentida. Cuando ha tocado hablar de asuntos dolorosos, traumáticos e inimaginables, la palabra se empobrece, no alcanza, mejor calla y de esta actitud silente que reconoció la propia dificultad de articulación del habla, surge un giro de los lenguajes, incluso los técnicos, para incorporar una lengua « lagunaria » que habla justo cuando ya empezó su desaparición (CANGI, 2011, p. 166) para entonces ocupar (se) los rastros de los pasados, no tanto por evocar vividamente lo vivido como por con una voz fijada en algún cuerpo o en sus restos. En un juego de espejos entre la bóveda celeste y la superficie terrestre, el argentino Adrián Cangi localiza en " Nostalgia de la luz," el documental del 2010, realizado por el chileno Patricio Guzmán sobre memoria y olvido en Chile, el poderoso resonar de voces de las mujeres al pisar la arena del Atacama, recobrar pedacitos de hueso (CANGI, 2011, p. 164) y trazar la ruta de una evacuación repetida no se sabe cuántas veces : los muertos que por años fueron transportados de varios sitios del país hasta ser lanzados al mar o al desierto que, sin embargo, nada borra. Cabría responder por el lenguaje de ese medio visual que documenta la desaparición forzada en su tenaz

metodología mientras cada minúscula pieza hallada es una suerte de grito sordo que no cesará en ningún mañana.

Los sistemas de signos, los lenguajes y sus media, no corresponden a discursos proferidos sin ambajes. Un astrónomo ante su telescopio mira los nacimientos y la muerte de las estrellas ; las que andan sobre aquel desierto encuentran una corporeidad, muerta, solamente restituida como parte de una vida colectivamediante la memoria, por eso dice Cangi: las voces de esas mujeres chilenas « señalan aquello que bordea el fantasma » pues en su insistencia de reconocer los huesos, restauran en un acto ético la identidad social (CANGI, 2011, p. 165) que fue resquebrajada por causas y fuerzas que insistieron guardarse en un secreto enterrado en el pasado.

Al dejar signado el efecto predador de la violencia extrema quedan pocas coordenadas para evaluar el estado del cuerpo social. No obstante la lectura que hizo girar Achile Mbembe desde el eje de las biopolíticas hacia la gestión de lo muerto y la regulación de las formas de morir, que comprende e incluyen las formulaciones que limitaron dentro del grupo humano la acción de matar sustentada por los tabúes originarios. Lo que planteó Mbembe en su trabajo *On Poscoloniality* (2001) corresponde a este giro para pensar la historia del presente social que se debate en el terreno de las existencias volviendo así a postular la vida como el sustrato básico de la experiencia social. Y si vida, en su enunciación biológica elemental consiste en una resistencia a la muerte que ya no cifra sin más un límite absoluto de la vida que al franquearse señala el final de la misma, tal como consideró el hecho de muerte la mirada médica hace más de doscientos años (FOUCAULT, 1980/1963, p. 200) En su enunciación moderna, a partir de Xavier Maria Bi-

chat, la muerte es "múltiple " y "dispersa en el tiempo" (1980 /1963, p. 204) y aparece en la línea vertical que une y desune, cortando, signos y síntomas de las dolencias y enfermedades del cuerpo viviente tornando el morir en un curso de gradaciones y en momentos en que la vida y la muerte logran sus arreglos y mutuos traspasos. Siguiendo esta pauta Giorgio Agamben (2006/2002) trasladó esa estructura de sucesiones de muertes en un solo viviente al plano de la investidura legal de la muerte, que supera aquel límite cuando la medicalización interviene un cuerpo postergando el último aliento o el último signo de subjetividad al acontecer la muerte cerebral. E inclusive, cuando postergar significa prácticamente mantener un sujeto en estado vegetativo.

De esa matriz clásica de las "interacciones entre la vida y la muerte" (AGUILUZ, 2015) se desgrana no sólo un variopinto horizonte de las formas de morir que atraviesa, y, a veces encara, un organismo vivo y complejo. También se inscribe en la disposición que guardan las prácticas materiales, las fabulaciones y relatos ficcionales, pero también las afecciones y los credos más comunes y ordinarios, asentados en la imaginación y el sentido común; una tensión dialéctica entre las formas muertas y vivas que inquietaron a historiadores de la emergencia moderna de la experiencia visual: momento en que una imagen figura dentro de una "encrucijada sensible" de la crisis del tiempo que la convierte en su síntoma (DIDI-HUBERMAN, 2011/2000, p. 296). En su amplitud y variedad estos "lenguajes de la vida" confieren en las sociedades contemporáneas "su marca, su excentricidad, su vocabulario" (MBEMBE, 2001, p. 15): más que devenir en prácticas sociales pues insinúan una elemental estructura, los lenguajes son imbricaciones de experiencias con afec-

tos que comienzan por anudar cosas más o menos familiares, más o menos extrañas, como toda clase de objetos y artefactos, con las maneras en que los humanos y vivientes viven, y con los modos en que tales vidas confrontan sus formas de muerte. (MBEMBE, 2001, p. 15)

Más que sistemas lingüísticos, estos lenguajes detentan una fuerza expresiva con relativa independencia a los referentes que nombra y califica pues comunican desde el exceso mismo de sus signos y síntomas dando lugar a un léxico diferencial en las ocasiones de su presentación: la imagen puede quedar suspendida en cuanto representación y deslizarse desde condición de objeto visual hacia el de instancia poética, quinestésica, gustativa. Por su forma y traza, las imágenes están en posibilidad de producir una experiencia consensual desde los muchos sentidos que alberga - y de los que dispone- el cuerpo, y a este encuentro sensible es capaz de determinar una relación cualitativamente distinta con el mundo. Es a este componente epistémico el que aparece en los debates relativos a la ontología de la imagen cuando parte de su decir no lingüístico cuando una imagen se muestra en una mismidad no-dicha, o dicha bajo otra modalidad pero que no es una mismidad índice de la identificación o de la significación (NANCY, 2002, p. 16). Así, el célebre cuadro de Magritte: « esto no es una pipa » que se juega entre la imagen del objeto pipa y la leyenda que da nombre a la pintura para tensar el problema de la representación, aunque la contrariedad también consista en la facultad mimética de la imagen que « dice (muda): soy esa cosa » (NANCY, 2002, p. 16).

2. Lenguajes secretos en México y Colombia.

Aún solemos insinuar que la devastación de la violencia extrema procede de ámbitos vaciados de contenidos humanos a causa de la instrumentación de las relaciones sociales o, todavía más, del predominio de la ley del soberano, del patriarca, el gran Otro, sobre el lugar social. Frente a un proceso de constante dislocación del significante México, que anteriormente cobraba sentidos en paisajes trazados con el sabor y color local, y que han sido ocupados por huellas de sangre, casquillos de balas y cadáveres, quiero ocuparme de representaciones visuales de la muerte que logrando capturar "lo dicho" en la puesta en discurso de la violencia extrema, puesto que se trata de imágenes que al ser vistas llegan a ocupar el campo visual en que aparecen y, sin embargo, siendo cautivas del instante de la muerte, no debilitan su capacidad de generar significados simbólicos incluso dependiendo de contextos sociales depositarios de devastación.

Cabe hacer una advertencia de carácter metodológica. Siguiendo una sugerencia de un hacer-situado con el que la antropología crítica ha participado en la producción de conocimiento, enseguida se delimita la manera en que son vistas y analizadas las obras de Juan Manuel Echavarría, en especial la creación de flores híbridas y sus imágenes fotográficas, así como el audiovisual animado que adelanta y resume la novela de Alejandro Páez Varela. Se trata, en primer lugar, de objetos que se desplazan desde sus contextos de producción material y artístico y de sus significancias humanocéntricas para abrir un nuevo intervalo de sentido dominado con el lenguaje de mundos suspendidos o extintos por la ley de la violencia, como concluía Taussig al desvelar el misterio de la serie de flores muertas del artista

colombiano: el misterio de la imagen se resolvió al responder cómo lo poderoso se convierte en derecho (TAUSSIG, 2003 : 131) haciendo posible hablar de esto mediante el lenguaje de figuras humanizadas sólo a partir de la evidencia física de la desaparición de lo humano.

En segundo lugar, tanto la historia que cuenta ese objeto de la cultura visual que es el *booktrailer* de Alejandro Magallanes para *Música para perros* (2013) rescatando la figura de un joven de Juárez cuya falta de futuro se dirime sobre suelo de una ciudad habitado por la fauna de un bestiario local, y, aunque el relato transcurre el tiempo del lugar parece detenido o limitado en extremo al juego bivalente del rojo del lugar y un negro sin luz, las dos intensidades que pintan los personajes, las cosas y el telón de fondo que cobra forma en el video de esas láminas sobre las cuales aparecen y se deshacen las rotundas palabras que sostienen la historia (Véase Figs. 2 y 4).

Bajo el sello de la editorial Alfaguara, la novela *Música para perros* (2013) cierra una triología narrativa del escritor de Ciudad Juárez, conformada por *Corazón de Kaláshnikov* (Planeta, 2009), y *El reino de las moscas* (2010) también publicada por editorial Alfaguara, pero es entre ellas la primera que es trasladada a una género audiovisual que resume y acorta la narrativa más larga al formato condensado a manera de un cuento breve que se juega en la secuencia de su animación. Un *booktrailer* alimenta un expansivo circuito audiovisual con públicos que ven y después leen, o que gustan de ver videos al igual que disfrutan de una lectura de escritos que cuenten historias entremezclando antiguos géneros literarios con los recursos de la crónica, situación que de cualquier manera alientan las industrias culturales de las ediciones. Cabe

reparar en los principios que cuadran a las imágenes dentro de sus modos de producción, pero también resulta central detenerse en el proceso del surgimiento de la imagen que depende de los aparatos y técnicas que han intervenido para obtenerla como insiste Belting en su antropología de la imagen: importa ubicar el medio por y a través del cual una imagen se coloca como tal y el medio que la convirtió en imagen (BELTING, 2007, p. 14 y 15). *Música para perros* es una síntesis argumental de un escrito mayor que ha sido traducido a una nueva condición objetiva (y objetual) desvaneciéndose los trazos y matices de la ciudad fronteriza anclada en el desierto fronterizo del estado de Chihuahua del México contemporáneo y favoreciendo la aparición del juego de símbolos y poderes animalizados en una imaginería en la que sobresalen una pareja de jóvenes enamorados y los perros que figuran menos como animales domésticos que como los capaces de oír el sonido producido por un instrumento musical de viento.

Para centrar la atención en la batería de treinta y tres fotografías de flores que reunió la obra Echavarría cuyos referentes son las vertebraciones de flores pertenecientes a una imaginería de la descomposición y recomposición del mundo de la naturaleza con las naturaleza de un mundo social. Sus fotos remiten a una particular región del país sudamericano que testificó una atroz secuencia de masacres, que contaron alrededor de 250 acaecidas la región conocida como el Tolima, entre 1948 y 1964, el tiempo que en Colombia se dio en a esta espiral como “La violencia”, para después se reconociera como “la violencia clásica”, dadas las posteriores emergencias y escaladas de violencia intestina con la presencia de sujetos de la guerra con diferentes perfiles, precedencias y metodologías del mal (pa-

ramilitares, guerrillas y cárteles, además de víctimas civiles, desplazadas, desaparecidas) Ambas obras tratan con imágenes aun cuando no materializan la creatividad de Sáenz Varela ni la versatilidad visual de Echavarría que incluyen sus intervenciones sobre el lecho del río de la memoria solamente sino que toman posesión del cuerpo vulnerable bajo las condiciones de destructibilidad de la guerra. Echavarría visita las clasificaciones del cuerpo producidas por victimarios a base de la desorganización visual de los cadáveres para "que la gente que llegaba a la escena (del crimen) se aterrorizara". La antropóloga María Victoria Uribe había reeditado en 1990, su libro clásico *Matar, Rematar y Contramatar* (URIBE, 1990), que guardan un registro en once de sus páginas sobre los procedimientos que los campesinos de la región emplearon para invertir las relaciones arriba-abajo, adentro- afuera: poniendo en el orificio en el vientre de una decapitada, su propia cabeza que era de arriba, la lengua que es de adentro se sacaba para quedar exhibida como una corbata. (URIBE y VIDAL GARCES, 2012: en línea).

Los cuerpos informes de la violencia *postmortem* entronizaron con ese entendimiento que los discursos especializados entendían por aquel entonces como "‘animalización’ de la víctima" en el supuesto de un imaginario que concibe algo tan horrible como la mutilación y recomposición de cadáveres sólo a través de la escala descendiente de lo viviente en la cual -con distingo a lo que hoy ya no podríamos afirmar-, los animales no corresponden a una subhumanidad sino a "una constante animal" que resulta de la relación fuertísima del campesino con su ambiente y los mundos de las especies que redundan en la percepción y administración de la realidad desde la pauta de su relación

absorta con el medio. Sigo la explicación de la misma antropóloga:

"[Cuando] me puse a estudiar cómo los campesinos clasificaban su propio cuerpo y cómo lo nombraban (según expresiones tales como): el tuste, el guargüero, el guacharaco, el buche, las chocozuelas. (Todos) Nombres procedentes de animales domésticos para consumir: vacas, cerdos, gallinas. Y es allí donde hice el puente: campesinos analfabetas cuyos animales entraban y salían de las casas, estableciendo una familiaridad muy fuerte con unos dueños, que sabían cómo matarlos: degollándolos, torciéndoles el pescuezo, etc." (URIBE y VIDAL GARCES, 2012: en línea).

Pero las formas de matar a los animales responden a una creación de imágenes en el lugar del cuerpo. Una acción tal, como la mayor parte de las acciones humanas, no se encuentra distanciada de los movimientos e inflexiones corporales suficientes para atinar a asestar un golpe mortal con la reducción del sufrimiento del animal doméstico que ha formado parte de la economía doméstica.

Los victimarios que estudió Uribe en la década de 1950 habían aprendido a odiar a sus enemigos pasando de matar animal al matar humanos que han perdido o nunca poseyeron las propiedades de congéneres, y en cambio la amplificación de la radio en la época, logró colocar las voces y consignas de los jefes políticos (colombianos) atizando la violencia con discursos incendiarios contra los otros, y eso iba tejiendo una polarización irremediable " (URIBE y VIDAL GARCÉS, 2012: en línea)

Visto así la estructura replicante del "poder hacer morir" que se instala como forma de subjetividad en los contextos de violentización solo serían mediados por las lógicas discursivas, por un lado, y las formas de experimentar dependiente de normativas ideológicas y culturales, y de procesos modernos de cosificación (esa falla estructural) en

percibir a los otros como diferentes con igual dignidad.

Pero al ser productores de sus propias imágenes y quedar a merced de ellas, como suele suceder en la fase del espejo (en Lacan) cuando una se ve en la imagen del otro. Los sujetos de la violencia asesina pueden verse en las imágenes que crean sobre los cuerpos (matar animales, matar otros se resuelve en ese mecanismo elemental de identificación).

Para el artista de Medellín las imágenes incluso las más perturbadoras remiten a un poder visual que de acuerdo con la antropología de Belting, a la cual se aludió en la introducción, sitúa al ser humano en el lugar de imágenes. Consecuentemente deteniéndonos en la obra de Echavarría *Cortes de florero* (1997/2007), cabe preguntar la memoria de esa práctica sobre los muertos que no obstante registrados por la etnografía de Uribe, parecen haber quedado en el olvido pues "este corte, del que se conoce por testimonios orales, es quizá producto de la imaginación, es decir, imagen producida a partir de la experiencia de haber visto o escuchado acerca de los cuerpos reorganizados" (GUERRERO, 2010: en línea). Sin embargo concediendo que la parte de olvido y silencio comporta un mecanismo de la memoria traumática, resulta que hay una economía de signos visuales de la violencia extrema, la figura un cuerpo entreverado y desmembrado con "los brazos y las piernas convertidos en ramas y los pies y manos, en flores, mientras que el torso (al ser vaciado el tronco) sería el florero que los contendría." (GUERRERO, 2010: en línea) reaparecen bajo la forma de cuerpos incrustados en los tambos entre desechos con los pies haciendo las veces de unas

flores. (Véase DIÉGUEZ, 2013, p. 157)³

Hay más allá de la provocadora y multicitada serie de imágenes de Echavarría una remisión directa a lo que hemos venido mencionando como ambientes o mundos circundantes, mismos que aparecen como un capital de la memoria y, en nuestra perspectiva, un medio-ambiente fundido al acontecimiento pasado y a la posibilidad de habla y enunciación de los lenguajes vicarios de los ejercicios de la existencia (varios de ellos, por venir). De estos medios ambientes, Echavarría invita a un nuevo modo de espejeo subjetivo con corporeidades otras, para un caso, con el cuerpo fluvial de un río (el Magdalena) convertido en flujo de memoria⁴ cuando el artista registra en un video de 15 minutos, las voces y rostros de sobrevivientes en otro de sus trabajos: *Bocas de ceniza / Mouths of Ash* (2005). Ésta es también una narración silente cuando aparecen los cuerpos de animales sobre las riveras del Río Magdalena como permitiendo a esa animalidad emerger en su calidad de testigo de los muertos sin nombre, apenas algunos sólo restos que navegaron en ese río hasta que lograron una sepultura en manos de los campesinos y la gente del lugar (Fig. 1) Sobre esos cadáveres o sus restos pesaba la doble marca de carecer de identidad y nombre (a los cua-

³La investigadora Ileana Diéguez reprodujo una fotografía no menos emblemática de una mujer entabada, tomada por el fotoperiodista Marco Antonio Cruz, en Ciudad Juárez y publicada originalmente en el semanario *Proceso*, en junio de 2011.

⁴Véase el texto que la antropóloga María Victoria Uribe publicó en 2005 para acompañar la exposición *Mouths of Ash/ Bocas de ceniza*, de Echavarría en el North Dakota Museum of Art, que cito al final en el apartado de fuentes y referencias.

les se signa como « los NN », no nombrados; en inglés *No names*) a lo que se agregó su condición de insepultos⁵. Y en un gesto compasivo fueron las poblaciones de Puerto Berrío de la ladera del río, y las circunvecinas, quienes dieron nombre y lugar a esos muertos mediante el renombramiento de nichos y tumbas en su cementario, sobre las cuales se inscribieron palabras como « escogido », añadiendo además un apellido al muerto y transformando cada sepultura simbólica en un lugar para el ruego de los vivos (DIEGUEZ, 2013: 165) para aliviar la pesadez de su mundo, que, con la firmeza de la creencia colectiva está en cada NN conceder en reciprocidad por los cuidados recibidos.

Ese pueblo de testigos y de dignos sepultureros sigue alimentando el imaginario de la condolecencia en Echavarría al poder ver la hondura de un testimonio de lo acontecido grabado en la corporeidad animal que testifica también por el testigo.

3. El prójimo animal

Por la brevedad y direccionalidad de las notas y columnas, y el dinamismo de su público ávido a la reacción desde sus dispositivos personales, los blogs y cuentas de facebook de periodistas, pero principalmente, las cobertu-

ras de noticias y acontecimientos que ofrecen los diarios digitales mexicanos, tanto los que se subieron a las plataformas de la red, como los que surgieron en el formato virtual, suman a la celeridad de la violencia instalada en el país la intensificación de las acciones viralizadas que vuelven a la opinión pública en un poder luminicente medido por el número de consultas de usuarios, sus respuestas mediante los « emoticones » de facebook, y los espacios de comentarios de cada plataforma digital.



Figura 1 - ©Juan Manuel Echavarría. 2013. De la serie Silencios. Testigo la esperanza. 40x60in (101x152cm). Digital C-Print. Disponible en: http://www.jmechavarría.com/gallery_lostestigos.html

Desde septiembre de 2013 dar cuenta del México contemporánea se transformó en un objeto sensible que podría cobrar forma en una *imagen-de-país*, desde mi punto de vista, ésta podría adquirir volumen y peso, y dimensionalidades, conforme agregará alguno de ellos a la información provista por las noticias y notas diarias de los medios digitales. Dentro del círculo de lectores/as de las columnas breves de periodistas y escritoras/es del diario [Sinembargo.mx](http://sinembargo.mx), un referente mediático de sesgo crítico que ofrece un abanico de personalidades de las letras y las culturas mexicanas, es factible perfilar una generación que nació y ha vivido su adolescencia en el ciclo de reformas políticas en el país, emprendidas en 1976, que concluyeron con una supuesta cifra del giro democrático en el país: la alternancia del gobierno en el 2000 cuando el Partido Revolucionario Institucional, PRI (gobernante por setenta años) cedió la investidura presidencial a un

⁵El documental *Réquiem NN* (accesible en línea) registra las tumbas del cementerio de Puerto Berrío, donde Echavarría ha trabajado desde 2006. En 2013 publicó material videograbado en este trabajo del cual se destaca el medio geográfico, el Río Magdalena, como ambiente sobre el cual se compone una vida signada por la memoria y los rituales de duelo que unen a las comunidades con su entorno. Puerto Berrío entonces ha pasado a constituir un lugar de la imagen porque la gente recuerda a las personas no identificadas a través de la práctica del renombramiento de un NN con el apellido de de familias que se harán cargo en adelante del rito del duelo (Véase, DIEGUEZ, 2013: 165 y ss). Pero en cada recuerdo emerge la última imagen sea de una tumba o del testigo.

hombre de extracción empresarial y regional, apoyado por el conservador Partido de Acción Nacional, PAN, para gobernar bajo estas nuevas siglas hasta el año 2012. Aunque lo anterior es un mero contexto de la gobernanza política, sirva de corolario para indicar el lapso en que la institucionalización de la forma democrática devinó en relativo poco tiempo en un marco de acción política representativa de la que se narra menos cada día porque se conoce más del suceso diario discurre en los territorios "donde la gracia y el perdón intentan florecer en las marcas de la supervivencia" (PÁEZ VARELA, 2013: en línea). Entre una larga lista de cronistas mexicanos, Alejandro Páez Varela prefiere el relato que un hombre de medio siglo puede enunciar recordando los mundos vividos (él "... recuerda mucho") donde convivían encantadores de perros, narcotraficantes, una fauna que albergaba otrora un zoológico en una realidad fantasmagórica "casi rulfiana." (PÁEZ VARELA, 2013: en línea)

Como prolongación de su novela, y, con seguridad, en extensión a la eficacia de una memoria de la cual Páez Varela se declara replicante remitiendo tal vez a los cambios y coordenadas simbólicas y políticas del México reciente, el *book trailer* producido casi a la par de la edición de *Música para perros*, dispone de la atención y expectación de sus potenciales públicos al dosificar su aparición en una secuencia de cuatro fragmentos audiovisuales. Descargables desde la plataforma de *YouTube* la serie introduce la pequeña historia cruzada de un joven sicario, que aprendió a usar la flauta para encantar perros; y una anciana, que cría a este joven (véanse MAGALLANES, 2013: cortos 1 y 2); el tiempo de encuentro de una pareja de enamorados (MAGALLANES, 2013: corto 3), y la incorporación de un elenco del bestiario: un

grupo de cebras, y un hambriento león, y la renqueante presencia de un viejo sabio, que se encuentran girando en un club de varones animado por muchas chicas allegadas a ese paso del norte, Ciudad Juárez. (MAGALLANES, 2013: corto 4)

¿Qué se habla en esta comunidad viviente? El decir del lugar es aquella parte narrativa que ha sido suspendido del audiovisual, pero al servirnos de su "mostración" en la escena de la ciudad del feminicidio, podemos anticipar la corriente intensiva de fuerzas de la vida, la muerte, el mundo y la historia que se debaten en un total atmósfera de perturbación. Como en los derroteros discursivos de la biopolítica, *El animal*, se da en el relato de manera como suele hacerlo un perro vagabundo, rescatado del sino de una muerte segura. *Stricto sensu* un ladrido (una voz animal) no equivale al sonido hablante de otra especie de acuerdo con la terminología *zoon logon echon* (hablante), la figura animal que reingresa en la fábula animada por Páez Varela no es capaz de articular un decir que aluda a la personalización de pronombres como yo-tú-nosotros (DERRIDA, 2008, p. 10), pero la secuencia en la que descansa el *book-trailer* forma parte de esa vida donde ha sido instalado un operativo de roturación de sus entornos: en esos mundos circundantes cada existencia se encara con *lo real*, con la más pura y dura consistencia cultural de la violencia (simbólica, estructural y encarnizada), que no provee otro horizonte sino el suceder crudo de la supervivencia en ambientes faltos de asideros simbólicos, de cargas afectivas y lazos incondicionales, cuando no sean a través de los mecanismos de deseos y fantasías con los que llegar a una identificación momentánea con los signos, y los íconos del prestigio y el poder-hacer. Los mecanismos operadores del consumo cultural – léanse al

modo de ese operar proceden de lo que fuera catalogado como un básico procedimiento cultural- remiten a una regresión arcaica donde de lo crudo no se sigue la cocción y preparación de la ingesta cultural sino, por el contrario, lo cocido es el procedimiento que materializa cada cosa, instrumento u objeto de la externalidad del entorno. Por eso la vía de inscripción del cuerpo de mujeres jóvenes en este booktrailer se realiza poniendo el cuerpo en una lógica de supervivencia, que, todavía puede producir un sonido discordante con la ley del lugar. Las mujeres en situación de pres-tadoras de servicios sexuales en el relato visual se manifiestan disconformes con la función fálica (representada por un tubo con el que se tuercen y se exhiben sus cuerpos). La mujer lóngeva de esta historia, sobrevive al desprecio operante de la violencia, quizá, muy probablemente porque esa anciana y madre sustituta aprendió de tiempos remotos la única moraleja de esa fábula con sus bestiarios: "el dinero no compra el amor."

4. El lenguaje de las existencias

El anteriormente citado artículo de Michel Taussig, « The language of flowers » (El lenguaje de las flores) (2003; también 2010) pasó a formar parte de libro *Walter Benjamin's Grave* [La tumba de Walter Benjamin] que el antropólogo de origen australiano y por largo tiempo asentado en Colombia, dio a conocer en 2006. En su texto se da continuidad a una creencia que en los siglos XVIII y XIX atribuía a las plantas la capacidad de expresar un lenguaje secreto asido a su forma de vida íntimamente vinculado con el medio. A pesar de las conexiones de Taussig con una lejana obsesión de la ciencia por hacer hablar a las plantas como rezara un viejo adaggio en un libro de 1867: "dime flor, lo que dios te ha dicho que me

cuentas" (TAUSSIG, 2003, p. 117) y haber remitido a las naturalezas muertas arte de las flores del artista colombiano, como ha sido mencionado recientemente, Taussig no llega a interpretar el objeto de las formas artificiales recreadas por Echavarría que busca colocar en primera instancia las metáforas de las prácticas de "desmembramiento y la mutilación" conocidas de modo singular en Colombia y trasladadas como formas encarnizadas de matar y rematar a los circuitos de violencia en México

En los dibujos y la plástica de la acuarela que dominaron el arte de la ilustración científica del siglo XVIII⁶ hubo tanta creación estética como necesidad de información visual del botánico, y, con inequívoca semejanza, el emplazamiento de simetrías y diferencias entre especies, como los huesos con partes vegetales del artista en cuestión, sirvió ya en los 1930 de modelo de interpretación de las culturas -como en aludido Georges Bataille o en el discípulo de Emile Durkheim, Robert Hertz, prematuramente desaparecido en 1918. Entonces como mucho después en la antropología de la violencia de U-ribe, el cuerpo humano cumplía las veces de coordenada de lo social.

Lo que muestran de manera aleccionadora por un lado, un *booktrailer* zoomorfo, como al cual nos referimos en estas páginas, así como la serie floral hecha de cuerpos mitad humano mitad vegetal del artista colombiano es que contrariamente a la búsqueda de afinidades y diferencias entre especies vivientes, estas obras abren desde la visualidad un espacio de contacto

⁶Remite a la labor de José Celestino Mutis, quien capturó durante el s. XVIII la perfección de la diversidad biobotánica de Colombia dando origen a un catalogo floral, de indiscutible valor estético aun cuando fuera producido por la necesidad de información visual de un botánico (TAUSSIG, 2003, p. 18).

múltiple con sus espectadores, quienes perciben la absoluta suspensión de la vida digna en lugares de referencia, en los tiempos más oscuros vividos entre 2009 y 2012 en Ciudad Juárez o el lejano reverberar del Río Magdalena convertido en corriente para la desaparición en los años que atravesaron los 1950, podrían discernir probablemente que ambos registros visuales no suman a una necrocultura cuyos productos no llegan a remover éticamente a nadie. En contraposición, como el mismo creador de las flores hechas de huesos humanos llegó a afirmar durante una entrevista: un momento de contemplación no removerá la cabeza, o el corazón de nadie (ECHAVARRIA, 2000, cit por TAUS-SIG, 2003, p. 99), sin embargo la fuerza de repetición que reina en un "ejercicio de la existencia", por la mera hazaña de repetir(se), descansa poder asemejar los lenguajes se-cretos que guardan el mundo vegetal con la capacidad de elaborar universos de compasión ante el sufrimiento producido por las violencias. Para Aristóteles las plantas contactaban con alma, para las nar-rativas científicas sus capacidades sensitivas todavía no resultan del todo inteligibles dentro de los marcos de las racionalidades contemporáneas, quizá porque estamos apenas cruzando un umbral por donde hacer ingresar la potencia cognitiva de las imágenes y el lenguaje por aprender de la fuerza de con dolencia de o-tras existencias paralelas a la humana.

Para concluir. Cuando debía terminar la primera presentación del presente artículo volvieron las palabras casi en verso que recita una *voz en off* en el booktrailer de Alejandro Magallanes para *Música para perros* (PAEZ VARELA, 2013), finalmente, una breve y corta historia

"[...] de un niño

que creció entre perros
que aprende solo a tocar la flauta
y a recoger cariño con una cuchara
Que un día se entera que el amor,
si se le abraza,
espina."

(MAGALLANES, 2013: corto 1, en línea)



Fig. 3. ©Juan Manuel Echavarría. *Orquis Negrilensis*. Serie Corte de Florero/Flower Cut Vase, 1997. Tomada de Nihisen-timentalgia.com (2013) en: <http://nihisentalgia.com/2013/07/19/%D9%A0-the-language-of-mutilated-flowers-%D9%A0/>

Los únicos personajes que en este video animado conservan forma humana corresponden a una abuela, un viejo sabio, a un joven flautista, y a la joven que baila en un club de caballeros de Juárez para arraigar en ninguna otra parte. Ella no responde por las desaparecidas de aquella ciudad y otras partes en México que constituyen las historias que se salen del marco del lenguaje ficcionalizado de la literatura aunque refieran a la realidad. En ese momento cuando la lengua parece desaparecer con la destrucción del entorno como antes era conocido, podrán replicar más lenguajes paródicos, remicentes o testimonios erráticos y desvinculados, como el de una biografía hecha trizas de una joven quien contó cómo ingresó al "sicario:" porque no había de otra.

"No. (Entré) por dinero" -dice Yarezi, una de las llamadas "Chicas

Kaláshnikov" (título de otra crónica de Almazán, personificadas en varias narrativas contemporáneas, como en la mencionada *Corazón Kaláshnikov* de Páez Varela) que hace pocos años, entonces todavía viva, reveló una diferencia con respecto a los "hombres que *sicarean* por diversión, porque les divierte matar" y mujeres, como ella, que no andan "en este jale por amor (que) es una mamada." Muy joven ingresó al mercado de lo real: "Al principio *trapiaba*, limpiaba vómito y sangre. Luego fui mandadera y de ahí pasé a *cóndor* — el que ubica a los contras —. Después fui *lince* — el que levanta y tortura — y de ahí me pusieron a *sicariar*. Así estuvo el rollo, bato. Desde entonces me puse a matar." (YARETZI, cit. por ALMAZÁN, 2011: en línea)

Para Yaretzi no hubo manera de sobrevivir al desastre. Cuenta en su crónica que le dedicó el periodista Alejandro Almazán en el 2011, tras entrevistarla. Yaretzi nunca recibió una visita de la "(m)amá", abandonada al cumplimiento de los dictados de una ley del soberano (de lo simbólico) hasta el día que la mataron a su treintena de años. Cuando ella habló lo hizo de otro modo como reviviendo el eslabón perdido en la lejana experiencia, casi olvidada, de recibir un abrazo maternal. Yaretzi habló de amor, no de sexo, dos reinos de la naturaleza que los humanos mezclamos bajo las técnicas de la belleza, como en las esculturas florales que en uso de su lenguaje en inapropiables como inmemoriales el poder del amor, de la compasión "que no compra el dinero" y subyace junto a otros restos de vida que son un sustrato y cimiento para vigorizar un cuerpo social desarticulado.

Referencias

- AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Trads. Antonio Gimeno Cuspinera), Valencia, Pre-textos, 2006/2002. (Hay edición del año 2005, Buenos Aires: Adriana Hidalgo)
- AGUILUZ-IBARGÜEN, Maya, "Interacciones de vida y muerte en la saga de las biopolíticas" en Luis E. Gómez, coord., *Michel Foucault. De la arqueología a la biopolítica*, México DF: UNAM-Ediciones del Lirio, 2015, pp. 389 - 415
- ALMAZAN, Alejandro. "Carta desde La Laguna", *Gatopardo*, marzo, 2013. En línea: <http://www.gatopardo.com/ReportajesGP.php?R=185> Último acceso: 29 de marzo de 2015.
- ALMAZAN, Alejandro. "Chicas Kaláshnikov. Un recorrido por los relatos de mujeres que dejaron una vida común para dedicarse a ser sicarias en Ciudad Juárez", *Gatopardo*, febrero, 2011. En línea: <http://www.gatopardo.com/ReportajesGP.php?R=51> Último acceso: 29 de marzo de 2015.
- BELTING, Hans. "Medio-imagen-cuerpo. Introducción al tema", *Antropología de la Imagen*, trads. Gonzalo María Velez, Buenos Aires: Katz, p. 13 - 49, 2007.
- BENJAMIN, Walter. "El narrador" en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, trad. Roberto J. Blatt Weinstein, Madrid: Taurus, p. 111-134, 1998.
- CANGI, Gabriel 2011. Poéticas de la luz, políticas del gesto. *Nomadias, No. 16* (Santiago, Universidad de Chile), p. 157-169, 2011.
- DIÉGUEZ, Ileana. *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*, Córdoba: Ediciones DocumentA/Escénicas, 2013, eEchavarría Juan Manuel. *Corte de Florero / Flower Cut Vase* (Serie de 33 fotografías). Instalación realizada en Santa Fe Art Institute,

Santa Fe, NM, 2007/1997. En http://www.jmechavarria.com/gallery_florero.html Último acceso: 26 de julio de 2014.

DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. Vristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid: Trotta, 2008.

DIDI-HUBERMAN, George, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, trad. Antonio Oviedo, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.

ELIAS Canetti, "El superviviente", *Masa y poder*, trad. Horst Vogel, Barcelona: Muchnik, p. 223-273, 1981.

GREGG, Melissa. "The Break-up: Hardt and Negri's Politics of Love", en Jack Z. Bratich (ed.), *Journal of Communication Inquiry* Special Issue on Autonomism and Communication, v. 35, n. 4, p. 395-402, 2011.

GUERRERO, Juan Carlos. "Los cuerpos en dolor (I): emblemática del régimen ético de la violencia", *Revista de Estudios Sociales*, num. 35 (Bogotá: Universidad de los Andes), abril, 2010, pp. 123-137. En <http://res.uniandes.edu.co/view.php/638/view.php/> Último acceso: 18 de octubre de 2014.

HENAO, Andrés Fabián. *La gramática de las flores: Michael Taussig*, La Toya, Juan Manuel Echavarría y Amador, *palabrasalmargen.com* (semanario digital, Colombia), n. 21, 15/11/2013. En <http://palabrasalmargen.com/index.php/articulos/internacional/item/la-gramatica-de-las-flores-michael-taussig-la-toya-juan-manuel-echavarría-y-amador> Último acceso: 26 de julio de 2014.

FOUCAULT, Michel, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada*, México: Siglo XXI editores, 7a. ed., 1980.

LAZZARATO, Mauricio. "Del biopoder a la biopolítica", en Luis E. Gómez, coord., *Michel Foucault. De la arqueología a la biopolítica*, México: UNAM-Del Lirio, 2015.

NANCY, Jean- Luc, "La imagen - lo distinto" Trad. Moisés Barroso Ramos, *Revista La Laguna*, No. 11, septiembre, 2002, pp. 9 - 22. En http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20LAGUNA/11%20-%202002/01%20%28_Jean-Luc%20Nancy%29.pdf. Último acceso: 20 de diciembre de 2015.

NUSSBAUM, Martha. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, trad. Araceli Maira, Barcelona: Paidós, 2008.

MBEMBE, Achile. *On Postcoloniality. Studies on the History of Society and Culture*, Berkeley: University of California Press, 2001.

MBEMBE, Achile. "Necropolítica. Una revisión crítica", en *Estética y violencia, Necropolítica y militarización de vidas lloradas*, México: Museo de Arte Contemporáneo (MUAC) - UNAM, 2010.

PAEZ VARELA, Alejandro. "Soy un hombre que recuerda mucho". Reportaje sobre autor de la novela "Música para perros", *Sinembargo.mx*, diario digital (México), 12 de octubre, 2013. En línea: <http://www.sinembargo.mx/12-10-2013/781470>. Último acceso: 18 de octubre de 2013.

TAUSSIG, Michel. *Walter Benjamin's Grave*, Chicago: University of Chicago Press. 2006.

TAUSSIG, Michel. "The Language of Flowers", *Critical Inquiry*, n. 30, p. 98-131, 2003. Edición en español: "El lenguaje de las flores", trad. Mónica María del Valle Idárraga, *Universitas Humanísticas*, núm. 70 (Bogotá), julio-diciembre, p. 222- 252, 2010. También

en línea: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-48072010000200013&lng=es&nrm=iso&tlng=es. Último acceso: 3 de mayo de 2015.

URIBE, María Victoria. *Matar, rematar y contramatar. Las masacres de la Violencia en el Tolima, 1948 - 1964*, Bogotá: CINEP, 1990.

URIBE, María Victoria. "Facing the vacuity of Violence: The Photographic and Visual Work of Colombian Artist Juan Manuel Echavarría". *Mouths of Ash* (Bocas de Ceniza), North Dakota Museum of Art; Milán: Edizioni Charta, 2005.

URIBE, María Victoria y VIDAL GARCÉS, María. "Me interesa la frontera entre la vida y la muerte: historiadora colombiana", entre-vista, *El país.com.co*, noviembre 4, 2002. Disponible en <http://www.elpais.com.co/elpais/cultura/noticias/me-interesa-frontera-entre-vida-y-muerte-historiadora-colombiana>. Último acceso : 15 de abril de 2014.

Fuentes en video

MAGALLANES, Alejandro, 2013. Booktrailer de *MÚSICA PARA PERROS. Corto 1*. Disponible en Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=wduUiYXLjwc> Último acceso: 13 de octubre de 2015

MAGALLANES, Alejandro, 2013. Booktrailer de *MÚSICA PARA PERROS. Corto 2*. Disponible en Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=DUTj1uEMApw> Último acceso: 13 de octubre de 2015.

MAGALLANES, Alejandro, 2013. Booktrailer de *MÚSICA PARA PERROS. Corto 3*. Disponible en Youtube : <https://www.youtube.com/watch?v=mzHJKkVyCEc>. Último acceso: 13 de octubre de 2015.

<https://www.youtube.com/watch?v=mzHJKkVyCEc>. Último acceso: 13 de octubre de 2015.

MAGALLANES, Alejandro, 2013. Booktrailer de *MÚSICA PARA PERROS. Corto 4*. Disponible en Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=mzHJKkVyCEc>. Último acceso : 13 de octubre de 2015.

Anexos Fig. 2 e Fig. 4



Fig. 2. Fotogramas de parte de la secuencia del *booktrailer* para *Música para perros* (2013) de Alejandro Páez Varela, con el diseño y animación del mexicano Alejandro Magallanes.



Fig. 4. Fotogramas de parte de la secuencia del *booktrailer* para *Música para perros* (2013) de Alejandro Páez Varela, con el diseño y animación del mexicano Alejandro Magallanes.

Resenhas

Resenha do Livro *Quebra de Confiança e Conflito entre iguais: Cultura Emotiva e Moralidade em um bairro popular*, de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

O mais recente livro de Koury, *Quebra de Confiança e Conflito entre iguais: Cultura Emotiva e Moralidade em um bairro popular*, lançado como o *Caderno do GREM* n. 9, [Recife: Ed. Bagaço; João Pessoa: Edições do GREM, 2016], compreende um relato etnográfico ou descrição densa, no sentido geertziano. Relato etnográfico este tensionado por uma sensibilidade própria da Antropologia das Emoções fortemente influenciada por autores como Simmel, Elias, Mead, Goffman e Scheff, e, também, pela proposta bourdesiana de objetificação participante como paradigma de análise crítica, distanciada e reflexiva da alteridade e das possibilidades de objetificação da subjetividade do pesquisador em campo.

O livro problematiza o cotidiano das relações de atores sociais percebidos como moradores de bairros populares fronteiriços da cidade de João Pessoa, Paraíba. Relações estas construídas em um cenário de intensa personalidade, relativa exclusão social e problemas infraestruturais classificados pelos moradores locais como problema a ser escandalizado publicamente e resolvido por políticas públicas de habitação.

Por escândalo se entende, em sentido goffmaniano, a estratégia racional de levar para além das fronteiras de um espaço interacional os projetos de um ajuntamento específico de atores sociais. No caso etnografado, os moradores do Varjão/Rangel organizados em torno de um movimento pela moradia digna buscavam escandalizar a situação de precariedade de suas habitações para, assim, provocar uma resposta favorável do poder público municipal.

Neste contexto histórico-cultural, a grande área às margens do

Rio Jaguaribe, em que se situam os bairros e comunidades do Varjão/Rangel, Jaguaribe, Cruz das Armas e Cristo Redentor, foi o cenário, entre os anos de 2006 e 2010, de um processo tenso, pleno de dissensos e desentendimentos, de realocação de populações, - organizadas em redes homofílicas, de dádiva e solidariedade, - para um território desapropriado pelo poder público municipal para a construção de um conjunto residencial, nomeado como Conjunto Residencial Monte Cassino e, pejorativamente, como PA III. A negociação deste novo lugar comprometeu os atores sociais envolvidos, principalmente os moradores do Varjão /Rangel participantes no movimento pela moradia digna, em um conjunto de conflitos por direitos, disputas morais e identitárias, mas também em razão de desentendimentos, suspeitas e quebras de confiança em relação a projetos coletivos desfeitos e traídos.

Koury, nesta obra, desenvolve sua análise antropológica a partir de uma etnografia do contexto de crise e ruptura moral da ordem normativa destas comunidades de moradores. Ordem moral que se pautava, antes de sua dissolução, na gratidão e na confiança que orientava as ações individuais e coletivas entre estes relacionais; e que, no processo de recomposição moral dos vínculos sociais, assume uma linguagem moral e emocional de revolta, desconfiança e humilhação.

O processo de ruptura e recomposição moral, assim, é analisado em sua dimensão microssociológica das emoções e da moralidade com base na observação das intrigas e traições, fofocas e rumores, silêncios e rumores, jocosidades e ironias que caracterizaram a situação de crise de identidades e de pertencimentos. Estes elementos do cotidiano são problematizados por Koury para a compreensão das negociações e disputas morais entre os moradores do movimento pela moradia digna no Var-

ção/Rangel, entre eles e os moradores dos demais bairros, e entre os moradores em geral e o poder público municipal.

Koury situa este amplo processo de “quebra de confiança e conflito entre iguais” não somente no contexto moral e emocional mais amplo da cidade de João Pessoa, mas também em uma análise de tempo-longo que situa a história das comunidades da grande várzea do Rio Jaguaribe desde os idos de 1920. A obra se organiza, assim, em três capítulos, perfazendo uma unidade analítica.

O primeiro capítulo, intitulado “Varjão/Rangel: elementos para uma história do bairro”, apresenta os caminhos da ocupação do território do “Varjão” e da formação de suas comunidades de moradores. O capítulo seguinte, “Estigma, estranhamento, fofocas, medos e personalidade”, discorre de forma sincrônica e microanalítica sobre os códigos de moralidade e sobre a cultura emotiva que caracteriza os espaços interacionais do Varjão/Rangel. O terceiro e último capítulo, “Quebra de confiança e conflito em uma instância pessoalizada”, se vale da discussão anterior para abordar, na forma de uma descrição densa, o processo de quebra de confiança e conflito que caracterizou a alocação de parte dos moradores do Varjão/Rangel envolvidos no movimento por moradia digna para o Conjunto Residencial Monte Cassino.

A análise etnográfica do bairro do Varjão/Rangel, com suas formas pessoalizadas de regulação moral e de administração das tensões cotidianas, se insere em um amplo projeto de pesquisa sobre medos e medos corriqueiros na cidade de João Pessoa, tomada como universo de pesquisa em um recorte temporal que se estende de 1970 até à atualidade. Nos idos de 1970 Koury identifica uma inflexão na conformação do lugar, até então composto por comunidades distribuídas na várzea do Rio Jaguaribe, no sentido de sua transfor-

mação em bairro integrado à cidade mediante um processo de modernização forçada em curso em todo o país.

O interesse de Koury pela sociabilidade do bairro se acentua, contudo, no ano de 2009, quando ocorre a nacionalmente conhecida Chacina do Rangel. Este crime moral e situação limite chocou a cidade e o bairro e desatou um conjunto complexo de fraturas e rupturas nos códigos de solidariedade, confiança, lealdade, pertença e gratidão entre os vizinhos. Ao passo que mobilizou a cidade de João Pessoa, enquanto instância político-social, jurídica, midiática e religiosa, a intervir no Varjão/Rangel no sentido de pacificar e moralizar o lugar.

É neste contexto de estudos sobre a cidade de João Pessoa que Koury desenvolve, no âmbito do projeto sobre medos e medos corriqueiros supracitado, um projeto de pesquisa em menor escala sobre solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana em regimes de intensa pessoalidade e estigma. O Varjão/Rangel, então, se situava entre os dez bairros mais violentos da cidade e se apresentava como uma sociabilidade curiosamente fragmentada, na sua dimensão simbólica, moral e emocional, entre a identidade Varjão (nome oficial do bairro e signo de vergonha e exclusão em relação à cidade) e a identidade Rangel (nome oficioso).

Nas palavras de Koury (2016, p. 17):

“Os dois nomes eram usados pelos moradores como elementos de acusação e de justificação na narrativa do próprio bairro e os enfrentamentos cotidianos com as situações e os estigmas que o marcam, bem como o seu contrário, com o bom viver no bairro.

[...]

Além dos usos dos dois nomes, Varjão e Rangel, como estratégia narrativa de desculpas (WERNECK, 2012), justificativas e acusações dos moradores sobre o próprio bairro e suas relações de amor e ódio com ele (KOURY, 2014), conforme o pesquisador adentrava no bairro e na confiança dos moradores, apareciam

também dissensos, estranhamentos e uma rede de intrigas e rupturas experienciadas, que complexificava a dinâmica do lugar.

Lugar visto não como território, mas como um jogo simbólico de experiências morais e emocionais vivenciadas pelos moradores em contextos situacionais específicos do qual to-mavam parte como indivíduos ou grupos”.

A obra *Quebra de Confiança e Conflito entre iguais: Cultura Emotiva e Moralidade em um bairro popular* aborda, no contexto de estudos e análises sobre a cultura emotiva e os códigos de moralidade do Varjão/Rangel, o processo de falência e recomposição moral das fronteiras e hierarquias visíveis e invisíveis, bem como do sentimento de pertença, de uma comunidade de vizinhos e parentes próximos no bairro entre os anos de 2006 e 2010. Processo este que atingiu moradores do Varjão/Rangel e de bairros adjacentes, como Jaguaribe, Cristo Redentor e Cruz das Armas, em um amplo processo de quebra de confiança e conflito entre iguais.

Este processo significou a reorganização de populações, fronteiras, identidades e sentimentos de pertença no e entre os bairros atingidos. Estende-se, em suas várias fases, por alguns anos e alcançou seu clímax no ano de 2010, quando ocorreu a realocação de uma parcela considerável da população do bairro do Varjão/Rangel para um residencial situado à margem norte do território do mesmo: o Residencial Monte Cassino, ou PA III, como ficou estigmatizado.

Koury (2016, pp. 68-70.) relata as disputas morais e o desencantamento que redundou em intrigas e juras de morte entre os beneficiados e os que se sentiram traídos, como segue:

“A construção do residencial teve início um ano depois da desapropriação, em 2007. De acordo com os cálculos previstos pelo projeto, este era para ser executado em 180 dias (seis meses), mas, por questões técnicas e burocráticas, o resi-

dencial só foi entregue no ano de 2010. Três anos depois.

Durante todo o processo de desapropriação e construção do conjunto residencial, houve o cadastramento dos possíveis moradores e conversas com eles sobre preservação ambiental e educação sanitária. A resistência ao projeto, nesse ínterim, continuava.

A oposição se dava, de um lado, a partir do planejamento arquitetônico do conjunto residencial. A planta do projeto parecia não estar adequada à principal forma de vida dos possíveis moradores, que trabalhavam, principalmente, com a coleta de material reciclável.

[...]

Outro ponto de resistência, por outro lado, tinha por foco a política de cadastramento executado pelo ser-viço social da secretaria da habitação da prefeitura.

[...]

Com a conclusão e entrega das moradias, houve uma grande desilusão: apenas uma parte das pessoas cadastradas, de acordo com os critérios estipulados acima, foi contemplada com a posse de moradias no Conjunto Residencial Monte Cassino. A outra parte se sentiu enganada e acusou os moradores contemplados de manipuladores, junto a políticos, do rol e da ordem do cadastramento, modificando o ordenamento original e prejudicando os demais.”

Os moradores envolvidos na trama de acontecimentos narrada por Koury, a princípio, estavam organizados em torno de um movimento amplo por moradia digna que a todos representava na negociação junto ao poder público municipal pela construção e entrega de casas populares. Nos desentendimentos cotidianos próprios de redes engolfadas de engajamento quase total das individualidades no *Nós relacional*, eles elaboraram, enquanto atores sociais reflexivos e dotados de agência, uma fratura irreversível das lealdades, fidelidades, amizades e amores que os uniam enquanto comunidade de projetos e de sofrimento.

Ao não aceitarem o modo como se deu a partilha de bens materiais e

simbólicos expressos no conjunto residencial para o qual apenas parte dos integrantes do movimento pôde mudar-se, alguns dos moradores engajados no movimento por moradia digna instauraram um regime de desconfiança, de desculpas e acusações e de silêncios prenhes de rumores, fofocas e intrigas como forma de lidar com a humilhação sofrida. Este desequilíbrio normativo, potencializado por denúncias de traição e quebra de confiança que atingia parte dos beneficiados com casas no Residencial Monte Cassino, ou PA III, resultou na falência moral da comunidade que unia vizinhos, amigos e compadres e em uma recomposição de vínculos pautados em sentimentos de raiva e revolta, vergonha e isolamento.

Koury enfatiza, neste sentido, como os *segredos de polichinelo* engendrados no não cumprimento, - ou no suspeitar-se de ter assim ocorrido, - das regras e normas acordadas na ação coletiva, e descumpridas em ações individuais interesseiras, contaminou as relações cotidianas de forma negativa. O reconhecimento, a reciprocidade e a honra, outrora elementos da cultura emotiva e dos códigos de moralidade que caracterizavam o lugar, passam a ser substituídos por sentimentos de mágoa, desrespeito, melancolia, medo do outro e medo de falar e por práticas extremamente perturbadoras de “burburinho” e “burchicho”.

A fofoca desempenhou um papel basilar para o aumento dos desconfortos, suspeitas, intrigas e estranhamentos cotidianos até que estes se transformaram em escândalo público. A fofoca, na medida em que canalizou a ofensa e o insulto moral, fez da experiência de quebra de confiança um conflito a ser resolvido na arena pública de disputas morais, uma vez que atacava a *face*, a *fachada* e, por conseguinte, toda a reputação dos acusados e acusadores em um jogo deveras perigoso de *desfiguração moral* do outro relacional.

Koury (2016, pp. 91-92) descreve o resultado desta espiral de ira/raiva e possibilidades sempre latentes de violência física:

“O que restou, segundo os informantes, foi a “emoção de se sentir traído”. Para os narradores, foi o sentimento de “desrespeito” que ficou e se estabeleceu em todos, e que minou o sentido de lealdade, de confiança e de ajuda mútua. O que formalizou, destarte, através da fofoca e do rumor, um “disse me disse” onde todos se colocavam ao mesmo tempo como vítimas e também como possíveis alvos de traição por outro qualquer.

O sentido de comunidade evanesceu. Restaram, tão somente, as mágoas e a sensação de que “não mais se tinha em quem confiar”; e de que “todo mundo era um possível interesseiro no jogo [cotidiano] da vida”.

A etnografia, assim, apresenta o contexto moral e emocional, enquanto códigos de moralidade e cultura emotiva, de dissolução de vínculos comunitários entre relacionais em um regime de intensa pessoalidade, mutualismo, dádiva e compadrio. Bem como dispõe e analisa o cenário de recomposição moral dos vínculos esgarçados a partir de delimitações bastante rígidas ao agir individual e ao agir do outro, agora definido como o morador do Varjão/Rangel ou do PA III, conforme a perspectiva de quem olha, e constantemente ameaçado de agressão física, isolamento e morte.

Koury, nas suas análises, relata trechos de entrevistas (valeu-se de cinquenta depoimentos, ao todo) e de conversas informais travadas esporadicamente com moradores do bairro, realizadas na condição de morador atípico do lugar. O autor chama a atenção, com base nos elementos etnografados, para um modelo microanalítico das tensões cotidianas, entendidas como a gramática emocional do jogo social a ser compreendido enquanto cadeias de interdependências entre individualidades.

Individualidades estas que se afirmam, se ajustam, silenciam, se de-

sengatam, conformam e rompem os vínculos sociais de forma consciente e oportuna. No entender de Koury, bastante próximo a Goffman e crítico de autores como Elias e Bourdieu, o ator social e suas ações podem ser lidos no sentido de um jogo social indeterminado e cheio de surpresas, mas consciente e passível de jogadas de sedução, manipulação e cooperação com o outro em espaços interacionais moralmente significativos, significantes e complexos.

O relato etnográfico de Koury, neste *Quebra de confiança e conflito entre iguais* busca compreender uma situação de tensão, dissensos, rupturas e recomposições morais e emocionais tal como ocorreu com os moradores do Conjunto Residencial Monte Cassino, ou PA III, e com os que permaneceram no Varjão/Rangel. Situação que se desdobra em possibilidades sempre renovadas de reconstrução de projetos individuais e coletivos, de novos códigos de moralidade e de uma outra cultura emotiva, mais individualista e mais sujeita a ironia e a laços mais tênues de confiança.

Raoni Borges Barbosa
(GREM/UFPB-PPGA/UFPE)

Recebido em: 20.03.2016
Aceito em: 28.03.2016

Resumos

Fotografia e sociedade: representações sociais sobre a fotografia mortuária em João Pessoa-PB

Photography and society: Social representations on the mortuary photography in João Pessoa-PB

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Resumo: Este artigo versa sobre a fotografia mortuária e as representações sobre ela. Tem como universo a cidade de João Pessoa, capital do estado da Paraíba, Brasil. Neste artigo se busca traçar um perfil do comportamento urbano de João Pessoa e, conseqüentemente, brasileiro sobre a morte e o morrer no final do século XX e início do XXI, bem como o papel da fotografia na lapidação e direção desse contorno. Palavras-chave: fotografia mortuária, história dos costumes, individualização, João Pessoa/PB, processo de luto, morte e morrer

Abstract: As the urban inhabitants of the capitals of the Brazilian states in the end of twenty century would answer the question of the use of the mortuary photograph, it is the main question of this article, having as geographic limit the city of João Pessoa, capital of the state of Paraíba. This paper searches to trace a profile of Brazil's urban behavior on the death and dying in the end of twenty century, as well as the role of the photograph in the stonecutting and route of this contour. Keywords: mortuary photography, history of customs, individualization, João Pessoa / PB, grieving process, death and dying

“Aquí vivió y fue secuestrado”: afecto y política en las baldosas de la memoria de Buenos Aires, Argentina

“Aqui viveu e foi sequestrado”: afeto e política nos pisos (calçadas) da memória de Buenos Aires, Argentina

"Here he lived and was kidnapped": affection and politics in the memory tile Buenos Aires, Argentina

Diego Benegas Loyo

Resumen: El terrorismo de Estado interviene políticamente no sólo a través del exterminio sino también modelando sujetos. La subjetividad deviene campo de batalla de proyectos sociales encontrados. Los mecanismos afectivos instalados por el Estado terrorista tienden a reproducir su modelo de ciudadanía. Para entenderlos, preguntamos a quienes trabajan en desarmarlos, reconstruyendo afectos y vínculos. Observo Barrios por Memoria y Justicia, un colectivo de organizaciones barriales de Buenos Aires que desde 2006 instalan en las veredas las “baldosas de la memoria”. Fabricación colectiva y colocación pública forman parte de una praxis humilde pero constante que recuerda el pasado y transforma el presente. Palabras clave: Argentina, genocidio, ciudadanía, afecto, *habitus*, trauma

Resumo: A intervenção política do terrorismo do Estado não se limita somente ao extermínio das pessoas mais também compreende a modelação de sujeitos. A subjetividade torna-se porem um campo de batalha entre projetos sociais enfrentados. Os mecanismos afetivos instalados pelo Estado terrorista tentam reproduzir o seu modelo de cidadania. Para compreendê-los, pesquisamos o trabalho das pessoas que os desmantelam. Com suas práticas eles procuram reconstruir afetos e vínculos. Este artigo analisa a observação dos *Bairros pela Memória e Justiça*, um coletivo de organizações locais da Cidade de Buenos Aires, Argentina, que desde o ano 2006 instalam os chamados “pisos (calçadas) da memória” nas ruas da cidade. A sua fabricação coletiva e a sua instalação pública fazem parte de uma práxis humilde mais constante que lembra o passado e transforma o presente. Palavras-chave: Argentina, genocídio, violência, afetio, *habitus*, trauma

Abstract: The political intervention of State terrorism is not only the mere extermination but also the modeling of subjects. Subjectivity becomes a battlefield for conflicting social projects. The affective mechanisms installed by the terrorist State aim to reproduce its model of citizenship. To understand these mechanisms, we look at those who aim to dismantle them. In this article, I analyze the work of *Neighborhoods for Justice and Memory*, a Buenos Aires coalition of organizations who since 2006 install the “tiles of memory” in city sidewalks. Their intervention process extends from events of collective construction to those of public installation and together they form a humble but persistent praxis that remembers the past and transforms the present. Keywords: Argentina, genocide, violence, affect, *habitus*, trauma

Un acercamiento a los sentimientos del y sobre el movimiento por Ayotzinapa (México)

Uma aproximação aos sentimentos do e sobre o movimento pelo Ayotzinapa (México)

An approach to the feelings of and about the movement Ayotzinapa (Mexico)

Anna María Fernández Poncela

Resumen. Las emociones son parte importante de los movimientos sociales. Este texto analiza su papel en el movimiento por Ayotzinapa que tuvo lugar en México en el año 2014. Las emociones ante la muerte y desaparición forzada de estudiantes. Las emociones hacia el movimiento social que surgió en el país luchando por la aparición con vida de los jóvenes y el castigo a los culpables. La reflexión tiene en cuenta un estudio de opinión pública y relatos de sus protagonistas, además de otras fuentes. Las emociones van de la indignación y la tristeza, a la solidaridad y el entusiasmo. Palabras clave: movimiento social, emociones, testimonios, opinión pública, México

Resumo. As emoções são uma parte importante dos movimentos sociais. Este texto discute o seu papel no movimento pelo Ayotzinapa, que teve lugar no México no ano de 2014. As emoções ante a morte e o desaparecimento forçado de estudantes. As emoções do movimento social que emergiu no país lutando para o início da vida dos jovens e a punição dos culpados. A reflexão leva em conta um estudo da opinião pública e histórias de seus protagonistas, bem como de outras fontes. As emoções variam a indignação e a tristeza, a solidariedade e entusiasmo. Palavras-chave: movimento social, testemunhos, emoções, opinião pública, México

Abstract. An approach to feelings of and about Ayotzinapa movement (Mexico). Emotions are an important part of social movements. This text discusses his role in the movement by Ayotzinapa which took place in Mexico in the year 2014. Emotions before the death and disappearance of students. Emotions towards the social movement that emerged in the country fighting for the onset of life of young people and the punishment of the guilty parties. Reflection takes into account a study of public opinion and stories of its protagonists, as well as other sources. Emotions range from the indignation and sadness, to solidarity and enthusiasm. Keywords: social movement, emotions, testimony, public opinion, Mexico

Matrizes da violência e do sofrimento na formação social do Brasil contemporâneo: uma revisão crítica da obra *O Povo Brasileiro* de Darcy Ribeiro

Matrixes of Violence and suffering in the social formation of contemporary Brazil: a critical revisiting Darcy Ribeiro's work *The Brazilian People*

*Julie Hanna de Souza Cruz e Costa
Marcos de Araújo Silva*

Resumo: Este artigo procura investigar as algumas matrizes sócio-históricas da violência e do sofrimento na formação social do Brasil no intuito de analisar os limites e as possibilidades que a clássica obra "O Povo brasileiro" de Darcy Ribeiro pode oferecer para compreender a conjuntura de violência que padece a sociedade brasileira desde os tempos coloniais até a contemporaneidade. Além de evidenciarmos as pertinências, as discontinuidades e as fragilidades da teoria ribeiriana, acrescentamos um pouco do aparato teórico das teorias pós-coloniais latino-americanas no intuito de vislumbrar em que medidas os subsídios epistemológicos oferecidos por Ribeiro nesta sua clássica obra podem ser concatenados às preocupações reflexivas de teóricos como Aníbal Quijano, Walter Mignolo e Ramón Grosfoguel. Por fim, o artigo oferece algumas perspectivas analíticas sobre como a revisão desta obra clássica das ciências sociais brasileiras (assim como de outras) pode ser profícua, desde que seu "resgate" seja circunscrito por uma hermenêutica que considere tanto aspectos sincrônicos quanto diacrônicos, assim como por reflexividades críticas. Palavras-chave: violência, sofrimento, Darcy Ribeiro, pós-colonialidade

Abstract: This article aims to investigate some socio-historical arrays of violence and suffering in social formation of Brazil in order to analyze the limits and possibilities that the classic work "The Brazilian people" from Darcy Ribeiro can offer towards understanding the conjuncture of violence that suffers the Brazilian society from colonial times to the contemporary. Besides bespeak the pertinence, discontinuities and weaknesses of Ribeiro's theory, we add a little of the theoretical apparatus of Latin American post-colonial theories in order to discern to what extent the epistemological subsidies provided by Ribeiro in this his classic work can be concatenated to reflective concerns of theorists such as Aníbal Quijano, Walter Mignolo and Ramon Grosfoguel. Finally, the article offers some analytical perspectives on how the revisiting this classic work of Brazilian social sciences (as well as others) can be profitable as long as their "rescue" is circumscribed by a hermeneutic that consider both synchronous as diachronic aspects, and also by critical reflexivities. Keywords: violence, suffering, Darcy Ribeiro, postcoloniality

Por que as pessoas trocam bens, estabelecendo laços de reciprocidade, expectativas, exigências morais e afetivas? Uma leitura do consumo através da Antropologia das Emoções

Why people exchange goods, establishing reciprocal bonds, expectations, moral and emotional demands? A reading of consumption by Anthropology of Emotions

Raoni Borges Barbosa

Resumo: Este artigo discute a forma como diversos autores destacados na Antropologia do Consumo podem oferecer possibilidades analíticas e de problematização da abordagem das relações sociais, - de solidariedade e conflito; de confiança e de traição; de parentesco, vizinhança e amizade; de aproximação e de estranhamento, - no espaço urbano a partir de olhares específicos sobre o fenômeno das trocas materiais. O esquema conceitual de Sahlins, com sua teoria da reciprocidade, assim como a teoria geral da dívida maussiana e a teoria dos bens de Douglas constituem o corpus teórico-metodológico apreciado neste trabalho. Trata-se de um esforço em compreender, no fenômeno cotidiano das trocas materiais, questões pertinentes à dinâmica da cultura emotiva na sociabilidade urbana contemporânea. O artigo ousa, neste sentido, fazer uma leitura microanalítica e simbólico-interacionista, própria da Antropologia das Emoções, a um tema caro à Antropologia do Consumo: Por que e como as pessoas trocam bens materiais, estabelecendo laços de reciprocidade positiva e negativa perpassados por expectativas e exigências morais e afetivas? Palavras-chave: consumo, reciprocidade, dádiva, emoções, moralidade

Abstract: This paper discusses how various authors highlighted in the Anthropology of Consumption can provide analytical and questioning possibilities addressing the social relations, - in form of solidarity and conflict; in form of trust and betrayal; in form of kinship, neighborhood and friendship; in form of approach and estrangement - in the urban space from an specific perspective on the phenomenon of material exchanges. The conceptual scheme of Sahlins, with his theory of reciprocity, as well as the maussian general theory of gift and the Douglas theory of goods constitute the theoretical and methodological corpus in this work. It is an attempt to understand in the everyday phenomenon of material exchanges issues related to the dynamics of emotional culture in contemporary urban sociability. This article dares, in this sense, to make a micro-analytical and symbolic-interactionist reading, - owe to the Anthropology of Emotions, - of a fundamental theme in the Anthropology of Consumption: Why and how people exchange material goods, establishing positive and negative reciprocity bonds fulfilled by expectations and moral and affective demands? Keywords: consumption, reciprocity, gift, emotions, morality

Economia moral, agência criativa? Uma etnografia dos códigos de conduta dos comerciantes do camelódromo de Porto Alegre/RS

Moral economy, creative agency? An ethnography of codes of conduct of camelódromo's tradesmen of Porto Alegre/RS

Andressa Nunes Soilo

Resumo: Este artigo pretende elucidar como são articulados e experienciados os usos morais das práticas comerciais no camelódromo da cidade de Porto Alegre/RS. Através da recente configuração comercial do espaço popularmente conhecido como “camelódromo” – local em que foram realocados os camelôs que trabalhavam nas ruas – meu interesse foi o de perceber, através de pesquisa etnográfica, a economia moral enquanto agência criativa e produtora do próprio comércio popular em questão. Os dados que fundamentam este trabalho foram realizados entre os anos de 2009 a 2014 através do emprego de técnicas como a observação participante, a pesquisa documental e entrevistas estruturadas e semiestruturadas. A moralidade no camelódromo porto-alegrense se mostrou, nesta pesquisa, não como categoria acessória, mas como categoria ativa constituinte do próprio comércio, construindo, desconstruindo e reconstruindo relações sociais, normatividades locais, práticas comerciais e identidades em tal espaço. Palavras-chave: economia moral, agência, normatividades, camelôs, camelódromo

Abstract: This article aims to elucidate how are articulated and experienced moral uses of commercial practices in a place called “camelódromo” in the city of Porto Alegre/RS. Through the recent commercial space configuration popularly known as “cameló-dromo” – place where State had relocated street vendors – my interest was to understand, through ethnographic research, the moral economy as a creative agency and producer of the popular trade in question. Data underlying this work were carried out between the years 2009-2014 by employing techniques such as participant observation, archival research and structured and semi-structured interviews. Morality in Porto Alegre’s “camelódromo” is understand in this research, not as an accessory category, but as a constituent active category of trade itself, constructing, deconstructing and reconstructing social relations, local normativities, business practices and identities in such a space. Keywords: moral economy, agency, normativities, street vendors, camelódromo

Morir y matar. Tensiones macro-sociales articuladas alrededor del suicidio como facto social

Morrer e matar. Tensões macrosociais articuladas em torno do suicídio como fato social

Die and kill. Macrossocial tensions articulated around the suicide as social fact

Javier Gil-Gimeno

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar el hecho social ‘suicidio’ como revelador de una de las tensiones fundamentales que se producen en nuestras sociedades, más en concreto de las que acontecen entre aquellos colectivos que comprenden la existencia social desde la perspectiva de una ‘visión immanente de la autonomía’ y aquéllos otros que lo hacen desde la perspectiva de una ‘visión trascendente de la vida’. Una vez analizado lo anterior, estudiaremos dicha tensión desde el horizonte conceptual de la ‘sacralización de la persona’ propuesta recientemente por Hans Joas. Palabras clave: suicidio, visión immanente de la autonomía, visión trascendente de la vida, hecho social, cuerpo

Resumo: O objetivo deste trabalho é analisar o fato social ‘suicídio’ como revelador de uma das tensões fundamentais que se produzem em nossas sociedades. Mais concretamente das tensões que acontecem entre coletivos que compreendem a existência social desde a perspectiva de uma ‘visão imanente da autonomia’ e os outros, que o fazem a partir da perspectiva de uma ‘visão transcendente da vida’. A partir de então, estudaremos esta tensão tendo em vista o horizonte conceitual da ‘sacralização da pessoa’, proposto recentemente por Hans Joas. Palavras-chave: suicídio, visão imanente da autonomia, visão transcendente da vida, fato social, corpo

Abstract: The aim of this paper is to analyze ‘suicide’ as a social fact that reveals one of the basic tensions produced in our society – more specifically the tensions that occur between those collectives that understand social existence from the perspective of an ‘immanent view of autonomy’ and others that understand it from the perspective of a ‘transcendent view of life’. Having analyzed this, we will study this tension via the conceptual horizon of the ‘sacralization of the person’, which was recently proposed by Hans Joas. Keywords: suicide, immanent view of autonomy, transcendent view of life, social fact, body

Somatización colectiva y conflicto intercultural en un internado escolar en Chalco, Estado de México

Somatização coletiva e conflito intercultural em um internato escolar em Chalco, Estado do México

Intercultural conflict and collective somatization in a boarding school in Chalco, Mexico State

Maira Arriagada

Resumen: El presente trabajo muestra los principales hallazgos obtenidos durante la realización de la investigación doctoral en antropología. Se analizan los factores socioculturales que dieron lugar a un brote masivo de somatización (histeria colectiva) en un internado escolar del municipio de Chalco, Estado de México. El planteamiento nos sitúa en la problemática de los efectos psicofísicos que provoca en las personas el paso de una estructura o forma de organización a otra, y de cómo y porqué el cuerpo se convierte - bajo ciertas circunstancias - en un medio de resistencia sociocultural no verbal y de naturaleza somática. La somatización masiva se comprende como *síntoma* de un conflicto intercultural entre dos modelos de mundo distintos, el católico del internado escolar, y el local-familiar de raíz mesoamericana de las jóvenes internas que a pesar de sus diferencias, comparten entre sí la formación de una tensión ideológica que provoca en las alumnas un fuerte malestar y sufrimiento humano que no es simbolizado ni comprendido y que se manifiesta sólo a través del cuerpo. Palabras clave: internamiento escolar juvenil; histeria; síntomas somáticos; conflicto intercultural.

Resumo. Este artigo apresenta os principais resultados da pesquisa de doutorado em antropologia. Análise-se fatores socioculturais que levaram a um surto maciço de somatização (histeria em massa) em uma escola no município de Chalco, Estado de México. A abordagem coloca o problema dos efeitos psicofísicos causados nas pessoas que passam de uma estrutura ou forma de organização para outra, e como e o porquê o corpo se torna, em certas circunstâncias, um meio de resistência cultural não verbal e de natureza somática. A somatização maciça é entendida como sintoma de um conflito cultural entre dois modelos de mundo diferentes, o de um colégio interno católico e o outro local-familiar, de raiz mesoamericana, das jovens internas que, apesar de suas diferenças, compartilham entre si a formação de uma tensão ideológica que provoca um forte desconforto e sofrimento humano não simbolizado nem compreendido, e que se manifesta apenas através do corpo. Palavras-chave: escola de detenção juvenil; histeria; sintomas, somatização; conflito intercultural

Abstract. This paper presents some of the main findings obtained during the doctoral research in anthropology. sociocultural factors that led to a massive outbreak of somatization (mass hysteria) in a boarding school in the municipality of Chalco, State of Mexico are analyzed. The approach puts us in the problem of psychophysical effects caused by people passing a structure or form of organization to another, and how and why the body becomes -under certain circumstances-- a means of cultural resistance non-verbal and somatic nature. The massive somatization understood as a symptom of a cultural conflict between two models of different world, catholic boarding school, and-family home Mesoamerican following internal youth that despite their differences, share with each other training an ideological causes tension in the students a strong discomfort and human suffering that is not symbolized or understood and manifested only through the body. Keywords: juvenile detention School, hysteria, symptoms, somatization, intercultural conflict

Narrar el cuerpo migrante: hacia una biografía colectiva de la inmigración boliviana en São Paulo

Narrar o corpo migrante: para uma biografia coletiva da imigração boliviana em São Paulo

Narrating the migrant body: towards a collective biography of Bolivian immigration in São Paulo

Yolloxochitl Mancillas-López

Resumen: El presente artículo presenta las narraciones corporales de la comunidad migrante boliviana en São Paulo, Brasil a partir de un evento biográfico unificador e hilo conductor de una biografía colectiva, su inserción en la industria textil. Se plantea a partir de trabajo etnográfico en dicha ciudad pensar el cuerpo como una unidad de análisis que aborde los itinerarios y escenarios del cuerpo que atraviesa la experiencia migratoria de bolivianas y bolivianos. En este texto se visibilizan los trazos que diseñan el cuerpo migrante: marcaje de origen, irregularidad migratoria, cuerpo-maquila, colonialidad, entre otras, son intersecciones que condicionan la manera en que una comunidad migrante vive, y se representa su experiencia social. Palabras clave: Migrantes bolivianas y bolivianos, São Paulo, itinerarios corporales, biografía colectiva

Resumo: O presente artigo apresenta as narrações corporais da comunidade migrante boliviana em São Paulo, Brasil. Parte-se de um evento biográfico unificador e fio condutor para uma biografia coletiva, a sua inserção na indústria têxtil. Propõe-se, a partir do trabalho etnográfico nessa cidade, pensar o corpo como unidade de análise para abordar os itinerários e cenários que cruzam a experiência migratória de bolivianas e bolivianos. Neste texto são visibilizados traços que projetam o corpo migrante, tais como: marcas de origem, irregularidades migratória, corpo-máquina, colonialidade, entre outras interseções que demarcam a experiência dessa comunidade e a sua representação social. Palavras chave: migração boliviana, São Paulo, itinerários do corpo, biografia coletiva

Abstract: This paper presents the body stories of the Bolivian migrant community in Sao Paulo, Brazil, from a unifying biographical event and a collective biography as thread, so its insertion in the textile industry. It arises from ethnographic work in that city, how to think the body as a unit of analysis that approaches the itineraries and body scenarios crossing the migratory experience of Bolivians. In this text, the strokes become visible in designing the migrant body: origin marking, irregular migration, machine-body, coloniality, among others intersections that mark the community living and individual experience of originating in Bolivia. Keywords: migrants Bolivians, Sao Paulo, body itineraries, collective biography

Sobre la fotografía "Cuerpo binario" y su efecto de representación en una marcha pública (Ciudad de México, 25 de junio de 2011)

Sobre a fotografia "Corpo binário" e seu efeito de representação em uma marcha pública (Cidade do México, 25 de junho de 2011)

On Photography "Binary Body" and its effect of representation in a public march (Mexico City, June 25, 2011)

María Luisa Gámez-Tolentino

Resumen: Este texto resultó de la observación participante llevada a cabo a pie de calle durante el tránsito de la Marcha del Orgullo en la Ciudad de México, realizada el 25 de junio de 2011. Su objetivo es fijar la atención sobre el efecto fotográfico para dejar entrever las interrelaciones que se gestan en una acción colectiva de este tipo en dos dimensiones: primero, una dimensión íntima surgida en el espacio público y que es visible gracias a la representación fotográfica situada, sin embargo, entre un adentro y un afuera de la marcha debido la posición de reflexividad de la agente - fotógrafa; y, segundo, la dimensión de lo que sucede en el campo de la mirada entre las posiciones-agenciales: *marchistas*, *expectantes* y *espectadores*, quienes se confunden en el curso de esta acción. Tomo el registro fotográfico literalmente como representación de instantes de los cuerpos en marcha y en especial de la fotografía que he titulado *El cuerpo binario*. Esta fotografía opera como un dato y como un documento al mismo tiempo, y a partir de ella se reiteran los acercamientos auto-etnográficos en la duración de esta particular marcha. Palabras-clave: (auto) etnografía visual, representación, fotografía, 'cuerpo binario', marcha del orgullo-2011 de la Ciudad de México

Resumo: Este artigo resultou da observação participante realizada na rua durante a parada do orgulho na Cidade do México, em 25 de Junho de 2011. O seu objetivo é concentrar a atenção sobre o efeito fotográfico para entrever as interrelações que se desenvolvem em uma ação coletiva deste tipo em duas dimensões: primeira, uma dimensão íntima surgida no espaço público e que é visível através da representação fotográfica situada, no entanto, e ao mesmo tempo, entre um interior e um exterior da marcha devido à posição de reflexividade do agente - fotógrafa; e, segunda, a dimensão do que está acontecendo no campo de visão entre as posições-agenciais: *manifestantes* e *espectadores*, que se confundem no curso desta ação. Tomo o registro fotográfico literalmente como representação de instantes dos corpos em movimento e, especialmente, da fotografia que titulei como *O corpo binário*. Esta fotografia opera como um fato e como um documento, ao mesmo tempo, e a partir dela se reiteram as abordagens autoetnográficas na duração deste movimento particular. Palavras-chave: (auto) etnografia visual, representação, fotografia, 'corpo binário', marcha do orgulho - março 2011 Cidade do México

Abstract: This article resulted from participant observation carried out on the street during the Pride Parade in Mexico City on 25 June 2011. Its aim is to focus on the photographic effect to glimpse the interrelations that develop in a collective action of this kind in two dimensions: first, an intimate dimension emerged in public space and is visible through the photographic representation placed, however, between an inside and an outside march position due reflexivity of the agent - photographer; and second, the dimension of what is happening in the field of view between positions-agency: *marchers* and *spectators* expectantly who are confused in the course of this action. Literally took the photographic record as representing moments of bodies in motion and especially photography I called *Binary body*. This photograph operates as a fact and as a document at the same time, and from it the auto-ethnographic approaches in the duration of this particular motion are repeated. Keywords: (auto) visual ethnography, representation, photography, 'binary body' pride march 2011 Mexico City

Persiguiendo la bailarina vestido de bailarín. Apuntes de un aprendiz de danza contemporânea

Perseguido a bailarina vestido de bailarino. Aparentamentos a partir do corpo de um aprendiz de dança

Chasing the ballerina dancer dress. Notes of an apprentice contemporary dance

Pablo Hoyos-González

Resumen: A partir de la experiencia de aprendizaje de la danza contemporânea, en un espacio no profesional, en donde la transmisión de un saber in-corporado, basado en entrenamiento y las técnicas del cuerpo, formará parte de las pautas de un aprendiz, este artículo analiza las relaciones de poder en dos esferas de acción como es el disciplinamiento y las performatividades. Se reflexiona particularmente en la manera en que la práctica de la danza no profesional habilita a la persona mediante la experimentación y, a su vez, reproduce a través de la "citacionalidad" que en este caso es una repetición de pautas, ejercicios y movimientos, que pueden convertir al danzante ocasional en un cuerpo mimetizado al hábito de la otra. El objetivo de este trabajo consiste reproducir un recorrido práctico y técnico para mostrar cómo la *mimesis* nos constituye. Palabras clave: práctica de la danza, hábitos cotidianos, aprendizaje de técnicas corporales, performatividades

Resumo: A partir da experiência de aprendizagem da dança contemporânea, em um espaço não profissional, a transmissão de um saber in-corporado, baseado no treinamento e nas técnicas do corpo, formará parte das pautas de um aprendiz. Este artigo analisa as relações de poder em duas esferas de ação: o disciplinamento e a *performance*. Tais relações se refletem, particularmente, na maneira pela qual a prática da dança não profissional habilita a pessoa mediante a experimentação e, por sua vez, reproduz, através da "situacionalidade" que, neste caso, é uma repetição de pautas, exercícios e movimentos, que pode converter o dançarino ocasional em um corpo mimetizado ao hábito da outra. O objetivo deste trabalho consiste em reproduzir um percurso prático e técnico para mostrar como a *mimesis* nos constitui. Palavras-chave: Prática de dança, hábitos cotidianos, aprendizagem de técnicas corporais, *performance*

Abstract: From the learning experience of contemporary dance in a nonprofessional space where the transmission of an in-corporated know, based on training and body techniques, will be part of the guidelines of an apprentice, this article analyzes the power relations in two areas of action such as discipline and performativity. It is particularly reflects on how the practice of non-professional dance enables the person through experimentation and, in turn, plays through the "citationality" which in this case is a repetition of patterns, exercises and movements, that can turn the occasional dancing in a mimicked the habit of the other body. The aim of this paper is to play a practical and technical to show how *mimesis* makes us travel. Keywords: dance practice, daily habits, learning physical techniques, performativity

Contrastar los medios: Memoria y compasión en el lenguaje de dos paisajes representados de México y Colombia

Contrastar as Mídias: Memória e compaixão na linguagem de duas paisagens representadas de México e Colômbia

Contrasting Media: Memory and Mercy in the Language of Two Represented Landscapes from Mexico and Colombia

Maya Aguiluz-Ibargüen

Resumen: En este trabajo se parte del contraste entre dos visitas a los paisajes de la muerte en dos localidades de Colombia y México, a partir de modalidades mediales que se han provisto objetos y espacios definidos por una parte, por un artista colombiano en su travesía por las riberas del Río Magdalena en Colombia, y por otra, por el "book-trailer" de una novela de un escritor de Ciudad Juárez, en México. Al enfocar nuestra atención sobre los objetos de estos dos creadores, se busca primero seguir una línea expresiva de estos lenguajes artísticos para enseguida dar cuenta de una suerte de lengua oculta de la vida de las plantas, como pensaron figuras de la biología al comenzar el pasado siglo XX, cuando una flor híbrida mitad humana-mitad vegetal aparece reaccionando desde su forma violentada a los abusos de su mundo circundante y humano. O, cuando en un desfile por bestiario local de una ciudad fronteriza, en un resto animal surge la única fuerza vital para traer de vuelta un poco de la compasión perdida. Este texto da cuenta de las ficciones necesarias para centrar la mirada en lo que queda tras la violencia extrema. Palabras clave: Memoria pública, México y Colombia; lenguajes creativos; cuerpos virtuales; compasión

Resumo: Neste trabalho parte-se do contraste entre duas visitas às paisagens da morte, em duas localidades, Colômbia e México. A partir de modalidades de multimídias que oferecem objetos e espaços definidos, em parte, por um artista colombiano em sua travessia pelas margens do Rio Magdalena, na Colômbia e, em parte, pelo "book-trailer" de uma novela de um escritor de Cidade Juárez, México. Ao focar nossa atenção sobre os objetos destes dois criadores, busca-se, primeiro, seguir uma linha expressiva destas linguagens artísticas para, em seguida, dar-se conta de uma sorte de línguas ocultas da vida das plantas – como pensaram figuras da biologia no começo do passado século XX – quando uma flor híbrida, metade humana-metade vegetal, aparece reagindo, desde sua forma violentada, aos abusos de seu mundo circundante e humano. Ou, quando em um desfile por bestiário local de uma cidade fronteiriça, em um resto animal surge a única força vital para trazer de volta a compaixão perdida. Este texto se dá conta das ficções necessárias para centrar o olhar naquilo ocultado pela violência extrema. Palavras-chave: memória pública, México e Colômbia, linguagens criativas, corpos virtuais, compaixão

Abstract: This article takes as a starting point the contrast between two visits to landscapes of death in two localities in Mexico and Colombia, through medial modalities that have provided objects and spaces defined in one part by a Colombian artist in her journeys along the banks of the Magdalena River in Colombia, and in another by the book-trailer for the novel of a writer from Ciudad Juárez, Mexico. By focusing our attention on the objects of these two creators, we seek first to follow the expressive line of these artistic languages in order to account for a kind of hidden language in the life of plants, just as figures in biology imagined it at the beginning of the 20th century, when a hybrid flower – half-human, half-vegetable – appeared, reacting by its very shape to the abuses of its surrounding human world. Or, when, in a parade of the local bestiary of a border city, from the remains of an animal emerges the only vital force that can bring back a bit of the compassion that has been lost. This text accounts for the fictions necessary to focus the gaze on that which remains after extreme violence. Keywords: Public memory; Mexico and Colombia; creative languages; virtual bodies; mercy

Sobre os Autores

Sobre os autores

Andressa Nunes Soilo. Doutoranda em Antropologia Social, mestre em Antropologia Social e cientista social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: andressansoilo@outlook.com

Anna María Fernández Poncela. Doutora em Antropologia. Pesquisadora e docente do Doutorado em Ciências Sociais, Departamento de Política y Cultura, División de Ciencias Sociales e Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana - Plantel Xochimilco, México. E-Mail: fpam1721@correo.xoc.uam.mx

Diego Benegas Loyo. Psicólogo clínico, docente e investigador social especializado em abordagens interdisciplinares da subjetividade política. Tem trabalhado com clínica psicoanalítica e projetos comunitários e em rede com migrantes, refugiados e diversidade sexual. E docente no Instituto Universitario de Ciencias de la Salud Fundación Barceló, Buenos Aires, Argentina. E-Mail: benegas.loyo@gmail.com

Javier Gil-Gimeno. Doutor em Sociologia. Professor do Departamento de Sociologia. Universidad Pública de Navarra, España. E-Mail: ejavi3@hotmail.com

Julie Hanna de Souza Cruz e Costa. Cientista Social. Mestranda em sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-Mail: julie.costa@live.com

Maira Arriagada. Professora de sociologia na Universidad Nacional de Chile. Doutoranda em Antropologia pelo Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). E-Mail: maira.arriagada@gmail.com

Marcos de Araújo Silva. Pós-doutor em Ciências sociais pela Universitat de Barcelona. Pesquisador de Pós-doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-Mail: marcosimonstock@gmail.com

María Luisa Gámez Tolentino. Também Luisa Tolentino e aqui, especialmente, em sua posição de fotógrafa. Doutoranda em Estudios Latinoamericanos-UNAM. E-Mail: luisa.gamez.tolentino@gmail.com

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Doutor em Sociologia e Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Coordenador do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções e do GREI – Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem, na mesma universidade. E-Mail: mauro-koury@gmail.com

Maya Aguiluz-Ibargüen. Professora Doutora e pesquisadora do Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) / Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). E-Mail: mayaguiluz@hotmail.com

Pablo Hoyos-González. Professor e pesquisador integral da Universidad del Claustro de Sor Juana. É responsável pelo Centro de Atención y Orientación Psicológica na mesma universidade. E-Mail: memorrocoy@gmail.com

Raoni Borges Barbosa. Doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e pesquisador do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da Universidade Federal da Paraíba. E-Mail: raoniborgesb@gmail.com

Yolloxochitl Mancillas-López. Doutoranda em Estudos Latinoamericanos pela Universidad Nacional Autónoma de México. E-Mail: petuchina@gmail.com

