Experiencias y sensibilidades urbanas

Miradas plurales, en perspectiva sociológica

Ana Lucía Cervio
Editora

ESE Estudios Sociológicos Editora

Experiencias y sensibilidades urbanas

Miradas plurales, en perspectiva sociológica

Ana Lucía Cervio
(Editora)

Cervio, Ana Lucía
Experiencias y sensibilidades urbanas : miradas plurales, en perspectiva sociológica / Ana Lucía Cervio ; Edición de Ana Lucía Cervio. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Estudios Sociológicos Editora, 2023.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-3713-54-5

1. Sociología I. Título.
CDD 307.76

Diseño de tapa: Romina Baldo
Imagen de portada: Collage digital elaborado por Florencia Isaura Paparone y Guadalupe Sosa March
Diagramación y corrección: Constanza Faracce Macia

© 2023 Estudios Sociológicos Editora
Mail: eseditora@estudiosociologicos.org
Sitio Web: www.estudiosociologicos.com.ar

Primera edición: diciembre de 2023.
Hecho el depósito que establece la Ley 11723.
Libro de edición argentina.

El presente libro puede ser descargado desde el sitio web de nuestra editorial.

Experiencias y sensibilidades urbanas

Miradas plurales, en perspectiva sociológica

Ana Lucía Cervio
(Editora)

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

ESE Estudios Sociológicos Editora

Estudios Sociológicos Editora

Estudios Sociológicos Editora es un emprendimiento de Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (Asociación Civil — Leg. 1842624) pensado para la edición, publicación y difusión de trabajos de Ciencias Sociales en soporte digital. Como una apuesta por democratizar el acceso al conocimiento a través de las nuevas tecnologías, nuestra editorial apunta a la difusión de obras por canales y soportes no convencionales. Ello con la finalidad de hacer de Internet y de la edición digital de textos, medios para acercar a lectores de todo el mundo a escritos de producción local con calidad académica.

Comité Editorial / Referato

María Emilia Tijoux

Doctora en Sociología, Universidad París VIII, Maestra en Ciencias de la Educación Universidad París XII. Profesora titular e investigadora del Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile. Coordinadora del Núcleo de Sociología del Cuerpo y Emociones. Directora de la Revista *Actuel Marx Intervenciones.*

Angélica De Sena

Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Investigadora del CONICET-UNLaM y del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Directora de la Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social (ReLMIS). Coordina el Grupo de Estudios sobre Políticas Sociales y Emociones (CIES-PECES), el Nodo Regional UNLaM en la Red Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales (RedMet). Co-coordinadora del Grupo de trabajo "Society and Emotions", de la ISA. Integrante de la Red Internacional de Sociología de las Sensibilidades (RedISS).

Pedro Robertt

Doctor en Sociología por la Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS). Profesor Asociado de la Universidad Federal de Pelotas. Actualmente desarrolla estudios sobre sobre la generación de disposiciones cognitivas, económicas y emocionales en un capitalismo digital y de plataformas, teniendo al mundo del trabajo como objeto de investigación, entre otros.

Índice

A modo de introducción. Vida cotidiana, experiencias y sensibilidades urbanas
Ana Lucía Cervio 9

Intervenir en el amor. Reflexiones sobre la política social en clave de emociones
María Eugenia Gorlero.....25

Las experiencias del habitar en territorios de precariedad
Gabriela Claudia Reta.....47

Habitando la movilidad. Una aproximación teórica de la migración en tránsito y las sensibilidades en los espacios urbanos
Juan Pablo Estrada Huerta.....75

Sensibilidades marítimas. Habitar el mar desde el cuerpo/emoción y lo no-humano del trabajo de la pesca del camarón
Carolina Peláez González.....101

Las emociones lúdicas en ocasión de los juegos de mesa
Camilo Rodríguez Antúnez.....123

Teatro y emociones. Un acercamiento teórico desde la sociología de los cuerpos/emociones
Luis Cardozo y Juan Ignacio Pascua Mendoza.....143

Entre K-Pop y Tteokbokki: una aproximación etnográfica a las prácticas del comer y musicar en el "Buenos Aires Celebra Corea 2022"
Florencia Isaura Paparone.....161

Silencio y soledad. Una aproximación a la muerte y el duelo en el contexto de la pandemia por COVID-19
Guadalupe Sosa March.....195

La casa y sus olores. Sensibilidades olfativas durante la pandemia por COVID-19 en Argentina
Ana Lucía Cervio.....213

Posfacio: Sentir la ciudad
Adrián Scribano.....245

Sobre las autoras y autores.....271

A modo de introducción.
Vida cotidiana, experiencias y sensibilidades urbanas

Ana Lucía Cervio

La cotidianeidad ocupa el centro de la reflexión sociológica, política, filosófica y económica de Henri Lefebvre desde la segunda posguerra, hasta el final de su vida, en 1991. El autor parte del supuesto de que la vida diaria no puede comprenderse con independencia de la economía política y de los procesos sociales e históricos en el marco de los cuales aquella se desarrolla y adquiere sus sentidos. En este contexto, concibe a la vida cotidiana como un espacio desde el cual es posible "leer" las formas sociales que se encuentran implícitas y/o manifiestas en los modos de producción. Esta preocupación por lo cotidiano, entendido como *vía regia* para la comprensión de la modernidad y sus potenciales transformaciones, ocupará un lugar central en la obra del sociólogo francés, tal como queda evidenciado en los tres volúmenes de *Critique de la vie quotidienne* (1947, 1961, 1981); *La vida cotidiana en el mundo moderno* (1967), *El derecho a la ciudad* (1968), *La producción del espacio* (1974) y *Elementos del ritmoanálisis* (1992), entre otros trabajos de referencia.

Desde su mirada, la crítica a la vida diaria constituye un método que posibilita comprender las relaciones sociales que tienen lugar en un determinado modo de producción, así como sus expresiones espaciales y sus secuencias temporales. De esta manera, las coordenadas tiempo-espacio sobre las que se despliega la vida social, con sus lógicas de reproducción y también con sus oportunidades de cambio, adquieren sentido en el marco de una lectura profunda sobre las prácticas, ritmos, estructuras y sentidos que configuran a la vida cotidiana, entendida como una *totalidad* que es

producto, y a la vez productora, de la sociedad. De allí que la atención conferida por Lefebvre a los procesos de producción del espacio en general, y de la ciudad capitalista en particular (1978, 2013), sean parte de un esfuerzo intelectual y político mayor orientado a sentar las bases de una crítica a la economía política elaborada a partir de un registro particular como es la interpelación a la vida cotidiana.

En su proyecto de construir un marxismo comprometido con la producción de conocimiento crítico de la vida cotidiana en el siglo XX, Lefebvre considera que, además del trabajo, las Ciencias Sociales y Humanas deben restituir el valor de las llamadas dimensiones "irracionales" (imaginación, sentimientos, necesidades) para el estudio de lo cotidiano. En este marco, reconoce a la literatura como un ámbito imprescindible desde donde registrar y teorizar la importancia que tiene la cotidianeidad como índice sensible del cambio y la reproducción social. Tras retomar la obra de los *décadents* o poetas de *fins de siècle* –encabezados por Baudelaire, Flaubert y Rimbaud, entre otros– Lefebvre (1991) propone un conjunto de reflexiones sociológicas, políticas y filosóficas que posibilitan tender puentes entre la vida cotidiana y las transformaciones históricas, sociales y económicas que se registran en Francia a fines del siglo XIX (Márquez Pulido, 2021: 71).

Años más tarde, convencido de la importancia de recuperar el pensamiento y la reflexión literaria para lograr una aproximación crítica a la cotidianeidad, el sociólogo francés retoma el *Ulises* de Joyce. A propósito de las descripciones minuciosas y exhaustivas de una jornada (Dublín, 16 de junio de 1904) en la vida de los personajes de la novela, Lefebvre reflexiona sobre los modos en que las tramas de un día contienen parte de la historia y de la sociedad, iluminando a lo cotidiano como una clave para la construcción de conocimiento sobre lo social. En tal sentido, se pregunta si la literatura irrumpió sobre lo cotidiano o si, por el contrario, fue la vida diaria la que desembarcó "en el pensamiento y la conciencia por la vía literaria, es decir, por el lenguaje y la escritura. Después de la publicación del libro, inmediatamente después de la jornada descrita, ¿tendrá esa irrupción la misma resonancia que adquiere para nosotros a tantos años de distancia de la desaparición del autor? ¿Acaso esa irrupción de lo cotidiano no estaba anunciada ya en Balzac, Flaubert, Zola y tantos otros?" (Lefebvre, 1972: 9).

Así como en *Ulises* "la historia de un día engloba la del mundo y la de la sociedad" (Lefebvre, 1972: 11), comprender la vida cotidiana posibilita observar subjetividades, estructuras, prácticas, espacios y ritmos que no solo permiten construir conocimiento crítico sobre la sociedad. Este análisis también abre intersticios hacia "lo posible", es decir, hacia aquello que se sitúa más allá de "lo real" (económico) y de lo "factual" (histórico). Es precisamente en estos contornos donde se inscribe la obra intelectual y el proyecto político del autor, para quien la revolución solo puede ser "exitosa" si, más allá de las transformaciones económicas y políticas requeridas, también alcanza a la cultura, a los individuos, a los grupos y a las mentalidades que se despliegan en el mundo de la vida cotidiana (Lefebvre, 1991; 1978).

Desde este lugar de enunciación, lo cotidiano es definido como una *totalidad*. Refiere al conjunto de acciones, prácticas, experiencias y relaciones que tienen lugar a diario en la vida individual y colectiva. Más allá de su aparente fragmentación, los aludidos actos cotidianos (comer, higienizarse, leer, vestirse, protestar, conversar, etc.) se encuentran *encadenados* en un tiempo-espacio social específico, configurando un *todo.* De esta manera, cada acto particular debe ser considerado en el contexto de las relaciones sociales en que acontece, al tiempo que sus sentidos, significados y contradicciones deben ser buscados y adheridos a los modos de existencia social que se despliegan en una coordenada tiempo-espacio específica ligada, a su vez, a un determinado modo de producción.

En otros términos, la vida cotidiana es una totalidad compleja, históricamente situada, que traduce, refleja, produce e interpela el modo de producción, así como el orden social, cultural y político establecido. Al mismo tiempo, es el terreno donde se pone en juego la *suma de actividades y relaciones que hacen de cada ser humano un "todo"*, por lo que la crítica a la vida cotidiana forma parte sustantiva del proyecto revolucionario de Lefebvre, orientado por el propósito de comprender la naturaleza humana en su propia concreción.

> La vida cotidiana, en un sentido residual, definida por "lo que queda" después de que el análisis haya señalado todas las actividades diferenciadas, superiores, especializadas y estructuradas, debe definirse como una totalidad. Consideradas en su especialización y en su tecnicismo, las actividades superiores dejan entre sí un "vacío técnico" que se llena

> con la vida cotidiana. La vida cotidiana está profundamente relacionada con todas las actividades, y las abarca con todas sus diferencias y sus conflictos; es su lugar de encuentro, su vínculo, su terreno común. Y es en la vida cotidiana donde toma forma la suma total de relaciones que hacen de lo humano –y de cada ser humano– un todo. En ella se expresan y se cumplen aquellas relaciones que ponen en juego la totalidad de lo real, aunque de una manera siempre parcial e incompleta: la amistad, la camaradería, el amor, la necesidad de comunicarse, de jugar, etc. (Lefebvre, 1991: 97; traducción propia).

Los actos cotidianos son expresiones globales del orden social. Como tales, componen/emiten mensajes concretos acerca de los modos de ser, hacer, sentir, producir y consumir que se despliegan en una sociedad en un tiempo-espacio dado. De allí que una crítica a la vida cotidiana suponga establecer una mirada interpelante sobre las relaciones sociales y los modos de producción, lo que implica –al mismo tiempo– considerar los procesos de producción del espacio y sus tiempos sociales.[1]

Lefebvre propone una concepción que "rompe" con la idea del espacio geométrico/euclidiano, el cual, según su opinión, se ha mostrado siempre inteligible, transparente, objetivo y neutral. Luego de considerar que tal transparencia no es más que una "ilusión" ideológicamente elaborada para invisibilizar/ocultar relaciones de poder, el autor define al espacio como una *producción social,* históricamente situada*,* que se encuentra íntimamente vinculada con la realidad social y su propio devenir. Desde una mirada dialéctica, el espacio es concebido como *producto-producción de la sociedad*, pues no sólo es resultado de prácticas, relaciones y sentidos sociales, sino que, al mismo tiempo, forma parte ineludible de ellos. En este marco, elabora

1 Junto con la dimensión espacial, el tiempo ocupa un lugar central en la vida cotidiana. Para el autor, el tiempo social es la resultante de una constante intersección entre tiempos lineales (derivados de la tecnología, el conocimiento y la racionalidad) y tiempos cíclicos (acompasados con los ritmos y cadencias de la naturaleza). Esta intersección forma parte de su ritmoanálisis (Lefebvre, 2004). Ahora bien, tiempos lineales y cíclicos operan en diversas escalas en forma simultánea, produciéndose continuidades y discontinuidades en el marco de las cuales se despliega la vida cotidiana. De este modo, el tiempo cotidiano (las 24 horas vividas) en el que tienen lugar las prácticas de los sujetos, no solo involucra "lo cíclico de la repetición, la evocación y la resurrección, también está imbricado en un tiempo cósmico, que proviene de los ritmos de la naturaleza. Simultáneamente, este tiempo cotidiano está dentro de un cierto tiempo histórico, que a su vez está inserto en un devenir histórico" (Lindón Villoría, 2004: 43).

una trialéctica del espacio con base en tres dimensiones, a saber: 1) *Espacio percibido:* es el espacio de la experiencia material; vincula realidad cotidiana (uso del tiempo) y realidad urbana (redes y flujos de personas, mercancías o dinero que se asientan en y transitan por el espacio), englobando tanto la producción como la reproducción social. 2) *Espacio concebido:* es el espacio de expertos, científicos, planificadores, etc. Este espacio, que emana de actos de pensamiento y de producción de conocimiento, apunta a reducir lo vivido a lo visible y a lo legible. 3) *Espacio vivido:* es el domino de la imaginación y de lo simbólico; es el espacio experienciado por usuarios y habitantes en el marco de sus prácticas cotidianas (Lefebvre, 2013).

En su teorización sobre la producción del espacio, el autor confiere un lugar destacado al estudio de la vida cotidiana, pues reconoce en ella el germen de toda transformación. En efecto, inscripta en el *"espacio vivido",* la cotidianeidad no solo contribuye a la reproducción del mundo mediante la puesta en juego de *praxis* repetitivas, mecánicas, periódicas. También se liga al cambio y a la posibilidad de subvertir el orden imperante a partir de las posibilidades que ofrecen la imaginación, los sentimientos, las necesidades, etc. En tal sentido, para el autor, toda revolución debe dar lugar a nuevas formas (materiales, simbólicas, físicas y epistemológicas) de espacio y advenir, en primer orden, sobre la vida cotidiana, pues es precisamente allí donde germinan las *praxis* creativas o inventivas de los individuos para "*changer la ville, changer la vie!"* (cambiar la ciudad, cambiar la vida).

Conectando esta sintética referencia a la teoría de la vida cotidiana propuesta por Lefebvre con los aportes de una sociología de las sensibilidades, resulta evidente que cualquier acto cotidiano (comer, duelar, caminar, habitar, jugar, trabajar, amar, deambular, etc.) sólo puede ser desplegado por sujetos que inscriben y encadenan sus prácticas en el marco de una estructura social que las produce, otorga sentido, y a la cual dichas prácticas contribuyen –dialécticamente– a reproducir y/o transformar. Recuperando la condición espacial y emocional inherente a toda práctica, el *cuerpo/emoción* no sólo es constitutivo e indispensable para la acción, sino también una forma de espacialidad que moldea (y es moldeada por) la matriz tiempo-espacio a partir de la cual los sujetos vivencian, narran y clasifican el mundo social en general, y sus experiencias cotidianas en particular (Lindon, 2009; Aguilar y Soto Villagrán, 2013; Cervio, 2022a). Desde este lugar de entendimien-

to, puede afirmarse que las prácticas cotidianas alojan un fuerte contenido sensible estrechamente conectado con el orden social en el que las mismas tienen lugar. Sociológicamente, tal conexión exige volver la mirada sobre las *políticas de las sensibilidades* que produce (y sobre las que opera) el domino capitalista en su actual fase de acumulación. Teóricamente, las *sensibilidades* constituyen "el conjunto de prácticas sociales cognitivo-afectivas tendientes a la producción, gestión y reproducción de horizontes de acción, disposición y cognición" (Scribano, 2017: 244). Se trata de estructuras sociales que organizan las preferencias y valores de los sujetos, al tiempo que establecen los parámetros para la gestión del tiempo-espacio en el que se inscriben las interacciones cotidianas, dando lugar a maneras "naturales" y "naturalizadas" de concebir las horas, los días, los hábitos y costumbres, la esfera pública, los espacios de intimidad, etc. Tal operatoria, desapercibida y naturalizada por los sujetos como un modo particular –pretendidamente único y personal– de sentir, percibir y hacer en el mundo, (re)produce las estructuras y relaciones de dominación bajo el ropaje de prácticas y emociones habituales (ira, alegría, desconfianza, miedo, incertidumbre, etc.).

Si se asume, junto con Lefebvre, que la ciudad no es el mero resultado de decisiones y planificaciones abstractas concebidas en el marco de una determinada formación social, sino más bien "una contradictoria mediación entre la vida cotidiana y el orden social" (Kipfer et. al, 2008: 6), puede sostenerse que las ciudades capitalistas son lugares que *separan* buena parte de las cosas, personas y relaciones que agrupan (Lefebvre, 1978). Se trata de complejas construcciones socio-históricas y económicas en las que las relaciones de dominación y sus efectos pueden leerse no sólo en términos de las formas, contenidos y flujos espaciales que las configuran, sino también a partir de los diversos sentidos que median y contextualizan las experiencias y sensibilidades de los sujetos que las habitan. Esta consideración teórica abre una serie de interrogantes acerca de los modos en que la observación de lo cotidiano posibilita indagar los procesos de estructuración social, así como las intersticialidades y experiencias de cambio que se registran en las ciudades en un tiempo-espacio dado. En adición, si una de las pretensiones teórico-políticas de Lefebvre es, como se adelantó, restituir para el estudio de lo cotidiano todas aquellas dimensiones de la vida que la racionalidad ha condenado al olvido, entonces la indagación del *espacio vivido* y, con ello,

la exploración crítica de las diversas formas de *apropiación* que convergen (con sus complejidades y contradicciones) en las prácticas de habitar la ciudad (Cervio, 2022b; 2020), exigen prestar atención a las conexiones que se juegan entre sensibilidades, experiencias y vida cotidiana. En esas articulaciones se sitúa, precisamente, el propósito central de este libro.

En distintos lugares, producto de diversas investigaciones teóricas y empíricas, se ha concluido que una de las consecuencias más evidentes que se detectan en las últimas décadas como producto de la reconfiguración de las ciudades son los cambios emergentes en las estructuras del sentir (Scribano, Camarena Luhrs y Cervio, 2021; Scribano y Cervio, 2010, 2018; Cervio, 2020, 2019; D'hers y Cervio, 2019; Cervio, Lisdero y D'hers, 2020). En este marco, desde su conformación, el *Grupo de Estudios sobre Experiencias y Sensibilidades Urbanas* (GESU), del Instituto de Investigaciones Gino Germani (Universidad de Buenos Aires), comparte el supuesto de que las experiencias urbanas, leídas en clave de las políticas de las sensibilidades, ofrecen opciones teóricas, metodológicas y epistemológicas adecuadas para lograr una aproximación crítica a las conexiones estructurales que se establecen entre cuerpos y emociones en el actual régimen de acumulación. En dicho posicionamiento se enmarcan cada uno de los capítulos que componen este libro, en tanto primera producción colectiva del GESU.

Sobre la propuesta y estructura del libro

En julio de 2020, en el contexto del confinamiento obligatorio y la virtualización de (casi todas) las tareas cotidianas que impuso la pandemia por COVID-19, con un grupo de estudiantes e investigadores iniciamos un espacio de estudio orientado a revisar el tema de las experiencias urbanas, desde una sociología de los cuerpos/emociones. La idea inicial fue reunirse para estudiar, movidos por el interés de profundizar en bibliografía y abordajes específicos, pero también para conformar un espacio de diálogo, de encuentro y de intercambio colectivo en medio del régimen de angustia e incertidumbre que dominaba, como signo, la vida cotidiana durante la cuarentena. Desde su inicio, las actividades de este incipiente grupo estuvieron vinculadas a la agenda de trabajo y al marco teórico/epistémico del *Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos* (GESEC), dirigido

por el Dr. Adrián Scribano, en el Institutito de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Universidad de Buenos Aires, desde el año 2008.

Conforme avanzaba la pandemia y se extendía el reclutamiento obligatorio, en las reuniones quincenales no solo se discutían trabajos de autores "clásicos" y "contemporáneos" de la sociología en los que podían identificarse aproximaciones a la ciudad, la cuestión urbana y las emociones, sino que progresivamente también comenzaron a aparecer temas de indagación individuales propuestos por los integrantes, muchos de los cuales se encontraban culminando su formación de grado. De modo que, promediando el año 2021, nuestro cronograma de trabajo incluyó, además del mencionado ciclo de lectura y estudio, espacios para la discusión de trabajos de investigación, intercambios sobre ponencias a ser presentadas en eventos académicos, así como el acompañamiento en tareas de escritura y publicación de textos científicos.

En junio de 2022, gracias al trabajo y esfuerzo colectivo desarrollado por las compañeras y compañeros del GESEC durante 14 años consecutivos, nuestro *Grupo de Estudios sobre Experiencias y Sensibilidades Urbanas* (GESU) fue formalmente acreditado como parte[2] del *Programa de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* (PECES) en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, bajo la coordinación del Dr. Scribano.

En la actualidad, el GESU está conformado por integrantes que revisten diversas trayectorias formativas, destacándose la presencia de investigadores, así como de estudiantes avanzados de grado y posgrado, de Argentina, Chile, Colombia, Uruguay y México. Entre sus objetivos, procura analizar los procesos de construcción de las experiencias y sensibilidades urbanas como parte de las conexiones estructurales que se establecen entre sociedad, cuerpos y emociones. Asimismo, busca producir conocimiento riguroso y socialmente relevante que posicione a las experiencias y sensibilidades urbanas como un punto de articulación sustantivo para el abordaje de los procesos de estructuración y cambio social contemporáneos.

2 Además del GESU, el PECES-IIGG está conformado por el *Grupo de Estudios sobre Políticas Sociales y Emociones* (GEPSE), coordinado por la Dra. Angélica De Sena; el *Grupo de Estudios sobre Sociología de los Cuerpos y las Emociones*, coordinado por el Dr. Adrián Scribano, y el *Grupo de Estudios Cuerpos, Sensibilidades y Ambiente* (GECSA), coordinado por la Dra. Victoria D'hers. *CFR*. http://pecesiigg.sociales.uba.ar

En el marco de estos propósitos, surge *Experiencias y Sensibilidades Urbanas. Miradas plurales, en perspectiva sociológica.* Un libro colectivo que busca articular preguntas, posicionamientos teóricos y encuadres metodológicos a la luz de una diversidad temática que sitúa a la ciudad y a las experiencias cotidianas en el centro de una reflexión crítica sobre las sensibilidades y los procesos de estructuración social. A partir de múltiples aportes teóricos, articulados desde una perspectiva sociológica, el libro ofrece una pluralidad de acercamientos a las dinámicas sociales, económicas, políticas, tecnológicas y culturales que caracterizan a las ciudades latinoamericanas hoy. Atendiendo a las transformaciones urbanas que se observan a escala global en la segunda década del siglo XXI, los capítulos problematizan, fundamentalmente, las maneras sociales de experienciar y sentir las ciudades, lo que se refracta en ámbitos tan diversos como la habitabilidad, el trabajo, el juego, el teatro, las prácticas del "musicar", las políticas sociales, las migraciones, el duelo y los olores de la casa, entre otros.

El recorrido se inicia con el trabajo *Intervenir en el amor. Reflexiones sobre la política social en clave de emociones*, de María Eugenia Gorlero, en el que desarrolla un análisis teórico sobre los registros acerca del amor romántico que subyacen en dos intervenciones estatales destinadas a jóvenes, implementadas por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires: "Noviazgo Sin Violencias", desarrollado por el Ministerio de Desarrollo Social y Hábitat, y un evento realizado por la Dirección General de Políticas de Juventud para el Día de San Valentín de 2020. Orientado por el interés de contribuir con el desarrollo del campo de los estudios sociales sobre los cuerpos/emociones en el ámbito de las políticas sociales, el capítulo reflexiona y abre interrogantes acerca de las conexiones entre la intervención social y la configuración de vínculos amorosos. A partir de la convergencia de diversos aportes teóricos, la autora analiza los modos en que las políticas públicas se hacen "cuerpo/emoción" en los jóvenes destinatarios, incidiendo en forma crucial sobre sus relaciones sexo-afectivas.

Seguidamente, el capítulo *Las experiencias del habitar en territorios de precariedad*, elaborado por Gabriela Claudia Reta, analiza, desde una mirada multidimensional y situada, las formas de habitar en territorios de expoliación y depredación del capital, tomando como unidad de análisis villas y asentamientos populares del Área Metropolitana de Buenos Aires

(AMBA), Argentina. A través del recorrido por una selección de textos sociológicos y antropológicos que retoman las conexiones entre cuerpos, emociones y sensibilidades, la autora propone y problematiza un conjunto de dimensiones teórico-analíticas relevantes para abordar las experiencias del habitar que tienen lugar en territorios atravesados y configurados desde múltiples formas de precariedad.

En el tercer capítulo, *Habitando la movilidad. Una aproximación teórica de la migración en tránsito y las sensibilidades en los espacios urbanos,* Juan Pablo Estrada Huerta analiza la lógica del habitar que atraviesa la vida cotidiana de migrantes que se encuentran en tránsito en el Área Metropolitana de Monterrey, México. Posicionado teóricamente desde la perspectiva de la autonomía de la migración, el autor propone una revisión teórica de trabajos que abordan la relación entre migración, movilidad y espacio urbano, con el objetivo de problematizar el actual régimen de movilidad y los procesos de gobernanza de la migración que convergen, específicamente, en el caso analizado. Desde la perspectiva propuesta, el recorrido bibliográfico efectuado posibilita explorar los modos en que los cuerpos migrantes habitan la ciudad mientras "esperan" por su próximo destino, al tiempo que abre un conjunto de interrogantes –vueltos desafíos para la investigación doctoral en curso– acerca de las formas en que los sujetos negocian y se apropian del espacio urbano, las sensibilidades y conflictos inscriptos en sus experiencias migratorias, y las conexiones entre movilidad y habitar en tránsito que se juegan y despliegan como parte de la dinámica migratoria estudiada.

A continuación, Carolina Peláez González presenta *Sensibilidades marítimas. Habitar el mar desde el cuerpo/emoción y lo no-humano del trabajo de la pesca del camarón.* Desde una mirada etnográfica, la autora se sumerge en la frontera entre el mar y la tierra para analizar experiencias y sensibilidades de los pescadores del camarón en el puerto de Mazatlán, México. Recuperando aportes de la Teoría del Actor Red, en sus conexiones con una mirada teórica acerca de las sensibilidades y sensorialidades, el capítulo aborda dos aspectos centrales. Por un lado, se pregunta acerca de las implicancias emocionales, corpóreas y sensoriales que supone trabajar y habitar en el barco pesquero, explorando las conexiones y relaciones que los trabajadores mantienen con sus lugares de residencia. Desde este lugar, la pregunta por el habitar "entre altamar y el puerto" se abre como parte de una problematización general

acerca de las conexiones entre trabajo, habitabilidad y sensibilidades, explorando –en forma específica– las clasificaciones de lo "propiamente" marítimo, rural, urbano, laboral, etc. que se juegan y despliegan en un espacio fronterizo como es el barco pesquero. Por otro lado, la autora dedica una parte del capítulo a describir experiencias de habitar en el barco que tienen lugar cuando los pescadores se encuentran trabajando –siguiendo los estrictos ritmos del camarón– en medio del Océano Pacífico. Estas descripciones posibilitan analizar las percepciones de riesgo asociadas a vivir en el barco, así como la configuración de particulares formas de masculinidad que se despliegan como parte de las experiencias de habitar entre el mar y la tierra.

En el quinto capítulo, *Las emociones lúdicas en ocasión de los juegos de mesa,* Camilo Rodríguez Antúnez reflexiona acerca de las lógicas emocionales implicadas en la práctica de jugar, comprendiéndola como una vía de aproximación para el estudio de procesos sociales e históricos. A partir de una vinculación establecida con el Archivo Documental de Juegos de Mesa de la Universidad Sorbonne Paris 13, el autor analiza las implicancias sociales de los juegos de mesa, tomando como referencia teórica el concepto de "emociones lúdicas" desarrollado por Norbert Elias. Luego de efectuar un desarrollo teórico que conecta el concepto mencionado con la noción sociológica de "*ludus*", y con el principio de placer freudiano, el capítulo presenta una periodización del surgimiento de los juegos de mesa, buscando dar cuenta cómo estos artefactos culturales proporcionaron, a lo largo de la historia, un marco social que posibilitó la emergencia de la tensión y la expresión de la emoción lúdica. El trabajo cierra con un conjunto de reflexiones acerca de las conexiones que pueden establecerse entre los juegos de mesa, las emociones y la sociedad.

En el sexto capítulo, *Teatro y emociones. Un acercamiento teórico desde la sociología de los cuerpos/emociones,* Luis Cardozo y Juan Ignacio Pascua Mendoza presentan una exploración teórica que articula un mosaico de miradas y perspectivas. Con el propósito de indagar las relaciones entre el teatro y las emociones, desde el punto de vista de los trabajadores de esta actividad artística, el capítulo recupera algunos "clásicos" de la sociología, aportes de la sociología de los cuerpos/emociones, y contribuciones de la teoría teatral. En el marco de una mirada que concibe al teatro como una actividad social, artística y económica, el capítulo se pregunta por los modos en que el teatro

produce emociones, y las maneras en que las emociones producen teatro, en tanto proceso creativo colectivo. Dada su simultánea experiencia como actores y sociólogos, los autores parten del supuesto de que el arte en general, y el teatro en particular, constituyen espacios de amalgamiento social y de creación de lazos sociales en los cuales los sujetos despliegan y realizan concretas inversiones corporales y emocionales que son puestas al servicio de la creación artística colectiva. Desde aquí, componen una exploración teórica que procura hallar puntos de encuentro entre la teoría sociológica y la teoría teatral para abordar la dimensión socio-emocional del teatro, particularmente desde la actuación.

Seguidamente, Florencia Isaura Paparone propone una indagación sobre las formas de sentir la música y la comida coreana en la ciudad de Buenos Aires. El capítulo, titulado *Entre K-Pop y Tteokbokki: una aproximación etnográfica a las prácticas del comer y musicar en el "Buenos Aires Celebra Corea 2022",* se sumerge en las prácticas, estéticas y sensibilidades asociadas al creciente consumo del *Hallyu* (oleada cultural coreana) y el K-Pop en Argentina. A partir de una etnografía de "doble frente" –presencial y digital– realizada en la 8º edición del "Buenos Aires Celebra Corea", desarrollado en 2022 en el barrio porteño de Flores, la autora se pregunta por las prácticas de consumo cultural observadas en el evento, en sus conexiones con la configuración de sensibilidades y experiencias. Partiendo del supuesto de que cada cultura encierra formas específicas de sentirse en comunidad, y que no hay prácticas culturales que puedan comprenderse con independencia del cuerpo/emoción como superficie de inscripción, el capítulo analiza los modos de expresión de las prácticas de consumo cultural, particularmente, los sentidos, significados y sentires asociados al "musicar" K-Pop y comer comida coreana en Buenos Aires hoy.

En el octavo capítulo, *Silencio y soledad. Una aproximación a la muerte y el duelo en el contexto de la pandemia por COVID-19,* Guadalupe Sosa March indaga, desde una mirada sociológica, el impacto de las restricciones a las despedidas y los rituales ceremoniales en el proceso de duelo de las personas que perdieron seres queridos durante la pandemia. Tras realizar un exhaustivo recorrido teórico que muestra cómo la caracterización de la muerte ha revestido diversas formas a lo largo del tiempo y del espacio, el interés del capítulo se centra en analizar las particularidades que adquiere el tratamien-

to y la gestión de la muerte y el duelo en las sociedades modernas. Con base en el análisis de literatura especializada, la autora argumenta que el trato con la muerte, los muertos y los deudos que tuvo lugar durante la pandemia es una consecuencia "exacerbada" de los modos en que las sociedades modernas se relacionan con la muerte.

En el noveno capítulo, *La casa y sus olores. Sensibilidades olfativas durante la pandemia por COVID-19 en Argentina*, quien suscribe, efectúa una exploración sociológica sobre el lugar que los perfumes, olores, hedores y fragancias domésticas han tenido (y tienen) en los modos en las que sociedades tramitan la organización cotidiana de la producción y reproducción social. Para ello, se indagan las vinculaciones entre la casa y los olores en el marco del aislamiento pandémico, retomando algunos resultados obtenidos de una encuesta administrada en Argentina durante las primeras semanas de la cuarentena (2020) y al cumplirse un año del aislamiento (2021). Partiendo del supuesto teórico de que las sensibilidades olfativas constituyen una vía analítica relevante para la indagación de las emociones y experiencias de habitabilidad, el análisis busca componer –desde una mirada situada y contextual– una aproximación al mundo de los olores de la casa entendiéndolo como un registro analítico particular desde el cual es posible indagar la sociedad y sus lógicas de reproducción y cambio social.

Finalmente, el libro cierra con el *Posfacio: Sentir la ciudad*, elaborado por Adrián Scribano, en el que se ponen en tensión los principales términos que convergen en la propuesta editorial que aquí se presenta. Así, las experiencias, las ciudades y la pluralidad de miradas son puestas en perspectiva por el autor en el marco de una reflexión que sitúa a las sensibilidades como eje articulador para una aproximación crítica a las sociedades actuales. En adición, y respondiendo a la pluralidad de voces y sentidos que ha inspirado a *Experiencias y Sensibilidades Urbanas* como proyecto editorial, esta sección del libro concluye con la reproducción de un diálogo entre el Dr. Scribano y los integrantes del GESU, a propósito de los abordajes, posicionamientos y desafíos que implica asumir a las experiencias y sensibilidades urbanas como parte de una problematización (urgente e ineludible) sobre lo social hoy.

Bibliografía

AGUILAR, Miguel Ángel y SOTO VILLAGRÁN, Paula (Coords.) (2013) *Cuerpos, espacios y emociones: Aproximaciones desde las Ciencias Sociales.* México: Editorial Miguel Ángel Porrúa / UAM-Iztapalapa.

CERVIO, Ana Lucía (2022a) "Silencio en la ciudad pandémica. Lecturas desde una sociología de las sensibilidades". *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales,* Vol. 10, Nº2, pp. 351-365.

_____ (2022b) "Experiencias y memorias del habitar: una aproximación teórica desde las sensibilidades olfativas". En: Camarena Luhrs, M. y Moctezuma Mendoza, V. (Comp.), *Ciudad de México: miradas, experiencias y posibilidades* (pp. 53-84). México: IIS-UNAM.

_____ (2020) **"**Trayectorias de habitabilidad en contextos de segregación socio-espacial: una aproximación teórico-metodológica desde las sensibilidades". *Revista Economía, Sociedad y Territorio,* Vol. XXI, Nº 63, pp. 335-364. https://doi.org/10.22136/est20201544

_____ (2019) "Desconfianza e interacciones urbanas. Un abordaje desde las sensibilidades sociales". En: Cervio, A. y Bustos García, B. (Comp.) *Confianza y Políticas de las Sensibilidades* (pp. 71-105). Buenos Aires: Estudios Sociológicos.

CERVIO, Ana Lucía; LISDERO, Pedro y D'HERS, Victoria (2020) "Cuerpos precarios: habitar, respirar y trabajar en el Sur Global. Una mirada desde la sociología de los cuerpos/emociones". *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, Nº47, pp. 43-63. https://doi.org/10.5944/empiria.47.2020.27424

D'HERS, Victoria y CERVIO, Ana Lucía (2019) "Dolor social, conflictividad y pobreza: un abordaje desde las experiencias de inmigrantes limítrofes en la Ciudad de Buenos Aires". *Digithum. A relational perspective on culture and society*, Nº23, pp. 1-13. http://doi.org/10.7238/d.v0i23.3142

KIPFER, S.; GOONEWARDENA, K., MILGROM, R. & SCHMID, C. (2008) "On the production of Henri Lefebvre". In K. Goonewardena, S. Kipfer, R. Milgrom, & C.Schmid (Ed.) *Space, Difference, Everyday Life. Reading Henri Lefebvre*. New York, London: Routledge, pp. 1-24.

LEFEBVRE, Henri ([1947] 1991) *Critique of Everyday Life* (Vol. I). London: Verso.

_____ (1961) *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté.* París: L'Arche.
_____ ([1967] 1972) *La vida cotidiana en el mundo moderno.* Madrid: Alianza.
_____ ([1968] 1978) *El derecho a la ciudad.* Barcelona: Península.
_____ (1981) *Critique de la vie quotidienne, III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*. París: L'Arche.
_____ ([1974] 2013) *La producción del espacio.* Madrid: Capitán Swing.
_____ ([1992] 2004) *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. London/New York: Continuum.
LINDON VILLORIA, Alicia (2009) La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad,* Año 1, Nº1, pp. 6-20. http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/45/42
_____ (2004) "Las huellas de Lefebvre sobre la vida cotidiana". *Revista Veredas,* Nº8, pp. 39-60
MARQUEZ PULIDO, Ulises (2021) "La crítica de la vida cotidiana de Henri Lefebvre: importancia y vigencia para la sociología contemporánea". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año LXV, N°241, pp.67-88. https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.241.71963
SCRIBANO, Adrián (2017) "Amor y acción colectiva: una mirada desde las prácticas intersticiales en Argentina". *Aposta* Nº74, pp. 241-280.
SCRIBANO, Adrián, CAMARENA LUHRS, Margarita & CERVIO, Ana Lucía (Eds.) (2021) *Cities, Capitalism and the Politics of Sensibilities.* Cham: Palgrave Macmillan.
SCRIBANO, Adrián y CERVIO, Ana Lucía (2018) "Distrust and Proximity. The Paradoxes of Violence in Argentina". In: Scribano, A. *Politics and Emotions* (pp. 193-219). Houston: Studium Press LLC.
_____ (2010) "La ciudad neo-colonial: Ausencias, Síntomas y Mensajes del poder en la Argentina del siglo XXI". *Revista Sociológica*, 2 (2), 95-116.

Intervenir en el amor.
Reflexiones sobre la política social en clave de emociones

María Eugenia Gorlero

1. Introducción[1]

Desde una perspectiva sociológica, entendemos que la intervención social cumple un rol fundante en la estructuración de subjetividades, es decir, moldea y configura las formas en que los individuos se relacionan y viven en sociedad, así como las experiencias y relatos que se construyen en ella. Las diversas formas de intervenir en una sociedad, desde la delimitación de un problema, el armado de estrategias para resolverlo y las formas de ejecutarlas, atraviesan a todos los sujetos involucrados en el proceso y disponen, de este modo, formas de sentir y habitar el mundo.

En los últimos años, hemos visto al amor ubicarse en el centro de la arena pública de debate. ¿Qué es y qué no es el amor? ¿Cómo es un "amor sano"? ¿Hay un "amor tóxico"? ¿Qué es la responsabilidad afectiva? Varias de estas preguntas fueron retomadas por organismos gubernamentales, y reformuladas por programas de intervención social en Argentina, públicos y privados, que buscan intervenir sobre diversas problemáticas relacionadas con las modalidades de vinculación amorosa.

Desde este escenario, el presente capítulo tiene como objetivo reflexionar y abrir interrogantes con relación a la intervención social y los vínculos amorosos, desde una mirada anclada en la sociología de los cuerpos/emociones. Se busca analizar, desde una reflexión teórico-conceptual, la articulación existente entre la intervención social y las experiencias de formación de pareja de jóvenes en la actualidad. Desde aquí, se esbozan algunas viñetas

1 Estas reflexiones forman parte de los trabajos finales de la Especialización en Diseño y Gestión en Políticas Sociales y la Maestría en Intervención Social de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

analíticas iniciales acerca de la importancia que esta articulación reviste para las Ciencias Sociales, hoy.

Las políticas sociales, y los discursos adosados a éstas, atraviesan los distintos ámbitos que supone la vida en sociedad (educación, alimentación, trabajo, ocio, etc.). Resulta particularmente interesante analizar cómo opera la intervención social en aquellos casos en donde, además, las políticas tienen en su mismo objetivo intervenir sobre una emoción particular, por ejemplo, los modos de amar. Como mencionamos, en los últimos años, son cada vez más frecuentes las políticas sociales que operan –de manera implícita o explícita– sobre las modalidades de vinculación amorosa que se establecen entre los sujetos destinatarios. En este marco, este trabajo desarrolla un análisis teórico sobre los registros acerca del amor romántico que subyacen en programas de intervención destinados a jóvenes de la Ciudad de Buenos Aires. Orientado por el interés de contribuir con el desarrollo del campo de los estudios sobre los cuerpos/emociones en el ámbito de las políticas sociales, en las páginas que siguen se presenta un conjunto de interrogantes y reflexiones acerca de las maneras en que las aludidas intervenciones se hacen "cuerpo/emoción" en los destinatarios, incidiendo en forma crucial sobre sus relaciones sexo-afectivas.

Para alcanzar dicho propósito, en primer lugar, realizamos un análisis teórico que articula las categorías de intervención social y amor como fenómeno social. Seguidamente, analizamos los discursos sobre el amor que aparecen en dos programas de intervención dirigidos a jóvenes en la Ciudad de Buenos Aires. Finalmente, desarrollamos algunas conclusiones que, a modo de apertura, contribuyan con futuras investigaciones sobre la temática.

2. Las políticas sociales como productoras de subjetividad

Los años recientes de la historia del desarrollo del capitalismo se han caracterizado por el advenimiento y consecuente profundización de un ciclo de hegemonía neoliberal. Este modelo establece la idea de un mercado que regula la vida social a través de sus propias leyes (en apariencia "presociales"), es decir, un modelo que le quita lugar a la política en favor de las relaciones mercantiles. Desde la década de 1990 hasta la actualidad, en Argentina, como en los países de la región, se evidencia el impacto, en términos de de-

terioro, que este modelo ha tenido en la calidad de la vida de las personas. Se ha profundizado la desigualdad en la distribución de los bienes y servicios públicos, con un aumento exponencial de la pobreza y la exclusión de buena parte de la sociedad del mercado de trabajo formal. La mayoría de estos efectos ha sido objeto de diversas políticas públicas que buscaron "sosegar" las evidentes consecuencias del modelo y –en especial– las tensiones sociales que, inevitablemente, crecieron como producto de este proceso.

Tamayo Sáez (1997) describe a las políticas públicas como "el conjunto de objetivos, decisiones, y acciones que lleva a cabo un gobierno para solucionar los problemas que en un momento determinado los ciudadanos y el propio gobierno consideran prioritarios" (p. 281). Es interesante remarcar que las políticas públicas son llevadas a cabo por gobiernos específicos, es decir, se formulan en consonancia con las posturas, ideologías y consideraciones de los distintos poderes gubernamentales. Con esto queremos remarcar que las políticas públicas no son acciones aisladas, a-históricas o apolíticas, sino que se trata de intervenciones que responden a un proyecto político determinado y que garantizan la reproducción del sistema de acumulación vigente (De Sena, 2022). Desde esta postura, afirmamos que las políticas públicas no buscan resolver problemas objetivos, si no que la misma definición de esos problemas, como así también las estrategias para resolverlos, dependen de la subjetividad del analista, quien "los define, clasifica, explica y evalúa" (Subirats, 1989: 49).

Dentro del gran espectro de las políticas públicas, se encuentran las políticas sociales, las cuales intervienen específicamente sobre la llamada "cuestión social" (Halperin Weisburd, 2011). La intervención social puede ser definida como aquellas "acciones relativamente institucionalizadas que producen las condiciones de vida y de reproducción de la vida", no sólo en cuanto a la vida en sociedad, sino también con relación a la vida de los sujetos particulares dentro de esa sociedad (Danani, 2009: 8).

No todas las intervenciones sociales son iniciativas del Estado. Por esta razón, se denominan "políticas sociales" a aquellas intervenciones llevadas a cabo por parte del Estado (Danani, 2009: 7). El surgimiento de las políticas sociales y de la intervención social en general, cristaliza una contradicción evidente del mismo sistema neoliberal: mientras discursivamente dice prescindir de la política, a su vez, la necesita para constituirse como tal. Estas

contradicciones de base conduce al devenir de un Estado que –tomando las reflexiones de Grassi (2003)– promueve a las sociedades capitalistas como sociedades igualitarias, con igualdad de oportunidades para la concreción de libertades individuales, mientras que, a la par, se funda sobre las desigualdades necesarias para garantizar la competitividad en el mercado.

Las desigualdades sociales y contradicciones propias de las sociedades neoliberales dan lugar a tensiones y conflictos constitutivos del mismo sistema, denominadas "cuestión social" (Grassi, 2003: 21). Ésta se materializa en problemáticas tales como el crecimiento de la pobreza, la precariedad del mundo laboral, la segregación socio-espacial, entre otras. La reproducción del sistema depende de soluciones que mitiguen y/o administren dicha tensión, por lo tanto, entendemos que el nacimiento de la intervención social no se da producto de los esfuerzos de la comunidad para solucionar problemas de la vida en común, sino que –por el contrario– funda esos problemas al echar luz sobre las contradicciones estructurales del capitalismo (Grassi, 2003).

De esta manera, capitalismo e intervención social nacen juntos. Esta afirmación introduce un interrogante fundamental relacionado con la estructura social y las políticas sociales. Sabemos que la estructura social se ha ido modificando a lo largo de la historia y el desarrollo del capitalismo. Ahora bien, ¿cómo se relaciona la estructura social con la intervención social? Para adentrarnos en esta cuestión, aquí se asume que la estructura social es:

> … la configuración de instituciones, reglas y recursos que atribuye condiciones de vida desiguales a las personas en un momento y un lugar determinados. La estructura social es, así, un sistema de posiciones jerarquizado, no solo en función de la división clasista operada en la esfera productiva, sino en función de muchos ejes que dividen a la población económica, política y culturalmente, y que lo hacen en términos de dominación y desigualdad relativa entre los grupos (Adelantado et al, 1998: 127).

Teniendo en cuenta esta perspectiva, estructura social y políticas sociales se encuentran interrelacionadas en un proceso dialéctico, de influencia recíproca. Como establecimos anteriormente, aquello que constituye una cuestión sobre la cual intervenir en un determinado momento es objeto de disputas simbólicas, teóricas y políticas, por lo tanto, el Estado y los otros ac-

tores que intervienen en la sociedad cumplen un rol clave en la delimitación del problema y en las estrategias que se adoptan para gestionarlo (Cervio y De Sena, 2017), e influyen así sobre la estructura social; aunque sin lugar a dudas no son las políticas sociales las únicas que la determinan. Las políticas sociales son "uno de los factores primordiales que contribuyen al proceso de estructuración de las sociedades del capitalismo avanzado: surgen de la estructura social a la vez que contribuyen a configurarla" (Adelantado et al, 1998: 126). En este punto, resulta ineludible remarcar que las políticas sociales y las estrategias de intervención social producen sentido al "condensar las posibilidades de nominar, significar y hacer" sujetos y sociedad (De Sena, 2014: 11). Es decir, al construir una determinada problemática, definirla, elaborar una respuesta a la misma, identificar a los actores involucrados y dotarlos de características, entre otras cuestiones.

Desde América Latina, Carballeda (2011) trabaja el concepto de "intervención social" retomando la idea de "dispositivo" de Foucault (1999). El recorrido de luchas históricas y sometimientos de nuestros territorios, como así también los entrecruzamientos culturales, religiosos, de idiomas e identitarios dan lugar a escenarios en los cuales la intervención social se enfrenta a problemáticas altamente complejas. En este sentido, el citado autor propone pensar la intervención social como un dispositivo: una red en la cual participan instituciones, discursos, espacios, etc. Desde esta perspectiva, desarrolla una forma "de conceptualizar a la intervención social desde las relaciones que pueden existir entre los diferentes elementos que conforman esa red, sus interacciones y especialmente la singularidad de éstas en cada circunstancia" (Carballeda, 2011: 56). Es una perspectiva que entiende que la intervención social actúa en este escenario de entramados atravesando a los sujetos y al territorio, y construye así nuevos significados y representaciones.

Desde otra mirada analítica, la intervención social configura un escenario propicio para recuperar los aportes de la sociología de los cuerpos/emociones (Scribano, 2012; Cena, 2015; Cervio y De Sena, 2017). Desde este marco, las intervenciones sociales producen y reproducen procesos que exceden lo meramente material. Éstas "conforman y consolidan formas de ser, de hacer, de pensar, de habitar, de sentir, de percibir, que estructuran emociones en cuerpos de millones de sujetos" (De Sena, 2014: 9). Desde la mirada de la intervención social como dispositivo entendemos que la misma no impacta

únicamente en los cuerpos/emociones de sus receptores, sino también en los de quienes participan de su gestión y desarrollo (Chahbenderian y Sordini, 2022). Todos los sujetos que forman parte del entramado de la intervención social lo hacen *poniendo el cuerpo*, pues "se comportan desde y a través de su materialidad corpórea, y en ese sentido, no hay acción social posible sin cuerpo" (Cena, 2015: 220). De manera que, tal como expusimos, el régimen de acumulación capitalista que estructura nuestras sociedades requiere mantener un cierto control sobre los cuerpos/emociones. Son precisamente esas regulaciones las que posibilitan, delimitan y/o propician determinadas maneras de actuar y sentir cotidianos. En esta línea, "el análisis de las políticas sociales en tanto parte constitutiva de una particular política de/sobre los cuerpos/emociones se vuelve ineludible dado que la materialidad corpórea ocupa un lugar central en la producción y clasificación de las sensaciones, comenzando por los sentidos" (Cena, 2015: 220).

Como mencionamos, en los últimos años ha habido un auge de discursos sobre el amor por parte de instituciones estatales. Para el propósito de este capítulo, es de interés indagar la articulación que existe entre las políticas sociales que intervienen sobre el amor, y las experiencias amorosas de jóvenes que habitan en la Ciudad de Buenos Aires. El objetivo es analizar teóricamente los registros del amor romántico que subyacen en dos programas de intervención, y presentar interrogantes acerca de las maneras en que dichos discursos se hacen "cuerpo/emoción", incidiendo sobre las relaciones sexo-afectivas de sus destinatarios. Para alcanzar dicho propósito, en el próximo apartado abordaremos el concepto del amor desde una perspectiva sociológica. Entendiendo a dicha emoción como un fenómeno social, es decir, como una experiencia que se construye socialmente y que, como tal, ha atravesado cambios en base a la estructura social de cada periodo histórico. Desde esta perspectiva teórica, analizaremos cómo el amor ha llegado a constituirse en objeto de intervención social.

3. El amor como fenómeno social

El amor romántico es una experiencia que históricamente ha sido considerada como una vivencia estrictamente íntima, alejada de la esfera social. Los estudios de la sociología de las emociones (Hochschild, 1979; Bericat

Alastuey, 2012), sin embargo, han abierto el campo para analizar cómo distintos mecanismos sociales y culturales han contribuido a configurar la experiencia amorosa a lo largo de la historia. Si entendemos al amor romántico como una experiencia que se construye social y relacionalmente, y que ha mutado de la mano de transformaciones culturales e históricas, resulta pertinente preguntarnos por la "forma" que reviste el amor en la sociedad actual.

Simmel (1971) es uno de los primeros pensadores en estudiar el amor desde una perspectiva social, ya que propone que las formas de vivir en pareja, y los estados afectivos a ellos asociados, tienen una relación directa con la forma de la sociedad. Es decir, nuestra forma de amar no es ajena a la sociedad en que vivimos, por el contrario, ambas se articulan y producen mutuamente (García Andrade, 2014). Uno de los textos en los cuales desarrolla esta idea es *Erótica platónica y erótica moderna* (Simmel, 1971). Aquí, el sociólogo berlinés distingue entre la concepción filosófica del amor en la antigua Grecia, que aparece en los textos de Platón, y la concepción moderna del amor que otorga un énfasis particular a la individualidad. En este marco, Simmel explica que la diferencia entre la idea platónica de Eros y la idea moderna de amor tiene que ver con nuestra concepción relacional: el amor platónico estaba ligado a atributos metafísicos, como la belleza, que trascienden al individuo objeto del amor. En la modernidad, sin embargo, el amor tiene una estrecha articulación con la relación entre individuos, es decir, con ese atributo individual, particular e irreproducible del otro, imposible de universalizar (Simmel, 1971).

Desde otro lugar, Luhmann (2012) aborda las transformaciones en las maneras de amar, y su correlación con los cambios en la estructura social. En el marco de su teoría de los sistemas sociales, analiza las formas actuales del amor. Considera que el mundo, en toda su complejidad y contingencia, está organizado por sistemas que operan para reducir la aludida complejidad. El hombre, por su lado, utiliza sus sentidos para relacionarse y transitar por el mundo, y de esta manera crea sistemas propios. El autor identifica dos operaciones significativas que usan los hombres: la conciencia y la comunicación. La primera, está en la base de lo que Luhmann denomina "sistemas sociales", ya que lo social es comunicación y todo lo que es comunicación es social. Las sociedades modernas se organizan en términos funcionales,

creando sub-sistemas que, a la vez, se organizan y autorregulan a partir de su propio lenguaje o medio de comunicación.

El amor para Luhmann es, entonces, un medio de comunicación a partir del cual se crean sub-sistemas como el matrimonio, la pareja, etc. Desde esta perspectiva, entendemos que las distintas comunicaciones del amor, o semánticas del amor, dan cuenta de las diversas formas que adopta el mismo. Luhmann realiza un recorrido que explora las formas a partir de las cuales el amor fue nombrado a lo largo de la historia. Por ejemplo, en la antigüedad griega, la palabra fundamental para amor aparece como adjetivo para describir relaciones de parentesco, lo que da cuenta de la estructura social de dicho tiempo histórico basada en casas y linajes (Luhmann, 2012). Con el correr de los años y los cambios en la estructura social, el amor va tomando distintos sentidos. En la antigua Europa, por ejemplo, es un elemento constitutivo de la sociedad misma; uno de los principios sobre los cuales se fundamenta la sociedad (amor político – amor religioso). Esto da cuenta de un orden social que espera que sus miembros generen sensaciones positivas entre sí para facilitar la interacción (Luhmann, 2012). Si bien en esa época lo erótico no estaba excluido del amor, tampoco resultaba esencial para la conformación de su estructura. Esto cambia con la Edad Moderna, en la que el amor comienza a ser entendido como *amour passion* (Luhmann, 2012: 69).

El apasionamiento del amor se corresponde con la creciente complejidad social en donde habita un alto grado de individualización de la personalidad y formas muy diversas de modos de vida (Luhmann, 2012). Mientras la mayoría de los sistemas sociales buscan universalizar ciertas cuestiones y seleccionar dentro de una infinidad de opciones para así reducir la complejidad, el amor en la actualidad opera de manera opuesta: "la individualidad no es neutralizada, sino que conforma justamente el núcleo a partir del cual se guiará la reducción" (Luhmann, 2012: 62).

Para fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI, las transformaciones en el amor introducidas arriba se fueron profundizando merced a las nuevas dinámicas culturales que acompañaron el cambio de siglo. Giddens (1995) estudió estos cambios en su trabajo *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, publicado en 1992.

El sociólogo inglés refiere que, en las clases campesinas de la Europa pre-moderna, el matrimonio era un método para organizar el trabajo. Únicamente en ciertos estratos aristocráticos las mujeres estaban algo liberadas de las exigencias de reproducción como para procurar un placer sexual independiente, pero esto –afirma – nunca se relacionó con la unión matrimonial (Giddens, 1995). El amor romántico emergió a fines del siglo XVIII e introdujo un elemento novelesco dentro de la vida individual. De hecho, para Giddens, el surgimiento de esta clase de amor se encuentra estrechamente relacionado con la emergencia de la novela. Si bien los ideales del amor romántico estuvieron ligados a las ideas de libertad y autorrealización, un análisis más profundo da cuenta del papel fundamental que tuvo el mismo en la división de esferas según el género: las ideas del amor romántico se anclaban en la subordinación de las mujeres al hogar (Giddens, 1995).

El autor ubica en este punto una nueva forma de amar que aparece en la denominada "segunda modernidad", y que llama "amor confluente" (Giddens, 1995: 63). Este amor está asociado con la fragmentación de los ideales del amor romántico frente a la liberación sexual femenina. El amor confluente es, por definición, un amor que presupone la igualdad, la reciprocidad y el placer de todos los integrantes del vínculo. Se trata de "un amor contingente, activo y, por consiguiente, choca con las expresiones de 'para siempre', 'solo y único' que se utilizan por el complejo del amor romántico. La 'sociedad de las separaciones y de los divorcios' de hoy aparece como un efecto de la emergencia del amor confluente más que como una causa" (Giddens, 1995: 63). En este marco, podemos relacionar el concepto de amor confluente de Giddens con los aportes que ya venía haciendo Luhmann unas décadas antes respecto del *amour passion*.

En línea con lo planteado por Luhmann y Giddens, Beck y Beck-Gernsheim (2001) se aproximan teóricamente a las modalidades de conflictos amorosos presentes a fines del siglo XX. Tal como venimos exponiendo, los cambios sociales de los últimos años transformaron la forma de amar y de formar una pareja. La elección de pareja ya no pasa por un intercambio económico entre familias, la unión para toda la vida dejó de ser una exigencia moral, y las posibilidades de unión se tornaron infinitas. Cada vínculo es elegido individualmente en base parámetros subjetivos. Los autores se refieren a esto como el fenómeno de la "individualización":

> …lo que es, significa, debería y podría ser la familia, el matrimonio, la paternidad, la sexualidad, el erotismo, y el amor ya no puede ser presupuesto, preguntado o anunciado de forma obligatoria, sino que varía en cuanto a contenidos, delimitaciones, normas, moral y posibilidades incluso de individuo a individuo, de relación a relación, y tiene que ser descifrado, negociado, acordado y fundamentado en todos sus detalles del cómo, qué, por qué y por qué no, aunque de esta manera se despierten y desaten los demonios que duermen en todos los detalles. Los mismos individuos que quieren convivir son, o dicho de manera más precisa, se *convierten* cada vez más en lo legisladores de su propia forma de vida, en los jueces de sus errores, en los sacerdotes que se perdonan su culpa, en los terapeutas que aflojan y desatan las cadenas del pasado. Pero también en los vengadores que se desquitan de ofensas sufridas. El amor se transforma en una fórmula vacía que los propios amantes tienen que llenar más allá de los fosos que se abren entre las biografías y sabiendo que el guion de su película está compuesto de extractos de canciones de amor, de publicidad comercial, de videos pornográficos, de literatura de favoritas y de psicoanálisis (Beck y Beck-Gernsheim, 2001: 20).

La liberación de los roles de género y las conquistas en materia de derechos de la mujer fueron fundamentales para instigar los aludidos cambios. Si bien esto permitió que las personas ya no se vean obligadas a cumplir con los roles de la familia nuclear (base de la sociedad industrial), según los autores existe otra obligación que atraviesa a los seres humanos. Liberados de las exigencias de género, los sujetos modernos se ven compelidos a construir una existencia propia a través del mercado laboral (Beck y Beck-Gernsheim, 2001). Esto produce una tensión, hasta entonces inexistente, que se origina en la contradicción entre las exigencias del mercado laboral y las exigencias de las relaciones amorosas. La figura "ideal" del mercado de trabajo consiste en una persona desafectada y flexible que pueda responder a las demandas del mercado sin otras ataduras. Por otro lado, los sujetos modernos, en su mayoría, buscan relacionarse amorosamente con importante afán. Esto genera tensiones y conflictos que los autores resumen en la siguiente pregunta: "¿qué posibilidades tienen dos seres humanos, que quieren ser iguales y libres, de mantener la unión del amor?" (Beck y Beck-Gernsheim, 2001: 31).

Por otro lado, Bauman (2005) responde de alguna manera a la pregunta planteada a través del modelo de vinculación que denomina "amor líquido". Éste es definido como el modo de vincularse amorosamente en el "mundo líquido" de la posmodernidad, el cual se caracteriza por la fragilidad y la falta de solidez de los lazos sociales. Desde este lugar de entendimiento, Bauman realiza un paralelo entre la cultura de consumo –la cual venera los productos listos para su uso inmediato, soluciones rápidas, satisfacción instantánea, el mínimo esfuerzo, recetas infalibles y seguros contra todo riesgo– y las formas de amor actuales.

Aprender el arte de amar es, según el autor, la promesa (falsa) de lograr una "experiencia en el amor" (Bauman, 2005: 22) al igual que cualquier otra mercancía. Los sujetos del "mundo líquido" habitan la constante contradicción de querer relacionarse y, a su vez, vivir una vida sin anclajes ni ataduras. Esto puede verse reflejado, entre otros registros, en los cambios operados en la terminología del amor que han tenido lugar en los últimos tiempos, en los cuales se habla poco de "pareja" o "relaciones", y mucho más de "conexiones" y "redes" (Bauman, 2005: 12). Una de las razones que explora Bauman como germen de este cambio es el terror que produce el Otro en la cultura de consumo. Es decir, relacionarse implica incluir a otra persona en la vida propia, y esto es abrirse a lo incierto, al misterio de lo desconocido en un mundo que busca certezas (Bauman, 2005).

Por su parte, Illouz (2009; 2012) abre más interrogantes con respecto a las formas actuales del amor, al estudiar cómo dicha emoción se conecta con la cultura del capitalismo tardío y sus relaciones de clase. Desde su punto de vista, el capitalismo se construye sobre la dualidad –y contradicción– de posibilitar la participación de todos en la esfera económica y simbólica del consumo, mientras, a su vez, se reproduce mediante la concentración de riqueza y las divisiones sociales (Illouz, 2009). La autora plantea que el amor, o la utopía del amor romántico en la modernidad, se encuentra anudado a esta dualidad del capitalismo tardío, especialmente mediante el mercado del ocio. En esta línea, sostiene que las prácticas amorosas actuales permiten (y alientan) el consumo del ocio, lo cual destaca la libertad personal de los individuos. Sin embargo, estas prácticas se asientan en las reglas de mercado, produciendo "enamorados contemporáneos que fluctúan entre el concepto del romance como rito de transgresión y el concepto del romance como

trabajo" (Illouz, 2009: 30). La autora analiza esto a través de imágenes publicitarias, películas, novelas, relatos autobiográficos, libros de autoayuda, revistas femeninas y entrevistas tomadas de distintos periodos del siglo XX y comienzos del siglo XXI. Todos esos registros dan cuenta de la función que cumplió el romance en la construcción de los mercados de consumo masivo y, a su vez, de la modalidad en que las prácticas económicas del mercado se incorporaron a las prácticas amorosas (Illouz, 2009).

La autora plantea que, si bien la nueva utopía romántica funcionó como una vía de acceso masivo a los bienes de consumo, es importante destacar que ésta también marcó (y marca) las diferentes identidades y relaciones de clase que supone el uso de dichos bienes (Illouz, 2009). Posteriormente, en su libro *Por qué duele el amor* (2012), la socióloga profundiza sobre la intersección entre el amor y el mercado, afirmando que los vínculos amorosos en la actualidad adoptan la estructura de la sociedad de mercado. La eliminación de reglas claras o marcos compartidos socialmente para elegir y/o construir una pareja propios del siglo XIX y anteriores, dan lugar a lo que se denomina el mercado del sexo-afecto o "mercado del deseo" (Illouz, 2012: 51). Este mercado, completamente desregularizado, transformó la arquitectura propia de la elección de una pareja, y elevó la importancia del amor a la mayor fuente de valor individual en la sociedad, especialmente para las mujeres. Mientras que en las relaciones del siglo XVIII y XIX el valor no estaba dado en la pareja sino en la clase social, en las posibilidades económicas, en la familia y en la etiqueta moral, en la actualidad, en cambio, la pareja es acreedora de reconocimiento social, autoestima y propósito ontológico, lo que produce una modalidad específica de padecimiento relacionado con el amor (Illouz, 2012).

A partir de lo expuesto en este recorrido teórico, resulta evidente que los procesos económico-sociales y los cambios culturales que se han producido en los últimos años han tenido un impacto en las formas de vincularse y en las modalidades del amor. El establecimiento del neoliberalismo, la mercantilización de los vínculos, la veneración de la individualidad, los cambios en la institución del matrimonio, y la deconstrucción de los géneros han producido una crisis en los ideales del amor de siglos anteriores para dar lugar a nuevas experiencias. Entendemos que el amor y la sociedad se constituyen en una relación dialéctica: mientras el sujeto moderno produce una determinada idea del amor, a su vez, esa idea produce a ese sujeto moderno.

A partir de esto nos preguntamos: ¿Cómo reflejan o refractan las políticas sociales actuales las nuevas modalidades de vinculación?; ¿de qué modo inciden en su configuración?; ¿qué tipo de políticas intervienen actualmente en las formas de amar?; ¿cómo se articulan las políticas sociales con las experiencias de formación de pareja en contextos urbanos?

4. Intervenir en el amor. Análisis de dos políticas sociales

En los apartados anteriores realizamos un análisis teórico sobre la intervención social, y luego sobre el amor desde una perspectiva sociológica. Ambos desarrollos nos permiten entender cómo estas categorías pueden anudarse teóricamente. Las formas de amar fueron cambiando a lo largo de la historia según las modificaciones en la estructura social, mediante la institucionalización de ciertos discursos, leyes, producciones artísticas, intervenciones sociales y otros dispositivos. Retomando los aportes de los teóricos arriba mencionados, podemos sostener que las formas del amor actual están atravesadas por múltiples cuestiones relacionadas con la estructura social. Autoras como Tenenbaum (2019), Vasallo (2018), Kohan (2020) y Cano (2022) también exploran las formas actuales de amar, y hacen hincapié en cómo se encuentran atravesadas por la caída de los discursos hegemónicos heterosexuales y patriarcales –como aquellos vinculados al "amor romántico"– las diferencias de géneros, la carencia de encuadres institucionales y la sobreinformación de la era de las redes sociales.

Además, en los últimos años, han aparecido estudios que trazaron una relación causal entre algunas formas de vinculación amorosa y violencias de género. En 2018, por ejemplo, el Observatorio Nacional de Violencia contra la Mujer (2018) realizó un estudio titulado "*Día de lxs enamoradxs, un flechazo por la igualdad. Deconstruyendo la violencia de género en la adolescencia*". En esta investigación se analizaron llamados telefónicos efectuados a la línea 144[2] por parte de mujeres adolescentes entre 12 y 17 años de todo el país. Esta experiencia remarcó que en la mayoría de los llamados se escucharon diversas referencias al "romanticismo" como característica emblemática de la relación en la cual estaban sufriendo situaciones de violencia (Obser-

2 Línea de atención para situaciones de violencia de género.

vatorio Nacional de Violencia contra las Mujeres, 2018). Este escenario ha dado lugar a diversas políticas sociales impulsadas por el Estado cuyo objetivo fue intervenir en las modalidades de vinculación amorosa entre jóvenes.

Por esta razón, a continuación, retomamos dos políticas implementadas por distintos organismos del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (GCBA) que han intervenido sobre esta temática, procurando mostrar por dicha vía las formas en que el amor es nombrado y significado. Ambas políticas tienen a los jóvenes de la Ciudad de Buenos Aires como destinatarios: a) el programa "Noviazgo Sin Violencias", perteneciente al Ministerio de Desarrollo Social y Hábitat, y b) un evento realizado desde la Dirección General de Políticas de Juventud (DGPJ) para el Día de San Valentín de 2020. Corresponde destacar que la intención de este trabajo no es examinar estas políticas en función de sus diseños, objetivos y logros, sino analizar, desde una mirada sociológica, los discursos presentes en las mismas para, desde allí, abrir *otra* discusión en torno a las formas de nombrar el amor.

El programa "Noviazgo Sin Violencia" tiene por objetivo brindar asistencia a jóvenes entre 14 y 21 años que viven o vivieron situaciones de violencia en sus parejas. Más allá de los espacios de acompañamiento y asesoramiento necesarios que proporciona, el programa también cuenta con una cantidad de herramientas que informan acerca de lo que es o no el amor.

En la página web[3] se encuentra disponible un "*test* online de noviazgos violentos", a través del cual se realizan preguntas para luego proporcionar un resultado relacionado a la naturaleza de ese noviazgo. Algunos de los ítems aludidos son los siguientes: "*Cuando no están juntxs, ¿tu pareja te controla preguntándote con quién estás, dónde y qué estás haciendo mensajeándote por celular*?"; "*¿Te acusa de haber sido infiel o coquetear con otrxs*?" "¿*Sentís que te alejaste o perdiste contacto con amigxs o familiares desde que estás en pareja*?" "*¿Indaga o cuestiona tus noviazgos anteriores?*" "*¿Te sentís presionadx a realizar determinadas prácticas sexuales por temor a que te deje*?".

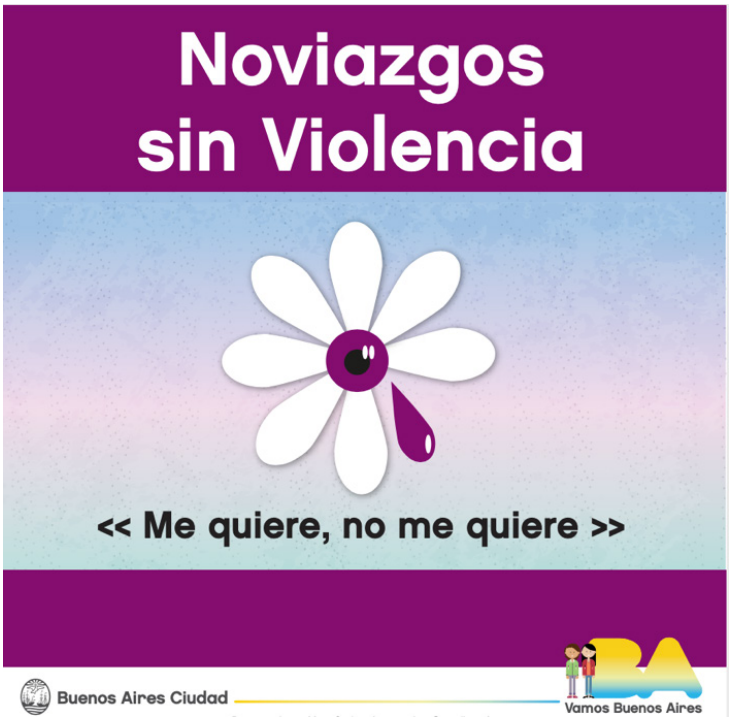
Además de este *test*, en el marco del programa, se ha diseñado un cuadernillo que es utilizado en los talleres con jóvenes. El nombre de este material resulta particularmente emblemático, pues se titula "*Me quiere, no me quiere*". Este manual invita a los lectores a "reflexionar sobre las relaciones afectivas", no solamente para visibilizar situaciones violentas, sino para (tal

3 CFR. https://buenosaires.gob.ar/desarrollohumanoyhabitat/mujer/noviazgos-sin-violencia

como establece la introducción) "desarrollar vínculos saludables" (Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, 2019). El cuadernillo asocia ciertos dichos que se pueden escuchar en una pareja –como "el amor todo lo puede", "el verdadero amor es predeterminado" y "el amor es entrega total"– a *discursos no deseables*, y concluye con la frase "si el amor aprieta y lastima no es tu talla".

Es interesante remarcar la forma en que este programa se refiere al amor. Las herramientas que ofrece –"guías", "tests" y "manuales"– se asemejan más a protocolos de conductas relacionadas al amor, que a escenarios que permiten y dan lugar a la reflexión sobre los modos de relacionarnos. La herramienta misma de un "cuadernillo" pareciera implicar que hay una forma "sana" de amar a la que se accede con información, y que puede identificarse chequeando ciertas frases que indican si uno está en el camino correcto hacia "lo saludable" o no. La idea de lo "saludable" en relación con el amor también se vincula estrechamente con la hegemonía de los discursos médicos que tienden a clasificar síntomas, establecer diagnósticos y tratamientos universales. Todo esto en un contexto en el cual cada individuo es responsable de velar y accionar sobre su propia salud.

Figura 1: Tapa del cuadernillo



Fuente: Extraído de: https://buenosaires.gob.ar/sites/default/files/media/document/2018/06/18/0a8992f09109c6d935b7f09edadec06cbc9c6f13.pdf

Figura 2: Contratapa del cuadernillo

Fuente: Extraído de: https://buenosaires.gob.ar/sites/default/files/media/document/2018/06/18/0a8992f09109c6d935b7f09edadec06cbc9c6f13.pdf

Por otro lado, la DGPJ realizó una campaña para el Día de San Valentín de 2020[4] que consistió en un evento dirigido a jóvenes titulado "*Amor ¿Romántico? Este San Valentín animate a deconstruir el amor*", apoyado por una campaña en redes sociales. En la misma se publicaron afirmaciones acerca de lo que es y no es el amor: "el amor *sí* nos hace bien" (las cursivas son nuestras), "#DefinamosAmor". También se diseñó un *spot* con frases bajo el título: "*Si es amor nos hace bien*", implicando que si las siguientes frases provienen de una pareja no son amor: "*¿no te va a dar frío salir con esa pollera?*"; "*nadie te va a amar como yo*"; "*no me gusta mucho tu grupo de amigos*" y luego concluye: "*amor, celos, posesión y control no van de la mano*" (BA Joven, 2020).

Es pertinente en este punto mencionar a Kohan (2020), quien identifica algunos de estos discursos en torno al amor provenientes del Estado. La autora relata que para el mismo Día de los Enamorados en 2020 también se

4 BA Joven. (2020). *#DefinamosAmor*. BA Joven. https://www.instagram.com/p/B8eN9RgFwN4/

emitieron, desde la cuenta de Twitter del Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidades (inaugurado ese mismo año), dos mensajes vinculados al amor: "Aguante el amor en todas sus formas reales! El de los abrazos, el de un mate calentito, el de un beso largo y el de uno apurado, el de la última galletita, el de la risa y el de bancar y estar. Aguante amar y amarse un montón", seguido de: "y si hay un 'amor' que te hace sentir menos o inútil, que 'te vuelve locx', que te condiciona y no te deja ser quien sos, que siempre te hace sentir en falta o que te agrade, lastima y maltrata, no es amor. El amor de verdad, *siempre*, te hace bien" (Kohan, 2020: 162). La autora efectúa un análisis crítico de estos discursos asumiendo que los mismos realizan una pedagogía del amor desde el Estado, en tanto tienden a protocolizar las conductas percibidas como deseables para separarlas de las no deseables.

Figura 3: Campaña en redes de la Dirección General de Políticas de Juventud

Fuente: Extraído de https://www.instagram.com/bajoven

Estas modalidades de intervención provenientes del GCBA tienen en común una forma de nombrar el amor asociada a brindar información sobre lo que significa un "amor real" o un "amor saludable". A partir de esto cabe preguntarnos: ¿es anunciar qué es y qué no es el amor realmente una manera de visibilizar violencias? Los discursos pedagogizantes en torno al amor que aparecen en estos programas de intervención conllevan el riesgo de instalar una hegemonía en la cual dicha emoción se muestra como algo estático, a-histórico, aislado de la estructura social. El amor se enuncia como una relación que *siempre debe hacer sentir bien y que, si no lo hace, puede aprenderse en un manual.* En un momento socio-histórico en el cual se están cuestionando fuertemente los discursos relacionados con el amor romántico, es pertinente pensar críticamente qué discursos están emergiendo, en este caso de parte del Estado, y qué impacto pueden tener sobre los cuerpos/emociones de los sujetos interpelados. Se trata de pedagogías que, en primera instancia, pueden aparecer como emancipadoras, liberadoras de discursos limitantes y violentos, cuando en realidad se encuentran adosadas a otros discursos que resultan igual de precarios. En este escenario, es relevante interrogarse acerca de cómo los jóvenes se han apropiado de ciertos conceptos como "amor tóxico", "amor sano", "si duele, no es amor", "responsabilidad afectiva" y de qué formas estos enunciados impactan en sus vivencias en torno al amor.

En los programas aquí presentados aparece la idea de un amor que –para ser sano– no debe doler, no debe incomodar, no debe cuestionar. Tomando las ideas de Cano (2022), parece un amor alienante que, de alguna manera, anula al otro. Como refiere la autora, apostar a un amor sin dolores "no nos permite crear herramientas y pócimas para habitar la posibilidad de lo inesperado, lo que incomoda, desafía, molesta, interrumpe e incluso duele. Lxs otrxs nos arriesgan y nos sostienen, nos desbordan y nos cobijan, nos placen y nos duelen" (Cano, 2022: 115). Desde este lugar, parecen ser discursos que responden más a una lógica de época –"amores líquidos", siguiendo la propuesta de Bauman (2005), que poco toleran la irrupción de la otredad– que a posicionamientos políticos que cuestionan lo instituido, visibilizan y/o revisan en forma crítica modelos violentos.

Desde este marco, es imprescindible generar estrategias para erradicar la violencia de género, pero también es pertinente preguntarnos: ¿cómo moldean estas formas de nombrar el amor las modalidades de vinculación sexo-afectiva que tienen los jóvenes actualmente?

Reflexiones finales

En la actualidad, nos encontramos frente a un escenario social en el cual se dice mucho con respecto al amor. Creemos pertinente reflexionar críticamente sobre los programas de intervención social que promueven discursos particulares en torno a dicha emoción desde el Estado, en especial aquellas iniciativas que en su diseño definen y enseñan lo que es un "amor real". Estas intervenciones corren el riesgo de establecer una hegemonía en la que el amor se presenta como algo estático, es decir, como *algo* a lo cual se puede acceder siguiendo una particularidad de normas y recetas.

Frente a este diagnóstico, abrimos un conjunto de preguntas que bien podrían integrar una agenda de investigación futura: los discursos sobre el amor que aparecen en los programas de intervención destinados a jóvenes, ¿habilitan la posibilidad de cuestionar lo establecido, o responden a un modelo de amor propio de la estructura social actual? ¿Qué ideales de amor se sostienen actualmente en los relatos de los jóvenes que viven en contextos urbanos? ¿Cómo se articulan estos ideales y experiencias amorosas con los programas de intervención destinados a esta población? ¿Hay apropiación crítica de los discursos que aparecen en estas intervenciones? ¿Hay discrepancias? ¿De qué manera los aludidos discursos se hacen "cuerpo/emoción" en estos jóvenes? ¿Es posible abordar las violencias de género en los vínculos amorosos abriendo espacios de diálogo, reflexión y debate que permitan a las personas explorar y vivir el amor de formas diversas y auténticas?

Incorporar la perspectiva de los cuerpos/emociones en el diseño de políticas sociales permite adentrarnos en los desafíos de este campo, entendiendo que las formas de diseñar estrategias y nombrar los fenómenos sociales se hacen cuerpo y prácticas del sentir en los destinatarios. Es una perspectiva fundamental en el camino de visibilizar, cuestionar y revisar prácticas que cuestionen lo instituido y puedan dirigirnos hacia horizontes más emancipadores.

Bibliografía

ADELANTADO, José; NOGUERA, José; RAMBLA, Xavier y SÁEZ, Luis (1998) "Las relaciones entre estructura y política sociales: una propuesta teórica" *Revista Mexicana De Sociología*, Vol. 60, N° 3, pp. 123-156.

BA JOVEN (2020*) #DefinamosAmor*. BA Joven. https://www.instagram.com/p/B8eN9RgFwN4/

BAUMAN, Zygmunt (2005) *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BECK, Ulrich. y BECK-GERNSHEIM, Elisabeth (2001) *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós.

BERICAT ALUSTEY, Eduardo (2012) "Emociones" *Sociopedia*.isa. https://doi.org/10.1177/205684601261

CANO, Vir (2022) *Po/éticas afectivas: Apuntes para una re-educación sentimental*. Buenos Aires: Galerna.

CARBALLEDA, Alfredo (2011) "La intervención en lo social como dispositivo. Una mirada desde los escenarios actuales" *Trabajo Social UNAM*, N°1. https://www.revistas.unam.mx/index.php/ents/article/view/23881

CENA, Rebeca (2015) "Políticas sociales, cuerpos y emociones a principios del siglo XIX en Argentina" *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, N°69, pp. 213-232. https://doi.org/10.29101/crcs.v22i69.3652

CERVIO, Ana Lucía y DE SENA, Angélica (2017) "Desconfianza y programas sociales en contextos urbanos. Algunas "escenas" en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires", en Margarita Camarena Lhurs (Coord.) *Vida y vivencia en las ciudades hoy*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 95-132.

CHAHBENDERIAN, Florencia y SORDINI, María Victoria (2022) "Las políticas realmente existentes: cuerpos y emociones en las experiencias de implementación de programas sociales en la Ciudad de Buenos Aires", en María Victoria Sordini (Comp.) *Hacer políticas sociales: estudios sobre experiencias de implementación y gestión en América Latina*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, pp. 259-285.

DANANI, Claudia (2009) "La gestión de la política social: un intento de aportar a su problematización", en: *Gestión de la política social. Conceptos y herramientas*. Buenos Aires: Prometeo – UNGS.

DE SENA, Angélica (Ed.) (2014) *Las políticas hechas cuerpo y lo social de-*

venido emoción: lecturas sociológicas de las políticas sociales. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.

_____ (2022) "El hacer en las políticas sociales: entre dicotomías y axiomas", en María Victoria Sordini (Comp.) *Hacer Políticas Sociales: Estudios sobre experiencias de implementación y gestión en América Latina*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, pp. 9-20.

FOUCAULT, Michel (1999) *Estética, ética y hermenéutica: Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.

GARCÍA ANDRADE, Adriana (2014) "El amor como problema sociológico". *Acta Sociológica*, Vol. 66, pp. 35-60. https://doi.org/10.1016/j.acso.2015.05.002

GOBIERNO DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES (2019) *Noviazgos Sin Violencia: "Me quiere, no me quiere.".* Dirección General de la Mujer. Ministerio de Desarrollo Humano y Hábitat. Disponible en: https://buenosaires.gob.ar/sites/default/files/media/document/2019/05/13/ff52c639e5c92843164741a58dabd25ad4db3ed4.pdf. Fecha de consulta: 03/08/2023.

GIDDENS, Anthony (1995) *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas.* Madrid: Cátedra.

GRASSI, Estela (2003) *Políticas y problemas sociales en la sociedad neoliberal. La otra década infame.* Buenos Aires: Editorial Espacio.

HALPERIN WEISBURD, Leopoldo (2011) "Problemas de género en la Argentina del siglo XXI: feminización de la pobreza e inequidad del mercado laboral" *Cuadernos del Centro de Estudios sobre Población, Empleo y Desarrollo (CEPED),* 11. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires.

HOCHSCHILD, Arlie Russell (1979) "Emotion work, feeling rules and social structure". *The American Journal of Sociology* Vol. 85, Nº 3, pp. 551-575. https://www.jstor.org/stable/2778583

ILLOUZ, Eva (2009) *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Katz Editores.

_____ (2012) *Why Love Hurts*. Cambridge: Polity Press.

KOHAN, Alexandra (2020) *Y sin embargo, el amor.* Buenos Aires: Paidós.

LUHMANN, Niklas (2012) *El amor*. Buenos Aires: Prometeo.

OBSERVATORIO NACIONAL DE LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES (2018) *Día de lxs enamoradxs, un flechazo por la igualdad. De-*

construyendo la violencia de género en la adolescencia. Disponible en: https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/informeadolescentes.pdf Fecha de consulta: 10/08/2023.

SCRIBANO, Adrián (2012) "Sociología de los cuerpos/emociones" *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, N°10, Año 4, pp. 93-113. http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/237

SIMMEL, Georg (1971) *On individuality and social forms*. Chicago: The University of Chicago Press.

SUBIRATS, Joan (1989) *Análisis de Políticas Públicas y Eficacia de la Administración*. Instituto Nacional de Administración Pública. Disponible en: http://ibcm.blog.unq.edu.ar/wp-content/uploads/sites/28/2014/03/Subirats_Razones-para-un-cambio.pdf Fecha de consulta: 09/07/2023.

TAMAYO SÁEZ, Manuel (1997) "El análisis de las políticas públicas", en: Rafael Bañón y Ernesto Carrillo (Comp.) *La nueva Administración Pública.* Madrid: Alianza, pp. 281-312.

TENEMBAUM, Tamara (2019) *El fin del amor. Querer y coger en el siglo XXI.* Buenos Aires: Airel.

VASALLO, Brigitte (2018) *Pensamiento monógamo. Terror poliamoroso.* Madrid. Oveja Roja.

Las experiencias del habitar en territorios de precariedad

Claudia Gabriela Reta

1. Introducción

El modo en que se llevó adelante el proceso de urbanización en la región latinoamericana presenta una serie de particularidades. Al desplegarse dentro de un esquema de producción de bienes primarios con transferencia de capital a otras economías, nuestras Naciones no fueron capaces de desarrollar las fuerzas productivas locales, la industrialización y la generación de un mercado de trabajo urbano (Jaramillo, 1993).[1] En consecuencia, la urbanización se caracterizó por prácticas heterogéneas, entre las que se encuentran la autoproducción de vivienda por parte de población en situación de insolvencia para acceder a los mercados formales de tierra y vivienda. Esto, junto a la debilidad de los aparatos administrativos locales para controlar los modos de producir la ciudad frente a las presiones de los actores privados, confieren a la segregación socioespacial –en tanto característica central de la urbanización capitalista– formas propias (Pírez, 2018).

Junto con los procesos de mercantilización del acceso al hábitat impulsados tanto por el mercado formal como el informal (Pradilla Cobos, 2014), la desigualdad socio-urbana se profundizó en Argentina de la mano de una transformación en el patrón de urbanización: en las periferias urbanas los sectores populares compiten por el uso del suelo con los emprendimientos inmobiliarios destinados a sectores sociales medios y altos. A este proceso se le suman, con mayor peso desde la década de 1990, los procesos de finan-

1 Jaramillo (1993) señala, además, una tendencia a una muy rápida urbanización en velocidad y volumen, con grandes aglomeraciones que se nutren de procesos migratorios; una desarticulación de la red urbana, en donde la estructura espacial obstaculiza el desarrollo social, con primacía de la ciudad central por sobre las demás; la baja provisión de valores de uso colectivo; y debilidad de los aparatos administrativos locales, con su correlato para controlar a los agentes sociales de la ciudad.

ciarización e internacionalización del mercado inmobiliario, que implicaron que el mercado de la vivienda quedara subordinado a la lógica financiera (Rolnik, 2014; De Mattos, 2016). Los aludidos procesos generan una serie de efectos socio-territoriales –que algunos autores caracterizan como segregación socio-espacial– asociados a una desigual distribución de bienes y servicios en el espacio, así como a la instauración de límites simbólicos y clasificaciones sociales (Carman, da Cunha y Segura, 2013). De este modo, en las villas y asentamientos urbanos del país –expresión local de las urbanizaciones populares– las dimensiones que hacen a la insolvencia económica se articulan con otras desigualdades, principalmente de género, nacionalidad y etarias, entre otras.

Indagar sobre las sensibilidades alrededor del habitar interpela a la articulación entre procesos espaciales, políticos, económicos y sociales. Desde una sociología de los cuerpos/emociones se acepta que las percepciones se articulan con los modos socialmente disponibles para elaborarlas. Desde allí, el sujeto organiza un conjunto de impresiones sobre su entorno que, de la mano con las emociones, dan cuenta de las articulaciones de "los estados del sentir el mundo que permiten sostener percepciones asociadas a las formas socialmente construidas de sensaciones" (Scribano, 2012: 100). Entendiendo que el habitar es un proceso situado, multiescalar y continuo de significación, uso y apropiación del espacio, en este capítulo nos interesa reparar analíticamente en el habitar y sus conexiones con los cuerpos/emociones. Particularmente, proponemos una mirada crítica sobre las formas específicas de habitar en territorios de expoliación y depredación del capital, tomando como unidad de análisis villas y asentamientos populares del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA).

Para alcanzar dicho objetivo, proponemos una estrategia analítica organizada en torno a un recorrido crítico por una selección de textos que forman parte de una perspectiva sociológica y antropológica sobre los cuerpos, emociones y sensibilidades.[2] Asimismo, se revisan trabajos que, desde el campo de los estudios urbanos, confieren un lugar central a las emociones, cuerpos y afectos. A partir de la selección documental efectuada no se pretende ela-

2 El campo de los estudios sobre emociones, cuerpos y sociedad, cuenta en la región con grupos de investigación e investigadores que proponen diferentes perspectivas teóricas (Ariza, 2021; Scribano, 2012; Sabido Ramos, 2011; Luna Zamora, 2010) y detentan experiencias de institucionalización en diversas redes académicas internacionales (Scribano, 2019).

borar un panorama exhaustivo, sino más bien dar cuenta de una serie de conceptos y perspectivas que muestran su potencia analítica para problematizar las experiencias del habitar en los aludidos territorios de precariedad.

2. Las ciudades desde el habitar situado

Ya concebido como literatura "clásica" sobre el tema, Bourdieu (2013) establece una relación entre las formas espaciales y los procesos y experiencias sociales en términos de una retraducción. Para el autor, los agentes sociales están situados en relación a un espacio social (o *campo*), en el que se posicionan en términos relativos respecto a otros, y en relación a la distancia con los otros. La estructura del espacio se manifiesta en una serie de oposiciones en las que el espacio habitado funciona como una simbolización del espacio social. Por lo que en una sociedad jerárquica, el espacio físico expresaría las jerarquías y distancias sociales.

En relación a las disposiciones que cristalizan la configuración espacial, Bourdieu (2013) sostiene que los diferentes campos o espacios sociales objetivados se despliegan en el espacio físico y se superponen, generando puntos de concentración de los bienes más escasos junto a sus propietarios, en detrimento de otros lugares donde se agrupan propiedades negativas como estigmas. Las oposiciones objetivadas en el espacio físico se constituyen en estructuras mentales, categorías de percepción, sistemas de preferencias y evaluación de la realidad social. Dado que el espacio social está incorporado al espacio físico, así como a nuestras estructuras mentales, "el espacio es uno de los lugares donde se afirma y ejerce el poder, y sin duda la forma más sutil, la de la violencia simbólica como violencia inadvertida" (Bourdieu, 2013: 122).

Para dar cuenta de la diversidad de modos de vivenciar y percibir la ciudad, Duhau y Giglia (2008) retoman las nociones bourdianas de *efectos del lugar* y *habitus* y, desde allí, proponen el concepto de experiencia metropolitana. Éste permite esquivar una mirada esencialista de lo urbano, ya que refiere a prácticas situadas en las que se incluyen las maneras en que las personas estructuran sus relaciones con lo externo, lo cual involucra saberes, valores y visiones del mundo. De esta manera, los autores definen la experiencia metropolitana como un *habitus* urbano, que refiere a:

> …las prácticas como a las representaciones que hacen posible significar y vivir la metrópoli por parte de sujetos diferentes que residen en diferentes tipos de espacio. El concepto de experiencia alude a las muchas circunstancias de la vida cotidiana en la metrópoli y en las diversas relaciones posibles entre los sujetos y los lugares urbanos, a la variedad de usos y significados del espacio por parte de los diferentes habitantes (Duhau y Giglia, 2008: 21).

Al retroalimentarse cotidianamente mediante las interacciones con la ciudad, lejos de haber una experiencia de ciudad única, existen varias, pues éstas se materializan en relación a las y los diferentes sujetos con sus prácticas y contextos. Al mismo tiempo, estas prácticas delimitan diferentes espacios de la experiencia en la ciudad. Por lo que podemos decir que en la misma ciudad convergen múltiples experiencias urbanas que remiten a las diversas formas del espacio urbano y prácticas de apropiación y uso que se corresponden, a su vez, con las diferencias sociales y culturales de los habitantes. Estas formas residenciales, de movilidad y de organización del tiempo tienen que ver con la experiencia del espacio urbano y se relacionan con una serie de prácticas que remiten a representaciones, elecciones, y limitaciones acerca de lo que se puede y no hacer en la ciudad.

De este modo, cobra centralidad el concepto de habitar, entendido como un estar situado en lo espacial-temporal (Duhau y Giglia, 2008). En este proceso, la sociabilidad aparece como requisito y consecuencia de la vida en las ciudades, pues es comprendida como una serie de códigos de comportamientos que varían según los sujetos, posición social, etc. mediante los cuales se administran los acercamientos y distancias sociales a partir de códigos de interacción (*sensu* Goffman).

Desde la perspectiva de la geografía humana, Lindón (2014) comprende a la ciudad como un espacio habitado que posiciona al sujeto-habitante en un primer plano. La autora señala que la experiencia de habitar la ciudad es multidimensional porque las prácticas son diversas, porque los lugares que habitamos son diferentes entre sí y no los habitamos de la misma manera siempre, e incluso porque el sujeto cambia en el tiempo, habitando de diferentes maneras según su momento biográfico. Retomando a Bachelard (2000), quien plantea que el habitar se sitúa en el cuerpo y se asocia con lo cotidiano, Lindón (2009) sostiene que los espacios habitados son indisocia-

bles de las sensaciones y emociones, lo que pone a la corporalidad junto con la espacialidad en el centro del concepto. Siguiendo a la autora:

> La lógica corporal es la de otorgar visibilidad social y ofrecer testimonio público de un fenómeno social de visibilidad parcial o escasa. La denuncia social, el testimonio, se construye a partir de una doble espacialidad. La primera espacialidad es la del cuerpo como espacio que puede ser visto y así, se expone la denuncia social (...) La segunda forma de la espacialidad es el locus, es decir aquel fragmento de la ciudad en el cual el cuerpo es situado estratégicamente para confrontar a los otros (Lindón, 2009: 15).

La corporeidad es lo que le permite al sujeto apropiarse del tiempo y del espacio y, de este modo, transformar el entorno, otorgándole sentidos y significados particulares. Al mismo tiempo, el espacio que ocupa determinado cuerpo en términos sociales, políticos e históricos, actúa sobre las posibilidades del mismo. En este circuito, el sujeto se vuelve un *sujeto habitante.*

Con el objeto de profundizar en las relaciones entre estos elementos, retomamos la propuesta de la sociología de los cuerpos/emociones, y en particular el análisis de la ciudad llevado adelante por Cervio (2020c), quien define la experiencia del habitar como:

> …como una relación sensible –viabilizada por la acción y potencia de los cinco sentidos– que alude a los entramados prácticos y emocionales que los sujetos ponen en juego en sus interacciones cotidianas. En términos generales, dicha experiencia es el resultado de la in-corporación de los procesos y efectos de dominación (vueltos mirada, olfacción, audición, tacto y gusto) que actualizan las percepciones asociadas a las formas socialmente construidas de las sensaciones. De este modo, experienciar la ciudad y los espacios que se habitan, lejos de remitir a un acto particular/individual, señala los modos socialmente construidos y aceptados de gestionar la distribución y disposición de clase de los cinco sentidos que organizan la vida social en general, y la vida urbana en particular (Cervio, 2020c: 355-356).

Siguiendo a Lefebvre, la autora concibe al espacio urbano como producto y productor de relaciones sociales asimétricas, al tiempo que sostiene que los procesos de estructuración social establecen sensibilidades y vivencialidades que constituyen de modo diferencial el habitar en las ciudades. La ciudad es

comprendida, entonces, desde la experiencia encarnada, es decir, desde los "sentidos de ciudad" a partir de los cuales se dimensionan las disputas reales y posibles por el acceso a bienes y servicios urbanos, así como sus significados (Cervio, 2015a).

A partir de las propuestas teóricas referidas, que le asignan un lugar central a la experiencia del cuerpo situado como escala analítica para observar y analizar procesos sociales que tienen lugar en la ciudad –pero que se vivencian de modo desigual dadas las configuraciones corporales y su relación con la estructuración del poder–, en el apartado siguiente nos introducimos en las coordenadas de nuestro territorio de indagación.

3. Habitar territorios de precariedad

Nos interesa trabajar un tipo particular de experiencias y percepciones espaciales que dan cuenta de lo que aquí enunciamos como "territorios de precariedad". Nos referimos a un contexto socio-habitacional de privación e insolvencia para satisfacer las necesidades ligadas a la reproducción de la vida, que se encuentran mayoritariamente mercantilizadas (Pírez, 2016).

Las villas forman parte de las estrategias de los sectores populares para procurarse vivienda por medio de diferentes dinámicas de autourbanización. La construcción de las mismas –sobre tierras urbanas vacantes o fiscales, localizadas en proximidad a centros de producción y/o consumo– responde a estrategias individuales y familiares, por lo que la trama urbana, las características del parque habitacional y la infraestructura de servicios difieren de las del resto de la ciudad.[3] Estas urbanizaciones se caracterizan por la precariedad en la tenencia de la tierra y en la provisión de servicios, así como por riesgos asociados con las condiciones ambientales y la calidad de las viviendas. La precariedad aludida se conjuga con una alta densidad

3 Acorde a los datos del Observatorio de Barrios Populares (Ministerio de Desarrollo Social, 2023), en las 1059.258 viviendas que forman parte de los 5.687 barrios populares registrados, solo el 33.9% tiene conexión formal de energía eléctrica con medidor domiciliario; el 13.86% tiene conexión formal a la red de agua corriente; el 2.87% tiene conexión formal a la red cloacal para el desagüe de efluentes cloacales y un 26.75% tiene desagüe a cámara séptica y pozo ciego. Por su parte, para cocinar y calefaccionar sólo el 1.49% de los hogares dispone de conexión formal a la red de gas y un 0.21% lo hace mediante con energía eléctrica. El resto de los servicios, los hogares los resuelven por medio de respuestas irregulares, inseguras y con restricciones. Se concitan aquí los datos hasta la actualización efectuada en junio de 2023. *CFR*. https://www.argentina.gob.ar/desarrollosocial/renabap/observatorio-de-barrios-populares.

poblacional que combina índices de hacinamiento crítico elevados y una conformación socio-económica poblacional que, si bien es heterogénea, se caracteriza por la pobreza y una inserción ocupacional precaria y de baja calificación (Cravino, 2008).

En este escenario, nos interesa subrayar algunas dimensiones que caracterizan a las experiencias de habitar en dichos territorios, basado en nuestro trabajo de campo en un conjunto de villas y asentamientos del AMBA. A partir de las mismas, introducimos los aportes de una serie de autores cuyos trabajos nos permiten articular, a modo de fragmentos de realidades sociales locales con características compartidas, un acercamiento a las experiencias del habitar en urbanizaciones populares. Sin ánimos de exhaustividad, presentamos a continuación los mencionados ejes.

3.1. La lejanía (física, social y simbólica) respecto a las centralidades urbanas

Una de las características centrales de las urbanizaciones populares es la *distancia a las centralidades urbanas* –en tanto se habita y se construye ciudad en los lugares que el mercado no valora–, la *distancia social* –dada la distribución desigual de ciudadanía– y la *distancia simbólica* –merced a los estigmas y estereotipaciones que pesan sobre los habitantes.

A partir del estudio en una serie de barrios populares localizados en la periferia de la ciudad de La Plata (Argentina), Segura (2016) esboza las características de la experiencia de habitar y propone dos abordajes posibles detectados en el marco de los estudios sociales: a) los que enfatizan las carencias a partir de los patrones de segregación socio-espacial y sus efectos y, b) los que analizan las cuestiones relativas a la agencia de los actores sociales que viven allí, en términos del emergente mundo comunitario de los pobres.

Para el autor, mientras que en el primer tipo de abordaje se tiende a perder de vista la dimensión simbólica y práctica de la vida social, en el segundo se disipan las especificidades de las dimensiones territoriales. Es así que propone "conocer el cotidiano de la vida barrial y urbana en el que ambas cuestiones (carencias y política) están incorporadas en los puntos de vista de los actores y en la experiencia cotidiana del habitar la periferia" (Segura, 2016: 34). La reconstrucción de las diferentes situaciones económicas, políticas e históricas que relatan los entrevistados, da cuenta de la persistencia

de una serie de problemas o situaciones vinculados a establecerse en la periferia, que remiten a una experiencia en común, aunque "no necesariamente *una experiencia compartida entre ellos*" (Segura, 2016: 76). Desde este lugar, la periferia es comprendida por el autor como una posición socio-espacial. En este marco, discute la idea de separación y aislamiento, y propone pensar en las diferentes dimensiones simbólicas y estrategias de movilidad que los sujetos adoptan para mitigar las condiciones imperantes en el territorio de residencia (Segura, 2006).

Una clave para pensar en las sensibilidades asociadas a la localización en relación a la centralidad en las ciudades es, pues, la movilidad y el desplazamiento urbano. Ambas dimensiones condicionan los desplazamientos posibles, el tiempo y recursos exigidos para ello, así como el acceso y uso de los bienes y servicios urbanos. Desde esta perspectiva, Cervio y Vergara (2017) analizan los procesos de segregación socio-espacial, afirmando que en dichas dinámicas:

> ...tiempo y espacio operan como los ejes cartesianos de las tramas corporales, configurando a la vez la subjetividad, la socialización y la configuración orgánica. En este sentido, la condición corporal se vuelve central a los fines del presente análisis, dado que implica al mismo tiempo las formas de (in)movilidad así como los modos de sentir y experienciar la ciudad (Cervio y Vergara, 2017: 119).

La dimensión de la (in)movilidad adviene "mensaje, ausencia y síntoma de los procesos de estructuración social" (Cervio y Vergara, 2017: 115). Además, estos espacios establecen una serie de sociabilidades homogéneas que configuran "sensibilidades del habitar enclasadas" (Cervio y Vergara, 2017: 119). A partir del análisis de una serie de conflictos, las autoras identifican el abandono, el desamparo y el olvido como ejes del sentir que articulan el malestar y la resignación entre sujetos que habitan en los bordes de la ciudad.

En no pocas ocasiones, la aludida localización segregada se relaciona con procesos de intervención estatal. A partir del análisis de una serie de programas habitacionales implementados en la ciudad de Córdoba, Cervio (2015b) analiza el proceso "segregacionista y expulsógeno" por el cual familias que se asentaban en villas y asentamientos localizados en la "ciudad central", fueron trasladados a complejos habitacionales, barrios y "ciudades-barrio"

ubicados en los márgenes urbanos. Para la autora, en este movimiento el Estado configura "barrios en tanto 'contenedores' de cuerpos, sensibilidades y sociabilidades de clase" (Cervio, 2015b: 186). A partir de estas re-localizaciones, la sociabilidad queda delimitada espacialmente a dichos territorios, no solo por la ausencia específica de transporte que conecte los "nuevos barrios" con el centro de la ciudad, sino también merced a la provisión estatal de diversos servicios urbanos dentro de los barrios, lo que posibilita congregar/delimitar también en forma espacial una "habitabilidad de segunda" (Cervio, 2015b: 187). En su análisis, la autora anfatiza la operación de la fantasía en torno de una ciudadanía universal que actuaría como un mecanismo de soportabilidad social (*sensu* Scribano) de las desigualdades y violencias estructurales, generando prácticas de aceptación y naturalización del mundo y, una intervención estatal inscrita en la lógica de la "enfermedad" o la "patología de la pobreza".

3.2. Habitar un ambiente degradado. La exposición a la basura y sustancias contaminantes

Una dimensión muchas veces no abordada en los estudios sobre hábitat popular es la cuestión ambiental –en tanto entorno social y construido, incluido lo que se construye socialmente como naturaleza– y la exposición a la contaminación (D'hers, 2013).

Villas y asentamientos están atravesados por la contaminación de diferentes maneras. En algunos casos, por estar asentados en "vacíos urbanos", es decir, territorios sin valor para el mercado, relegados por el Estado, asentados sobre suelos inundables, basurales o localizados en los laterales de arroyos contaminados por las industrias. En otros casos, las propias familias rellenan los terrenos con basura o materiales contaminantes, lo que se suma a los microbasurales que crecen en estos barrios, dada la ausencia estatal del servicio de recolección de residuos.

En esta línea, resultan relevantes los hallazgos de Auyero y Swistun (2008), quienes muestran cómo la confusión, los errores y la negación en la percepción de la toxicidad del ambiente operan en un barrio donde residuos industriales derivados de un polo-petroquímico cercano se encuentran en el aire, en el agua y en la tierra que los propios vecinos utilizan para rellenar el suelo, movidos por el propósito de evitar inundaciones. Este riesgo, que

se encuentra mediado por la confusión e incertidumbre, contrasta con las esperanzas asociadas a las posibilidades de una vida a partir de la casa, o incluso al deseo de las compensaciones legales futuras por parte de los actores contaminantes. El cromo, benceno, tolueno y plomo hallado en la sangre de la mayoría de las y los niños de Villa Inflamable (Buenos Aires), se invisibilizan en la dinámica de la vida cotidiana (Auyero y Swistun, 2008).

Por su parte, D'hers (2011; 2013) señala que una de las principales disposiciones emocionales y corporales a la contaminación es el acostumbramiento, producto de una invisibilización y aplazamiento de sus consecuencias en detrimento de las posibilidades que dicha radicación permite; las que aparecen como certezas en comparación a las amenazas que se diluyen en potenciales riesgos e incertidumbres (D'hers, 2011). A partir del análisis de entrevistas realizadas a habitantes que residen en asentamientos construidos sobre basurales en el AMBA, la autora señala que la basura tiende a asociarse más a lo estético y a códigos morales que a los riesgos sobre la salud, lo cual aparece –para los sujetos del estudio– como algo incierto. Estos barrios se presentan muchas veces como una instancia dentro de la trayectoria de búsqueda de un lugar para vivir. Así, la apropiación del lugar se da en el marco de los esfuerzos y sufrimientos vivenciados por los sujetos que operan a modo de legitimidad del *estar ahí*. Con todo, el análisis da cuenta del orgullo y de la satisfacción vivenciada por los habitantes ante la oportunidad de lograr obtener una casa (D'hers, 2013).

En línea con lo anterior, a partir de su trabajo con carreros y carreras[4] de la ciudad de Córdoba, Vergara (2009) pone en primer plano la vergüenza como emoción central, analizándola desde los marcos conceptuales de Simmel, Elias y Giddens. Asimismo, analiza las sensibilidades de mujeres cartoneras a partir del concepto de "sensibilidad de los desechables", observando emociones que se articulan alrededor de la soportabilidad social (*sensu* Scribano) y la aceptación de la desigualdad (Vergara, 2014). En el marco de este análisis, desarrolla tres ejes: a) la melancolía/confianza/desesperación en

4 Las y los recuperadores juntan materiales reciclables como papel, cartón, vidrio, etc, para comercializarlos en depósitos o acopiadores luego de su clasificación. En paralelo, recuperan otros objetos que pueden ser utilizados por ellos mismos, o bien revendidos en redes de comercialización informales. Cuando utilizan carros tirados por caballos, bicicletas o a pie se los denomina "carreros". Si bien la autora trabaja específicamente en la ciudad de Córdoba, esta actividad también se desarrolla en la mayoría de los barrios populares localizados en el AMBA.

relación a las condiciones de empleabilidad; b) la vergüenza/pobreza/coraje alrededor de la necesidad y las interacciones con el resto de la sociedad y, finalmente, c) la tríada nervios/bronca/apuro. La autora da cuenta de cómo "la vergüenza cede paso, se diluye en el tiempo, a medida que se juntan residuos, que se recibe comida, que se encuentra ropa. La soportabilidad se hace presente en esta disolución emotiva por la vía del acostumbramiento y de la satisfacción que genera lo (poco) obtenido en la ocupación" (Vergara, 2014: 52).

En otro trabajo, Vergara (2017) analiza las prácticas que un grupo de mujeres recuperadoras realiza en sus casas, transformadas en espacios productivos, pues allí tienen lugar tareas de clasificación, enfardado y acopio de los residuos recolectados. A partir del concepto "colonización de lo doméstico", da cuenta de la invasión territorial que transforma la lógica del habitar en un *estar a disposición de los objetos-basura*. La presencia de materiales reciclables introduce la lógica mercantil e instrumental por sobre la lógica de la reproducción de la vida, por lo cual la vida se pone al servicio de los objetos. En diálogo con Fanon y Habermas, la autora sostiene que la colonización impacta en las subjetividades, instaurando la idea de inferioridad y una lógica frente a la cual el colono suscribe. En palabras de la autora:

> Los materiales reciclables operan al modo de los "colonos", de los "blancos", que no solo invaden y ocupan el hogar, sino que reconfiguran los esquemas por los cuales el mundo se percibe. Blanquearse aquí pues, es otro modo de aprender la "lengua" del colono, es querer volverse útil pese a estar desechado, es querer recuperarse socialmente –y no solo recuperar a los desechos–. Blanquearse es el deseo de conversión de desecho a algo útil, a algo con valor (Vergara, 2017: 209).

3.3. Informalidad en las normas urbanísticas, de vivienda, de tenencia de la tierra

La condición jurídica y legal del suelo sobre el que se asientan las urbanizaciones populares es un tema extensamente abordado dentro del campo de los estudios urbanos. Según Clichevsky (2009), la informalidad y la irregularidad con la que se adjetiva a los asentamientos, refiere a la transgresión en relación al aspecto dominial y régimen de la propiedad, por un lado, y al incumplimiento con las normas establecidas en el proceso de urbanización,

por el otro. La posición del Estado frente a esta situación ha alternado entre la permisividad, el desalojo y la regularización en diferentes momentos, barrios y niveles estatales (Cravino, 2023). En este contexto, la legitimidad de las mismas y, por ende, del hábitat construido, siempre está en riesgo de redefinición y disputa política (Cravino, 2022).

De este modo, el desalojo deviene uno de los peligros posibles. Éstos se asocian la violencia de las fuerzas represivas del Estado contra las personas y las posesiones, las medidas que puede tomar el Poder Judicial, y la incertidumbre frente a las soluciones transitorias que el propio Estado otorga (Cravino, 2019). Linz y Soto Villagrán (2022), al analizar los efectos de desalojos forzados entre mujeres racializadas en el marco de procesos de gentrificación en la Ciudad de México, aluden a la desolación y angustia vinculadas al apego al lugar. Además de no tener un lugar para vivir, y a la incertidumbre frente a las soluciones parciales conferidas por el Estado, se suman, en el caso de las mujeres, la vulnerabilidad a la violencia sexual y los temores relacionados con las y los hijos: posibilidad de pérdida de la tenencia, problemáticas de salud o violencia, dificultades para reestructurar la vida cotidiana, entre otros.

Otra de las dimensiones de la informalidad se refiere, sin dudas, a la vivienda. En el caso de villas y asentamientos, es necesario hacer referencia a procesos de autoconstrucción o producción social del hábitat, en donde las familias han sido parte de la construcción, arreglos y refacciones de la casa, así como de bienes y espacios comunes. En este marco, Ossul-Vermehren (2018) analiza cómo los procesos emocionales y afectivos son parte del proceso de "hacer hogar", entendiendo que:

> Estas prácticas –consciente o inconscientemente– resisten, desafían u afirman ciertas relaciones y formas del cómo habitar en la vivienda y la ciudad. Esta definición, por lo tanto, expande la noción de hogar de las geógrafas feministas, desde sus elementos más prácticos de construcción de la vivienda y reproducción de sus miembros, pues se agrega una noción política de resistencia (Ossul-Vermehren, 2018: 21).

Esta concepción desafía tanto las miradas de la casa como un lugar privado y apolítico, así como las que la definen como un territorio de seguridad o de miedo, puesto que la misma se transforma en un espacio en disputa "producido y reproducido tanto por los procesos domésticos como por los procesos políticos, económicos y sociales" (O**s**sul-Vermehren, 2018: 25).

En el ámbito local, en el marco de un estudio en torno a las sensibilidades y sentidos alrededor de la casa entre un grupo de mujeres de sectores populares de la ciudad de Córdoba, Cervio (2020a) analiza dos grandes dimensiones emergentes: a) la propiedad, en tanto posesión afectiva y sedimentación del sacrificio y esfuerzo implicados en la construcción, refacción, defensa o provisión de la casa y b) la lógica monetaria detrás de la consolidación de una pertenencia con afecto, que tiene como anverso el dolor que puede llegar a significar perder la casa.

Por su parte, desde el campo de la sociología del derecho, Schijman (2022) realiza una etnografía en un complejo de viviendas estatal. Desde allí, reconstruye una serie de lógicas de legitimidad que se despliegan en torno a la propiedad. Las mismas desbordan el uso del dinero, y se ven atravesadas por el afecto, códigos morales y prácticas normativas populares que pueden pensarse en relación a un sistema de dones y deudas con múltiples contenidos que conviven junto con el sistema monetario. Estas lógicas ordenan vínculos y modos de actuar, al tiempo que estructuran relaciones sociales y establecen un sistema moral y normativo que sirve de regulación en ámbitos donde las normas del Estado no llegan, o lo hacen con poca permeabilidad.

Por último, en relación a la casa, resulta significativo traer al diálogo el trabajo de Shabel (2020) que, sensible a las diferentes desigualdades implicadas en el habitar, posibilita un acercamiento a las emociones de las y los niños. A partir del análisis de una experiencia de ocupación (comúnmente conocidas como "casas tomadas"), la autora afirma que, para las y los niños, la casa es una experiencia ligada a la alegría y a la posibilidad del juego con otros. Esto contrasta con las mujeres adultas, para quienes, si bien compartir el espacio en algunas tareas lo hace más liviano, manifiestan ganas de tener su propia casa y espacio para realizar las tareas del hogar. El miedo y la incertidumbre al desalojo o a la policía es, también, una emoción presente de manera intergeneracional, aunque en el caso de los niños y niñas, la autora lo asocia con un componente cognitivo y de aprendizaje.

La última de las dimensiones vinculadas con la informalidad que queremos reseñar remite al vínculo entre la seguridad y el Estado. Mientras que, por un lado, las villas y asentamientos son territorios enunciados como "peligrosos", desplegándose en su interior prácticas inherentes a un Estado punitivo, por el otro, en dichos territorios no se garantizan los derechos a la

seguridad de sus residentes (Cravino, 2016). Si bien la condición de inseguridad no es homogénea y extensiva a todos los asentamientos, la vulneración del derecho a la seguridad por parte de quienes allí habitan puede pensarse como una constante. Esto, por una parte, puede actuar como atractivo para mercados ilegales dada la ausencia o debilidad del Estado para garantizar la seguridad. Además, provoca una serie de disposiciones en el uso del espacio por parte de sus habitantes, quienes se ven obligados a ejercer estrategias defensivas "que se traducen en vivir encerradas en sus viviendas, guardar silencio o apoyarse en redes sociales, políticas o religiosas, entre otras. Si la situación es aguda les llevará a mudarse a otra vivienda en el barrio o a otra zona de la ciudad" (Cravino, 2016: 67). Además de los arreglos prácticos, el análisis citado da cuenta de la desconfianza interna, tanto hacia los propios vecinos como hacia las fuerzas de seguridad, por parte de quienes son objeto de detenciones arbitrarias, amenazas y robos. Todo ello en el marco de una imagen construida por los medios de comunicación y por funcionarios de las áreas de seguridad del Estado, según la cual estos territorios son recintos delictivos, con la consecuente estigmatización de sus habitantes.

Otro tipo de prácticas que se desarrollan en estos contextos refiere a los arreglos de protección frente al miedo e inseguridad producto de la percepción de que las fuentes de peligro son cercanas. "Se trata de una experiencia de inseguridad específica: la sensación de que unos ojos cercanos vigilan la casa todos los días y de que al menor descuido se sufre un robo, lo que lleva a la imposibilidad de dejar la casa sin supervisión" (Segura, 2018: 59). Esta erosión del espacio público dentro de los barrios profundiza la segregación socio-espacial analizada, al tiempo que condiciona la posibilidad de uso del espacio barrial y la conformación de vínculos sociales.

Respecto a la dimensión seguridad/inseguridad/miedo, el género es un vector fundamental. En un estudio sobre las estrategias securitarias de mujeres de dos asentamientos populares de la ciudad de La Plata, Bertoni (2022) señala que las prácticas de *evitación* y *autorrestricción* en el uso del espacio urbano (estrategias securitarias individuales) permiten a las mujeres cierta certidumbre y colonización del futuro frente al miedo y el sentimiento de inseguridad. Entre las mujeres, la vulnerabilidad se articula con la impotencia y se profundiza, dadas las responsabilidades y miedos, en relación a la maternidad y sus hijos/as. Transitar lugares, horarios o *rostros* peligrosos

señala una amenaza para las infancias, por lo que muchas mujeres adoptan la reclusión entre los muros de la casa como estrategia para evitar (también) la exposición de sus hijos. Así, *estar alerta* es una disposición central que desarrollan las mujeres de los barrios analizados, pues apertura a pensar con anticipación, vigilar, detectar comportamientos, rostros y cambios en los ritmos de las rutinas cotidianas.

3.4. Los altos índices de feminización y población infanto-juvenil. La focalización de las políticas sociales como respuesta

La dimensión de género es esencial en la configuración de los territorios de precariedad. En efecto, la desigual distribución espacial entre varones y mujeres determina, entre otros aspectos, la posibilidad/imposibilidad de desplazamiento, movilidad, uso de bienes y servicios de la ciudad, y construcción de imaginarios sociales (Aguilar y Soto Villagrán, 2013; Molina, 2013).

A partir de la década de 1990, especialmente en el marco de políticas sociales y de la intervención de organismos de financiación internacional, comenzó a utilizarse la categoría de *feminización de la pobreza* para referir al aumento de las mujeres por sobre los varones en los sectores pobres. Aguilar (2011) rastrea el uso de este concepto y rescata dos propuestas que buscan especificar su capacidad analítica para entender de qué modo actúan las desigualdades de género en la producción y reproducción de la pobreza: la que refiere a la *feminización de la responsabilidad* frente a la pobreza, y la que señala la *feminización de las causas de pobreza*.

Si bien la falta de indicadores específicos explica parte de las dificultades operativas existentes para dar cuenta de las relaciones entre desigualdad socioeconómica y género (Batthyány, 2008), al analizar los datos del Registro Nacional de Barrios Populares (Ministerio de Desarrollo Social, 2023) es posible identificar una alta feminización de los hogares.[5] La feminización de la precariedad habitacional, sin embargo, no sólo se relaciona con la feminización de la pobreza, la desigual inserción laboral de las mujeres y la

5 Según esta fuente, en el 70.93% de los hogares de barrios populares del país, el rol de responsable del hogar se asigna a mujeres. Además, el 87.06% de los hogares monoparentales están encabezados por mujeres. Frente a esta situación, el desigual acceso a los equipamientos de cuidado, salud y educación que se observa en estas urbanizaciones, establece una sobrecarga de los cuidados en los arreglos intrafamiliares, los cuales suelen recaer en mujeres y niñas.

desigual responsabilidad en las tareas de cuidado. También se vincula con la falta de perspectiva de género en la planificación y gestión de las ciudades (Falú, 2014) y con patrones socio-culturales y condiciones del mercado (formal e informal) de la vivienda y de las políticas públicas (Massolo, 2003; Rodríguez y Arqueros Mejica, 2020).

Por su parte, la zonificación en la disposición urbana genera que las mujeres tengan que realizar más desplazamientos, demandando un mayor tiempo a las tareas de cuidados y mantenimiento del hogar (Dmuchowsky y Velázquez, 2016). Además, la falta de conectividad con las centralidades urbanas, supone mayor uso del tiempo destinado a las tareas reproductivas. La falta de servicios o su mala provisión –cortes o falta de agua, disposición de agua no segura para el consumo, falta de electricidad, etc.– hacen que las tareas de mantenimiento del hogar y de cuidado de menores y mayores sea, a su vez, más extensa.

Esta posición de desigualdad de la mujer en la sociedad es y ha sido abordada por las políticas públicas. A partir de la década de los 1990, puede identificarse una creciente focalización de las políticas sociales en las urbanizaciones populares –a nivel territorial– y en las mujeres –a nivel individual–, constituyéndolas en destinatarias por excelencia de los programas de transferencias condicionadas de ingresos. Tal construcción social es elaborada por los Estados sobre el supuesto de que ello permitirá actuar sobre las condiciones de desigualdad y de pobreza, contribuyendo con su reversión (Aguilar, 2011; Cena, 2019; Chahbenderian, 2016, 2020).

Esta feminización de las políticas sociales es denunciada por De Sena (2014) en tanto reafirmadora del rol de las mujeres como productoras y reproductoras de hogar, la familia y las redes comunitarias. En un artículo en el que analiza las percepciones y emociones entre hogares receptores de programas sociales en el municipio de La Matanza, la autora señala que la palabra que más surge es "ayuda". En esta línea:

> El sentir: ayuda, asistencia, contención, beneficio, alivio, agradecido, aceptación, conformidad, aceptación; lo podemos interpretar como sentimientos no vinculados con la autonomía, con la no la promoción del sujeto, y el alejamiento del derecho que más allá de la retórica de la letra de los programas, surgen en un tercio de la población. Por otra parte, el 23.4% pronuncia como primera opción palabras tales como:

> angustia, dolor, bronca, enojo, tristeza, vergüenza, desesperanza, indignación y el 34% refiere a: bien, tranquilidad, alegría felicidad, satisfacción, entusiasmo (De Sena, 2019: 54).

Los estudios de las políticas sociales analizadas desde y a través de las emociones han producido múltiples análisis en este sentido.[6] Desde la propia definición de la problemática y paradigma de abordaje, las políticas públicas performan sentidos, prácticas, percepciones y emociones (De Sena, 2020). Desde esta mirada, las intervenciones sociales impactan en las condiciones de producción y reproducción de los sujetos, al tiempo que establecen modelos deseables de sociedad. Este proceso, habilita, deshabilita y regula las emociones, normalizando problemas y soluciones sociales a partir de la "ayuda" como nudo central que da cuenta de una sacralización "del mundo del No" a partir del cual se produce y reproduce la cotidianidad de la vida de los destinatarios de las políticas sociales (De Sena y Cena, 2014). La disposición actual y sedimentaria del tejido de asistencias, subvenciones y transferencias de ingresos desde el Estado en materia de políticas sociales, da lugar "al cruzamiento, superposición de subsidios, beneficios y transferencias (que) hacen de los ayudados verdaderos ocupados-en-estado-de-subvención" (Scribano y De Sena, 2018: 271). Esta disposición aleja cada vez más a los sujetos de cualquier horizonte de autonomía.

3.5. La organización social y política para resolver las problemáticas de la reproducción cotidiana

Otra dimensión que se relaciona en forma sustantiva con la experiencia de habitar en territorios precarios es la organización social, la cual está presente en la conformación del territorio, en tareas que hacen a las infraestructuras comunes, así como en lo que refiere a la resolución de diferentes dimensiones de la vida cotidiana.

En este marco, Cervio (2018) analiza una serie de prácticas de autoconstrucción de viviendas por ayuda mutua, y las define como prácticas intersticiales. Se trata de acciones que suspenden, momentáneamente, la lógica

6 El Grupo de Estudios sobre Políticas Sociales y Emociones (GESPE), perteneciente al Programa de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (IIGG-UBA), dirigido por la Dra. De Sena, ha producido múltiples trabajos académicos que analizan las conexiones entre políticas sociales y emociones, desde una sociología de las sensibilidades.

mercantil capitalista, pues "surgen y se inscriben en las rupturas y resquicios del sistema, objetando el régimen de verdad consagrado por la economía política de la moral" (Cervio, 2018: 4). La autora toma el caso de las mingas autoconstructivas que tuvieron lugar en la ciudad de Córdoba durante la década de 1990 en barrios construidos por ex - habitantes de villas y asentamientos. Señala que en la autoconstrucción por ayuda mutua se observa la socialización de saberes y conocimientos de los participantes, al tiempo que se reivindican recuerdos y alegrías asociados al compartir con otros, en una articulación entre el cuidado, el compromiso y el afecto. En este contexto,

> "Estar con otros" y "para otros" en situación de "minga" es resistir (se) a la resignación y la impotencia como lógicas de visibilización y aceptación ineludible de la sociedad. Y es precisamente en la fuerza que emana de lo afectivo y de lo "no esperado" donde radica el poder disruptivo y, por lo tanto, con-movedor de estas 'pequeñas' prácticas (Cervio, 2018: 13).

Massolo (1999), por su parte, se especializa en el estudio de la articulación entre las mujeres, el hábitat y la organización social y política. Aborda estas vinculaciones en el marco del espacio local, entendido como el territorio alrededor del lugar de habitación. Aquí, las mujeres se organizan producto de la lucha por las condiciones de subsistencia de sus familias y por la provisión de servicios y equipamientos de consumo colectivo. No lo hacen desde una perspectiva de supervivencia, sino de "defensa de la vida, que no solamente implica resistencia al empobrecimiento y a la exclusión sino la reivindicación ética de la dignidad, los derechos y la solidaridad" (Massolo, 1999: 73). La participación en ámbitos de sociabilidad, solidaridad y discusión política, les permite sentirse:

> formando parte de un 'nosotros' que comparte problemas, redes de apoyo y propósitos comunes, adquirir la noción y práctica de los derechos ciudadanos, vencer el miedo a dar opiniones públicas, reconocer en sí mismas sus capacidades y aportes, descubrir en el proceso de participación la desigualdad y subordinación que afecta a su género (Massolo, 1999: 72).

Por último, Shabel y Leavy (2022) se centran en las experiencias de niños y niñas que habitan espacios tomados (un asentamiento en la zona rural de Salta y una casa en la Ciudad de Buenos Aires). Si bien el miedo aparece en

ambos casos como una dimensión central de la experiencia en las infancias (el miedo al desalojo y los agentes que lo personifican en el caso de la casa tomada, y los finqueros, capataces y las entraderas de matones, en el espacio rural) el análisis también señala una serie de características asociadas con la organización social. Con la indagación de estos casos, las autoras procuran dar cuenta de la productividad de las emociones, tanto como fuente de conocimiento como de organización política. En ambos casos, las infancias son parte de la organización social conformada para articular reclamos, así como para gestionar la organización comunitaria y de los hogares.

3.6. La racialización de las y los "villeros"

Uno de los principales procesos de discriminación observados en Argentina se relacionan con la "racialización de las relaciones de clase" (Margulis, 1999). Este concepto entiende al racismo como un modo de procesamiento ideológico de la otredad en el que el *otro* se define por sus diferencias, que se estructuran jerárquicamente. En Argentina, el carácter discriminatorio se ha proyectado, fundamentalmente, sobre migrantes de países limítrofes y de provincias del norte argentino, empobrecidos, que arriban a los principales centros urbanos portando rasgos corporales que remiten a los procesos de mestizajes de América Latina.

Una de las asociaciones construidas en relación a las urbanizaciones populares refiere justamente a que la mayoría de sus habitantes son migrantes empobrecidos, sean de población rural que arriba a las ciudades (como fue en el caso del surgimiento de las primeras villas de emergencia a mediados del siglo XX), o de países limítrofes. De este modo, la caracterización de "villero/a" se construye a partir de prejuicios asociados tanto a la pobreza como a rasgos étnicos/raciales. Se le suman, además, características propias de la segregación socio-espacial y de la informalidad/ilegalidad (Reta, 2016a).

En nuestra investigación sobre las prácticas de belleza entre mujeres de una villa de la Ciudad de Buenos Aires, damos cuenta del uso del término "blanquita" no solo como características del color de piel, nacionalidad o condición de pobreza, sino en relación al estigma de la villa y las desigualdades materiales y simbolizaciones que la misma implica. Prácticas de *arreglarse* como el *etnomaquillaje*, dan cuenta de una serie de sentidos sociales del gusto que hacen referencia a las características étnicas y raciales como

criterio de validez y legitimidad, siendo que las mismas no refieren a los rasgos físicos sino a la racialización de las relaciones de clase y a la discriminación que se establece sobre las villas. Considerando la importancia de la imagen corporal en las interacciones sociales, la imagen de las mujeres que habitan en urbanizaciones populares condiciona sus emociones, lo cual tiene evidentes consecuencias sobre sus prácticas así como sobre los usos que estas mujeres hacen de la ciudad (Reta, 2016a; 2016b; 2017).

Los estudios de Cervio (2020b, 2022) alrededor de la categoría "negro" como *locus* de subalternidad social, asumen a la racialización como un proceso de dominación que produce sujetos a partir de categorías jerárquicas ancladas en estereotipos que adoptan un status de "realidad objetiva". Tal proceso, que ha operado durante los últimos 150 años para nombrar a los grupos subalternos de Argentina –"Negros", "indios", "cabecitas negras", "negros villeros" y "negros del plan"– operan en forma activa en la configuración de las experiencias del habitar en los entornos socio-segregados urbanos contemporáneos.

4. Consideraciones finales

Como bien señalan los y las autoras reseñadas en la primera parte de este escrito, la experiencia del habitar está situada, es multiescalar y multidimensional, por lo que podemos dar cuenta de diversas experiencias de ciudad, en base a las diferentes personas, momentos y circunstancias del territorio, así como de la posición y trayectoria biográfica. El habitar es la actividad primera de ocupar y producir un lugar desde el cuerpo situado socio-históricamente, en tanto nodo de múltiples relaciones y dimensiones sociales que determinan nuestras posibilidades de ocupación, uso, producción y disputa del espacio urbano, de sus lugares y tiempos. En ese sentido, la indagación en torno a las experiencias de habitar en territorios de precariedad, desde una perspectiva que confiere centralidad a las emociones y sensibilidades como eje analítico, resulta clave para poder interrogarnos acerca de cómo operan las lógicas de dominación/resistencia en nuestra sociedad.

A lo largo de este escrito, revisamos una serie de elementos compartidos de las experiencias del habitar en territorios como las villas y asentamientos del AMBA. La selección de las dimensiones, se relaciona con nuestra experiencia de trabajo de campo e investigación en diferentes urbanizaciones

populares, por lo que lejos de delimitar una serie de elementos, nuestra intención fue desentrañar ejes significativos a partir de los cuales "leer" dichas experiencias.

Las lógicas del desamparo, abandono y olvido, en tanto ejes que dan lugar a la resignación, el malestar y la inmovilidad de una ciudadanía presuntamente diferente respecto del "resto de la ciudad", son claves en las experiencias de habitar las periferias territoriales, sociales y simbólicas, en las que el Estado se desenvuelve a partir de prácticas diferenciales. La precariedad y arbitrariedad de este vínculo con las instituciones, sumado a una serie de programas y políticas sociales que limitan las posibilidades de autonomía a partir de la resignación y la espera, son algunas pistas para la comprensión.

En las últimas décadas se ha observado un aumento progresivo de políticas focalizadas no sólo en los territorios de pobreza. A partir de 2018,[7] en Argentina asistimos a políticas orientadas a los "barrios populares", en tanto categoría creada desde el Estado a partir de un registro que circunscribe quiénes pueden acceder a determinadas políticas y quiénes no. Esta lógica abre un conjunto de preguntas referidas a la territorialización de las intervenciones estatales en materia de pobreza sobre la que será preciso indagar en futuros trabajos.

La exposición y convivencia con tóxicos, sustancias contaminantes y basura, así como el desigual despliegue de la lógica punitiva del Estado –que no garantiza seguridad sino que dispone que la misma sea autogestionada por las y los habitantes– son ejes de una lógica de desigualdad que se imprime con diferentes tonalidades, según las articulaciones entre las dimensiones de género, edad y momentos del ciclo de la vida, entre otros tantos diacríticos y circunstancias que se articulan en la vida cotidiana de quienes habitan los territorios analizados. El acostumbramiento *versus* la creatividad en la producción de prácticas securitarias. El miedo y la desconfianza –en las paredes de la casa y en el umbral que se abre al espacio público no regulado por el Estado– *versus* las prácticas colectivas de producción de ciudad –de

7 El Registro Nacional de Barrios Populares (RENABAP) se lanzó entre 2016 y 2017. Este relevamiento permitió, bajo la categoría de "barrios populares", generar una base de datos de villas, asentamientos y barrios informales de todo el territorio nacional. El mismo se formalizó en mayo de 2017 a partir del Decreto 358/2017.

un proyecto personal, familiar y/o colectivo–. Las emociones y sensibilidades registradas por las investigaciones reseñadas, dan cuenta de los matices en los procesos que estamos analizando.

En este marco, nos interesa reiterar, desde una dimensión política, la importancia de una mirada interseccional en el análisis, para no homogeneizar procesos heterogéneos y de conflicto, y para no esencializar a los sectores populares a partir de una lógica analítica que se impone desde la ya desigual relación entre la academia y dichos sectores, en tanto objetos/sujetos de análisis.

Bibliografía

AGUILAR, Paula Lucía (2011) "La feminización de la pobreza: conceptualizaciones actuales y potencialidades analíticas". *Revista Katálysis*, vol. 14, pp. 126-133.

AGUILAR, Miguel Ángel y SOTO VILLAGRÁN, Paula (Coords.) (2013) *Cuerpos, espacios y emociones: Aproximaciones desde las Ciencias Sociales*. México: Editorial Miguel Ángel Porrúa / UAM-Iztapalapa.

ARIZA, Marina (2021) "La sociología de las emociones en América Latina", *Annual Review of Sociology*, Vol. 47, pp. S-1-S-19. https://doi.org/10.1146/annurev-soc-021021-054653

AUYERO, Javier y SWISTUN, Débora (2008) *Inflamable. Estudio del sufrimiento ambiental*. Buenos Aires: Paidós.

BACHELARD, Gastón (2000) *La poética del espacio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BATTHYÁNY, Karina (2008) "Pobreza y desigualdades sociales: Una visión desde el género". *Papeles de población*, vol. 14, N° 57, pp. 193-207.

BERTONI, Gimena (2022) "Estrategias securitarias de mujeres de sectores populares en la periferia urbana platense", *Encartes*, Vol. 5, N° 10, pp. 125-154 doi: https://doi.org/10.29340/en.v5n10.267

BOURDIEU, Pierre (2013 [1993]) "Efecto de lugar", en: *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CARMAN, M.; VIEIRA DA CUNHA, N.; SEGURA, R. (Coord.) (2013) *Segregación y diferencia en la ciudad*. Quito: FLACSO.

CENA, Rebeca (2019) "Discusiones en torno a los cuidados sociales: ¿Hacia

una triple jornada? Reflexiones desde poblaciones destinatarias de políticas sociales", *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, N°81; pp. 22-37.
CERVIO, Ana Lucía (2022) "Racialización, alteridad y política de la mirada en Argentina: Una aproximación desde la sociología de las sensibilidades", *Novos Rumos Sociológicos*, Vol. 10, *N°*18, pp.77–102. https://doi.org/10.15210/norus.v10i18.4843
_____ (2020a) "Sentidos y sensibilidades sobre la 'casa': Exploraciones sociológicas desde la mirada de mujeres de sectores populares", en: V. D'hers y A. Boragnio (Comp.) *Sensibilidades y feminidades: Mujeres desde una sociología de los cuerpos/emociones.* Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, pp. 47-75.
_____ (2020b) "Afrodescendientes, racialización y políticas de las sensibilidades en Argentina", *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas,* N° 32, pp 19-36. https://doi.org/10.17163/uni.n32.2020.01
_____ (2020c) "Trayectorias de habitabilidad en contextos de segregación socio-espacial: una aproximación teórico-metodológica desde las sensibilidades", *Economía, Sociedad y Territorio*, Vol. 20, N° 63, p.p. 335-364. https://doi.org/10.22136/est20201544
_____ (2018) "Hacer y estar en "minga": Esfuerzos y afectos en experiencias de autoconstrucción de viviendas por ayuda mutua", *Onteaiken. Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva,* N°25, pp. 1-16. http://onteaiken.com.ar/ver/boletin25/onteaiken25-01.pdf
_____ (2015a) "Espacio, conflicto y sensibilidad. Los 'sentidos de ciudad', una mirada analítica", *Onteaiken. Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva* N° 20, pp. 43 – 60. http://onteaiken.com.ar/ver/boletin20/Onteaiken20_06-Cervio.pdf
_____ (2015b) "Del "barrio social" a las 'ciudades-barrios'. Programas habitacionales y elaboración de sensibilidades en la ciudad de Córdoba (Argentina) durante las décadas del '80 y '2000", *Revista De Ciencias Sociales*, Vol. *3,* N°2, pp.175-191. https://doi.org/10.17502/m.rcs.v3i2.82
CERVIO, Ana Lucía y VERGARA, Gabriela (2017) "Segregación socio-espacial, conflictos y sensibilidades: Disputas por la movilidad y el desplazamiento en la ciudad de Córdoba, Argentina", *Aposta: Revista de ciencias sociales*, N°74, pp. 111–144.
CHAHBENDERIAN, Florencia (2016) "El Ingreso Ciudadano y la equidad de género", en Angélica De Sena (Dir.), *Del ingreso universal a las 'trans-*

ferencias condicionadas', itinerarios sinuosos. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, pp. 33-51.

_____ (2020) "¿Empoderadas? Discusiones a partir de las vivencias de mujeres beneficiarias de Programas de Transferencias Condicionadas de Ingresos (PTCI)", en: Victoria D'hers y Aldana Boragnio (Comp.) *Sensibilidades y feminidades: mujeres desde una sociología de los cuerpos/emociones*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, pp. 143-164.

CLICHEVSKY, Nora (2009) "Cambios en el mercado de tierras en el Área Metropolitana Buenos Aires -AMBA- desde los años 90". *Ciudad y Territorio. Estudios Territoriales*, Vol. XLI, Nº 159, pp.164-167. https://recyt.fecyt.es/index.php/CyTET/article/view/75914

CRAVINO, María Cristina (2023) "Paradigmas de intervención estatal en asentamientos populares en América Latina (1970-2020)" *Cuaderno Urbano*, Vol. 34, N°34, pp. 187-209. http://dx.doi.org/10.30972/crn.34346560

_____ (2022) "Desigualdades urbanas y normas para la intervención en asentamientos informales de la ciudad de Buenos Aires (1996-2019)", *Revista de Direito Da Cidade*, Vol. 14, N°3, pp. 2116–2153.

_____ (2019) "Justicia y política de hábitat en la Ciudad de Buenos Aires en desalojos de ocupaciones de suelo: Papa Francisco y Elefante Blanco". *Derecho y Ciencias Sociales*, N°21, pp.104-129. https://doi.org/10.24215/18522971e058

_____ (2016) "Desigualdad urbana, inseguridad y vida cotidiana en asentamientos informales del Área Metropolitana de Buenos Aires". *Etnografías Contemporáneas*, Año 2, N°3, pp. 56-83. https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/417

_____ (2008) (Org) *Los mil barrios (in)fomales. Aportes para la construcción de un observatorio del hábitat popular del Área Metropolitana de Buenos Aires*. Los polvorines: Universidad Nacional General Sarmiento.

DE MATTOS, Carlos (2016) "Financiarización, valorización inmobiliaria del capital y mercantilización de la metamorfosis urbana", *Sociologías*, Vol. 18, N° 42.

DE SENA, Angélica (2020) "Hilando la trama de sensibilidades en los hogares receptores y no de programas sociales", en: Andrea Dettanto (Comp.) *Políticas sociales y emociones: (Per) vivencias en torno a las intervenciones estatales*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, pp. 45–70.

_____ (2019) "Hogares receptores de programas sociales y emociones del Municipio de La Matanza", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, Año 11, N° 31, pp. 48-63. http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/31

_____ (2014) "Las mujeres ¿protagonistas de los programas sociales? Breves aportes a la discusión sobre la feminización de las políticas sociales", en: Angélica De Sena (Comp.) *Las políticas hecha cuerpo y lo social devenido emoción: Lecturas sociológicas de las políticas sociales*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, pp. 99–126.

DE SENA, Angélica y CENA, Rebeca (2014) "¿Qué son las políticas sociales? Esbozos de respuestas", en: Angélica De Sena (Comp.) *Las políticas hechas cuerpo y lo social devenido emoción: Lecturas sociológicas de las políticas sociales*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, pp. 19-49.

D'HERS, Victoria (2013) "Entre el amor y el espanto. Cuerpos del sufrimiento, la resistencia y el logro en barrios ambientalmente degradados", *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, Vol. 12, *N*°34, pp. 122–155. http://www.cchla.ufpb.br/rbse/D%27hersArt.pdf

_____ (2011) "La materialidad de la sombra. Abyección y cuerpo en la definición de la basura", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* Vol. 3, N°5, pp. 62–74. http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/293/288

DMUCHOWSKY, Jimena y VELÁZQUEZ, Maximiliano (2016) "La movilidad transversal en la región metropolitana de Buenos Aires: Los casos de los corredores radiales sur, oeste, y sudoeste", *Revista Mobilitas II*, N°*2*, pp. 60-75.

DUHAU, Emilio y GIGLIA, Ángela (2008) *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*. México: UAM-Azcapotzalco-Siglo XXI.

FALÚ, Ana Maria (2014) "El derecho de las mujeres a la ciudad. Espacios públicos sin discriminaciones y violencias", *Vivienda y Ciudad*, N°1, pp. 10-28. https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ReViyCi/article/view/9538

JARAMILLO, Samuel (1984) "Crisis de los medios de consumo colectivo urbano y capitalismo periférico", *Revista Desarrollo y Sociedad*, Nº 12, pp. 127-145. https://doi.org/10.13043/dys.12.2

LINDÓN, Alicia (2014) "El habitar la ciudad, las redes topológicas del urbanita y la figura del transeúnte", en: Diego Sánchez González y Luis Ángel

Domínguez Moreno (Coords.) *Identidad y espacio público. Ampliando ámbitos y prácticas*. Barcelona: Gedisa, pp. 55-76.
_____ (2009) "La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, N°1, Año 1, pp. 6-20. http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/45
LINZ, Jess y SOTO VILLAGRÁN, Paula (2022) "Soñar con quedarse: Experiencias de mujeres frente al desalojo en la Ciudad de México", *Revista INVI*, Vol. 37, N°104, pp. 10–45. https://doi.org/10.5354/0718-8358.2022.65649
LUNA ZAMORA, Rogelio (2010) "La sociología de las emociones como campo disciplinario. Interacciones y estructuras sociales", en: *Sensibilidades en Juego: Miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora/ CEA-CONICET.
MARGULIS, Mario (1999) *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblos.
MASSOLO, Alejandra (2003) "El espacio local y las mujeres: Pobreza, participación y empoderamiento". *La Aljaba segunda época. Revista de Estudios de la Mujer*, N°*7*, pp. 37–87.
_____ (1999) "Defender y cambiar la vida. Mujeres en movimientos populares urbanos". *Cuicuilco*, Vol. 6, N°17, pp. 13–23.
MINISTERIO DE DESARROLLO SOCIAL (2023) *Observatorio de Barrios Populares- Registro Nacional de Barrios Populares.* Disponible en: https://www.argentina.gob.ar/desarrollosocial/renabap/observatorio-de-barrios-populares. Fecha de consulta: 20/09/2023.
MOLINA, Inés (2013) "Sexismo flexible y malabarismos. Sobre las prácticas cotidianas de la clase obrera en tiempos de transnacionalidad", en: Miguel Ángel Aguilar y Paula Soto Villagrán (Coords.) *Cuerpos, espacios y emociones: Aproximaciones desde las Ciencias Sociales.* México: Editorial Miguel Ángel Porrúa / UAM-Iztapalapa, pp. 221-249.
OSSUL-VERMEHREN, Ignacia (2018) "Lo político de hacer hogar: Una mirada de género a la vivienda autoconstruida", *Revista INVI*, Vol. 33, N° 93, pp. 9–51. https://revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/62924
PÍREZ, Pedro (2018) "Distribución, insolvencia y urbanización popular en

América Latina | Revista de Geografía Espacios", *Revista De Geografía Espacios*, Vol. 8, N°15, pp. 67–93. https://doi.org/10.25074/07197209.15.1034

_____ (2016) "Las heterogéneas formas de producción y consumo de la urbanización latinoamericana", *Quid 16,* N°6, pp. 131-167. https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/quid16/article/view/2085/1774

PRADILLA CC :) "La ciudad capitalista en el patrón neoliberal de acumulación en América Latina", *Cadernos métropole*, Vol. 16, Nº 31, pp. 37-60 http://dx.doi.org/10.1590/2236-9996.2014-3102

RETA, Claudia Gabriela (2017) "Procesos de construcción de saberes relativos a las prácticas de belleza entre mujeres de sectores populares", *Aposta: Revista de ciencias sociales*, N° *72*, pp. 101–128. http://agora.edu.es/servlet/articulo?codigo=5826175

_____ (2016a) *Arreglarse. Una etnografía acerca de la estética corporal entre mujeres de la villa 21-24 (CABA)*. Tesis de la Licenciatura en Antropología, Universidad de Buenos Aires. Inédita.

_____ (2016b) "Sentirse linda / incómoda": Un acercamiento a la dimensión emocional de la belleza". *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, Vol. 15, N°44, pp. 60–70. http://www.cchla.ufpb.br/rbse/RetaArt.pdf

RODRÍGUEZ, María Carla y ARQUEROS MEJICA, María Soledad (2020) "De pacientes a discentes: Mujeres en la producción autogestionaria del hábitat", *Revista Nodo*, Vol. *14, N°*28, pp. 58–73. https://doi.org/10.54104/nodo.v14n28.416

ROLNIK, Raquel (2014) "Neoliberalismo reciente: La financiarización de la vida propia y el derecho a la vivienda", *Bitácora Urbano Territorial*, Vol. 24, N°1.

SABIDO RAMOS, Olga (2011) "El cuerpo y la afectividad como objetos de estudio en América Latina: intereses temáticos y proceso de institucionalización reciente", *Sociológica*, vol. 26, N° 74, pp. 33-78.

SCHIJMAN, Emilia (2022) *Vivir de prestado. Deudas, pobreza y derecho.* Buenos Aires: Editorial SB.

SCRIBANO, Adrián (2019) "Sociology, emotions and society in Latin America: A short systematization" *Emotions and Society*, *1*(2), 147–161. https://doi.org/10.1332/263168919X15664311976691

_____ (2012) "Sociología de los cuerpos/emociones", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, N°10, Año 4,

pp. 93-113. http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/237
SCRIBANO, Adrián y DE SENA, Angélica (2018) "La ayuda como eje central de las políticas de las sensibilidades de las transferencias condicionadas de ingresos", en: Agélica De Sena (Ed.) *La intervención social en el siglo XXI: transferencias condicionadas en el orden global*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, pp. 253–283.
SEGURA, Ramiro (2018) "De casas y de inseguridades: 'Arreglos de protección' a través de las clases sociales en la ciudad de La Plata", *Etnografías Contemporáneas*, Año 4, pp. 53-62. https://www.unsam.edu.ar/escuelas/idaes/etnografias/ec-veinte-05-Segura.html
_____ (2016) *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana*. Buenos Aires: UNSAM.
_____ (2006) "Segregación residencial, fronteras urbanas y movilidad territorial. Un acercamiento etnográfico", *Cuadernos del IDES*, N°*9*. https://esnuestralaciudad.org/wp-content/uploads/2016/07/cuadernos9_Segura.pdf
SHABEL, Paülah (2020) "¿Qué es una casa? Etnografía de las emociones en la construcción de conocimiento en un espacio tomado", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N°34, Año 12, pp. 19-29. http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/406/397
SHABEL, Paülah y LEAVY, Pía (2022) "Crecer en el espacio tomado. Dos estudios etnográficos sobre el impacto de la concentración de tierra en la infancia", *Cartografías del Sur*, N°16, pp. 125–148. https://doi.org/10.35428/cds.vi16.261
VERGARA, Gabriela (2017) "La "colonización de lo doméstico". Transformaciones espaciales y subjetivas en la recuperación de residuos (Córdoba, Argentina)", *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, *9*(1), 195–218.
_____ (2014) "Emociones, cuerpos y residuos. Un análisis de la soportabilidad social", *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, Vol. 13, N°37, pp. 43–58. http://www.cchla.ufpb.br/rbse/VergaraArt.pdf
_____ (2009) "Conflicto y emociones. Un retrato de la vergüenza en Simmel, Elias y Giddens como excusa para interpretar prácticas en contextos de expulsión.", en: Carlos Fígari y Adrián Scribano (Comp.) *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s): hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica.* Buenos Aires: CLACSO y CICCUS, pp. 35-52.

Habitando la movilidad. Una aproximación teórica de la migración en tránsito y las sensibilidades en los espacios urbanos

Juan Pablo Estrada Huerta

1. Introducción[1]

La migración en tránsito en las ciudades ha otorgado valor a los espacios conforme a los distintos usos y condiciones asignadas para y por sus usuarios: los migrantes. Desde escondites improvisados con rostros cansados y esperanzados, contextos de incertidumbre donde cada paso se convierte en una batalla por la vida y el sustento, hasta lugares especializados para el registro y el empleo. La vida de migrantes en situación de ilegalidad en México está marcada día a día por el movimiento y tránsito constante, ya que la ciudad se convierte en un punto de encuentro para miles de migrantes que sueñan con un futuro más seguro y próspero, en medio de la compleja dinámica fronteriza y lo cambiante de las políticas migratorias.

La mayoría de los migrantes llegan en tren y autobús; una encrucijada que simboliza puertos de partida que llevan consigo historias de huida y esperanza. Cargando lo esencial o lo más valioso, los recién llegados enfrentan una montaña rusa de emociones mientras recorren las calles. A pesar de encontrar elementos familiares, se enfrentan con un choque cultural evidente: sabores, olores y sonidos desconocidos se entremezclan con la sensación de ser un "otro"; un anónimo en medio de la multitud.

Frecuentemente, los migrantes se instalan en barrios marginales de las ciudades, donde existe alojamiento accesible, pero precario. Los albergues se convierten en hogares temporales para muchos, con literas compartidas en

1 Este trabajo forma parte de un proyecto de tesis doctoral titulado "Habitar el tránsito: cuerpos migrantes en el Área Metropolitana de Monterrey", el cual ha sido aceptado para su desarrollo en el programa de doctorado en Estudios Humanísticos del Tecnológico de Monterrey en 2023.

habitaciones a menudo abarrotadas y en condiciones insalubres. Además, la vida en albergues conforma un microcosmos de culturas. Compartir espacio con otros migrantes, sean del mismo país o no, crea comunidades, pero también genera tensiones.

A veces el movimiento parece estático cuando los migrantes esperan y descansan. Estos lugares son cruciales para tomar decisiones referidas a la planificación de las rutas de viaje, pues la travesía supone terrenos inhóspitos y peligrosos, marcados por la amenaza de pandillas, traficantes y autoridades. Ser vulnerable es una constante, y la confianza en desconocidos se convierte en una paradoja para la supervivencia.

Las redes de apoyo desempeñan un papel fundamental en la vida de los migrantes. Asociaciones de migrantes, iglesias, y organizaciones no gubernamentales ofrecen ayudas en términos de orientación legal, servicios de salud, alimentos y recursos educativos. Estas conexiones proporcionan un sentido de pertenencia en un entorno nuevo.

Estar en tránsito implica una búsqueda constante de empleo; muchos encuentran trabajos mal remunerados en la construcción, la limpieza, o la industria de servicios. La explotación laboral es un problema latente: son víctimas de salarios bajos, condiciones peligrosas y falta de derechos laborales.

Las ciudades en México están repletas de personas que viven corriendo a toda velocidad. La sensación de estar siempre apresurado, de no tener tiempo para detenerse, es una constante. La ciudad y sus calles bulliciosas envuelven en torbellino a aquellos que se desplazan a pie. Desde las primeras horas del día, el transporte público o privado se convierte en aliado y enemigo, con las calles abarrotadas de personas, todas en busca de lo mismo: un chance para progresar, avanzar y adelantar. Las filas para hacer cualquier trámite son descomunales, convirtiéndose en parte de la rutina diaria que desafía la paciencia. La espera es una parte íntima de la vida y, a pesar de lo agotador, se aprende con rapidez a considerarla una actividad cívica necesaria (Scribano, 2010).

Lo anterior está regulado por políticas migratorias cambiantes y leyes de asilo que crean un laberinto burocrático para los migrantes. Las estancias prolongadas en la ciudad se convierten en una espera constante de trámites legales, citas y entrevistas. La ansiedad por el futuro desempeña un papel

muy importante para afrontar esta situación. La condición de ilegalidad mantiene a los migrantes en estado de alerta, precavidos, intentando evitar encuentros no deseados con autoridades migratorias, lo cual aumenta el nivel de estrés y cautela. La ciudad marca diferentes disfrutes, realizados en la sombra del miedo que acecha. Todo eso es parte de un régimen de movilidad.

La migración es un fenómeno social presente a lo largo de la historia de la humanidad. La migración en tránsito contempla territorios y situaciones. Su gestión ha sido desarrollada desde la gobernanza de la migración, e involucra múltiples agentes gubernamentales (civiles, nacionales e internacionales) que dan forma a una gestión de forma excepcional (Irazuzta e Ibarra, 2021). Dicha gestión ha sido desplegada desde la gubernamentalidad, mediante la cual el Estado cumple funciones administrativas y ejerce poder sobre la población mediante un conocimiento de la economía política en conjunto con la creciente implementación de dispositivos de seguridad (Mezzadra y Neilson, 2013).

Entonces la gobernanza de la migración busca distribuir, desde una perspectiva normativa e institucional, e involucra tomar decisiones sobre la movilidad de los migrantes como si se tratase de cualquier otro asunto de carácter público. Esta perspectiva deja de lado la visión crítica del protagonismo y lucha de los mismos migrantes.

En este marco, el régimen de movilidad se define como:

> (…) un complejo proceso de negociación y gestión de crisis, en el cual las agencias gubernamentales (incluyendo la policía, la aduana, los servicios de inteligencia, los cuerpos diplomáticos y el ejército), las ONGs, las organizaciones intergubernamentales e internacionales, las comunidades epistémicas, los activistas, los medios de comunicación y los migrantes a bordo de las embarcaciones, tienen todos un papel que cumplir (Mezzadra y Neilson, 2013: 217).

Según la autonomía de la migración, los migrantes en movimiento son ciudadanos en un sentido más amplio al marco legal y jurídico (Mezzadra, 2012). Se pretende conceptualizar los movimientos en el punto que, como migrantes, habiten el tránsito desde la apropiación de espacios, y ese es un acto de ciudadanía.

Habitar el tránsito se da en la apropiación de la infraestructura de movilidad actual compuesta por espacios que regulan el movimiento, mediando e incluso controlando las necesidades elementales de migrantes. De ahí que la propuesta conceptual para estudiar la habitabilidad del tránsito considere los espacios como territorios donde se disputa la movilidad y se ejerce la agencia y la resistencia.

Es aquí donde los cuerpos migrantes adquieren un lugar central en la cuestión social, porque son quienes habitan los espacios de movilidad. Aspectos elementales del ser, como comer, dormir, recorrer, entre otros, son rasgos esenciales en el habitar, y serán practicados en la medida que, como migrantes, asuman la agencia social que implica disponer, poseer, disputar, y disfrutar los diferentes espacios.

El punto central de esta propuesta conceptual toma a la habitabilidad no solo como un rasgo que se define en la acción de alojarse en movimiento, sino también desde las disposiciones en que los migrantes habitan los espacios, deliberando una mutua constitución: como productos del espacio y como productores de éste.

En este marco, el objetivo central de este capítulo es exponer, con base en la lectura de bibliografía específica, cómo los estudios que analizan el actual régimen de movilidad encuentran que la migración en tránsito por México está controlada por la gestión de una gobernanza de la migración. Este escenario, a modo de acercamiento conceptual, permitirá explorar las formas en que los cuerpos migrantes habitan los espacios de movilidad.

Para alcanzar dicho propósito, la estrategia argumentativa sigue tres momentos. En primer lugar, se realiza una sistematización de estudios sobre el régimen de movilidad como dispositivo de frontera y su relación con los cuerpos migrantes. En segundo lugar, se sugiere una propuesta conceptual que irrumpe en el ejercicio de habitar la movilidad explorando las sensibilidades urbanas. Por último, y partiendo de la centralidad que tienen los espacios y cuerpos en la práctica móvil del migrante, se desarrolla la condición de tránsito y la espera en los regímenes de movilidad.

2. Recorrido teórico sobre régimen de movilidad

2.1. Régimen de movilidad

El régimen de movilidad de la migración en tránsito se refiere a las normas, políticas y prácticas que regulan los desplazamientos de migrantes. Las características de este régimen son el control de la movilidad e inmovilidad, así como los procesos de integración y exclusión, o bien, las formas de resistencia producidas por las luchas de los migrantes.

Es trascendente lo referente al régimen de movilidad porque es una condicionante en la propuesta conceptual de habitar la movilidad. Kesselring y Vogl (2013) sostienen que se pueden identificar múltiples regímenes de movilidad en una misma sociedad y en diferentes sociedades. Porque son más efectivos en disciplinar y canalizar la movilidad mediante principios, normas y reglas sobre individuos, artefactos, capital, datos u otros elementos.

De acuerdo con Vogt (2018), el régimen de movilidad se define como un conjunto interconectado de políticas estructurales y estatales en torno a la migración y la seguridad que moldea las posibilidades de movimiento, y se extiende desde la frontera en varios puntos de control al interior de los estados. Además, parece todo conectado, incluso desde las formas de cuidado que realiza el trabajo de voluntarios en casas o refugios de migrantes. Por tanto, la vida de los migrantes y sus relaciones sociales están influenciadas por esta gobernanza de migración en tránsito, y demarca un régimen de movilidad que configura experiencias de vida y condiciones de migración.

2.2. Dispositivo de frontera

La operación del régimen de movilidad no maniobra ni es funcional a una frontera inscrita en una demarcación física entre territorios, sino que aplica en lo ancho y largo del territorio. La infraestructura para gobernar dicha movilidad impone una migración en tránsito que, según Schindel (2020), puede durar días, semanas, meses e incluso años.

En consecuencia, hay dispositivos de gobernanza que se utilizan para gestionar y controlar la movilidad. Por ejemplo, Razac (2015) muestra cómo el alambre de púas –un dispositivo fronterizo diseñado para causar daño, pero también para disuadir, en tanto medida de seguridad– ha adquirido un poder simbólico y práctico impresionante. Este ingenio jerarquiza el espacio

de cerrar y controlar, superando la simple piedra en su efectividad. El autor sugiere que con el tiempo surgirán dispositivos más perfectos para trazar límites.

En este contexto, se han llevado a cabo estudios críticos sobre los muros fronterizos, considerándolos no solo como meros obstáculos físicos, sino como poderosos instrumentos de propaganda política y elementos cruciales en la infraestructura de control de la movilidad humana. Meneses (2022) examina detalladamente cómo las fronteras y sus muros no operan automáticamente, sino que su efectividad se determina por la forma en que se utilizan.

En este sentido, conviene observar la lógica del empoderamiento tecnológico en las infraestructuras de movilidad. Es aquí donde se encuentra una amplia variedad de regímenes de movilidad que producen efectos fronterizos. Por ejemplo, Amoore (2009) profundiza en las prácticas de seguridad en diversos ámbitos que regulan los movimientos a través de le detección de perfiles de riesgo. Mientras tanto, Byler (2022) explora el poder del control infraestructural que afecta a los migrantes, cerrando ciertas formas de movimiento sobre la base de la suposición de que pueden ser enemigos potenciales de las ciudades.

Todas estas formas de control no son simples directrices neutrales, sino dispositivos que traen consigo mandatos implícitos. Las investigaciones de Weheliye (2014) y Wilcox (2017) arrojan luz sobre cómo los agentes fronterizos utilizan la tecnología para abrir el debate sobre estas dinámicas de producción y clasificación de cuerpos. En este contexto, la tecnología juega un papel crucial en las interacciones entre los individuos y los agentes de control.

Hay una movilidad que es observada por una gran cantidad de dispositivos que son manejados y producidos, en su mayoría, por actores de la gobernanza migratoria para la gestión y control. El control de movimiento supone un régimen de movilidad que tiene como resultado una población sobregobernada.

Por otro lado, también existen estudios acerca de las formas en que los migrantes resisten la gobernanza y las infraestructuras de movilidad, sean institucionales o sociales. Ante esto, Ríos (2022) presenta las experiencias trans en México como una estrategia inclusiva de la variabilidad humana en

el campo del género, denominadas "fugas", y da por hecho que la infraestructura humanitaria de los actores de la gobernanza migratoria es fundamental en la lucha por la vida de los migrantes. Entonces, los cuerpos, además de ser contenedores de violencia, son también la génesis de una gestión de formas de resistencia individuales y colectivas.

Cabe destacar que la migración se lleva a cabo de forma autónoma, siguiendo sus propias lógicas y motivaciones, y más adelante se ve influenciada por medidas de control a lo largo de su recorrido. Wyss (2022) desarrolla esta idea al concebir la migración como un movimiento social-político y una fuerza autónoma que traspasa fronteras y desafía estados nacionales. Los migrantes también cumplen con las leyes y se apropian de ellas, es decir, sus tácticas no siempre deben ser percibidas como "contra el Estado".

2.3. Cuerpos migrantes

Los estudios sobre la movilidad de los cuerpos migrantes en tránsito también se enfocan en las prácticas y representaciones, así como en las experiencias y narrativas de los migrantes, sus formas de expresión y sus identidades culturales. Esto es así porque la migración produce efectos en los cuerpos a medida que éstos se mueven por espacios físicos.

En su estudio, Vogt (2018) señala cómo la imagen del migrante se ha vuelto icónica en la travesía por México: son "migrantes descuartizados". De acuerdo con el autor, cuando migrantes centroamericanos llegan a la frontera Estados Unidos-México, lo hacen atravesados por un agotamiento físico y mental extremo. De esta forma, la migración es visible en los cuerpos porque la experiencia de la movilidad da pie a una encarnación de la violencia estructural. La enfermedad y mala salud –materializada en lesiones, cicatrices y traumas– va restringiendo la movilidad.

Los eventos que experimentan en zonas peligrosas, como en el tren de carga, no son aleatorios. Por el contrario, son producidos por fuerzas políticas y económicas en un contexto local y global que crea las condiciones sociales para que la violencia sea considerada "natural" e incluso "merecida" por los migrantes.

Además, desde los estudios de identidad, donde los cuerpos son diferenciados por estigmas y prejuicios raciales, Tijoux y Riveros Barrios (2019)

ubican a los cuerpos en un lugar significativo en la construcción de identidades. Los cuerpos se adaptan a las formas culturales y son clasificados (según origen, clase, género y raza) desde el poder dominante como "diferentes" y "extraños" en contextos de discriminación racial.

Esto forma parte de los regímenes de movilidad, y se observa en la cotidianeidad. Por ejemplo, Aranda (2016), mediante una observación etnográfica, encuentra que la discriminación hacia migrantes que se manifiesta en el desplazamiento por las ciudades se atribuye a rasgos de nacionalidad, etnicidad, estatus social y nivel económico. Tal discriminación contribuye a la construcción de una tipología de rechazo observada en la interacción entre migrantes y no migrantes.

Es posible pensar en geografías de "nosotros" y "otros". Lara (2022) encuentra las reglas de diferenciación en los dispositivos utilizados en el control fronterizo, y destaca que la producción de riesgo va ligada a una lógica racial. De modo que en la frontera entre Estados Unidos y México exista la influencia por una historia de colonialismo antiindígena y antimexicano.

En consecuencia, para estudiar la movilidad, es necesario repensar los espacios donde los migrantes son analizados desde su génesis. Codesal (2016) invita a prestar atención a los procesos de alterización que han convertido a ciertos grupos y cuerpos en "otros" del "nosotros". De manera general, menciona que los migrantes se sospechan ilegales a menos que sean explícitamente declarados ilegales, lo cual lleva a mantener un régimen de movilidad que reproduce cuerpos con los cuales diferenciarnos. Esta diferencia migrante y no migrante continúa latente en los estudios de migración.

Con base en la afirmación de la diferenciación de cuerpos migrantes, Amrith (2021) observa cómo el ambiente laboral se da a través de contratos temporales, que son típicos de estos regímenes migratorios y laborales, ya que restringen los derechos de los migrantes a una residencia a largo plazo, o a una ciudadanía y vida familiar. Además, las limitaciones socioespaciales en sus movilidades cotidianas cimentan, aún más, las estructuras jerárquicas de exclusión y discriminación racializadas en la vida cotidiana.

Amrith (2021) menciona que la racialización de los migrantes afecta diversas dimensiones de sus identidades, como etnicidad, nacionalidad, idioma y clase. Por ejemplo:

> Una mirada a estas trayectorias de envejecimiento nos permite ver cómo las diferentes nociones de tiempo y cuerpo se cruzan con categorías de ciudadanía, género y raza. Las mujeres migrantes, con contratos temporales, sin ningún camino hacia la residencia y la ciudadanía a largo plazo en los países donde han trabajado. Durante una gran parte de su vida adulta, carecen de formas formalizadas y estatales de seguridad social cuando regresan a sus países de origen en una etapa posterior de vida. Si bien toda una gama de actores ha tratado de controlar la movilidad de estas mujeres de diferentes maneras, es en el momento en que se consideran que ya no son "útiles" cuando esos mismos actores se retiran (p. 258; traducción propia).

Con base en lo anterior, se puede afirmar que existe una injusticia en la movilidad, donde los cuerpos migrantes son considerados "desechables", en el marco de un sistema que optimiza la movilidad de algunos y refuerza la inmovilidad de otros. Por ejemplo, Vogt (2018) menciona que "En 2015, circuló en redes sociales una fotografía que mostraba a migrantes centroamericanos montando La Bestia y sosteniendo un cartel hecho a mano que decía: "Somos Sirios No Disparen" (p. 208; traducción propia). Esas formas implican jerarquías de cuerpos basadas en el sufrimiento que algunos supuestamente "merecen".

2.4. Habitar la movilidad

Los migrantes en tránsito pueden ver limitada su capacidad para habitar el espacio y llevar una vida digna, ya que se encuentran sometidos a un régimen de movilidad que los coloca en una existencia ajena al ciudadano común. En este contexto, diversos estudios abordan cómo los regímenes de movilidad son habitados.

La movilidad está vinculada a diferentes contextos históricos. Según Sheller y Urry (2018), la lucha por la movilidad y las percepciones en disputa sobre la "movilidad justa" son temas clave de indagación. Aunque no existan grandes centros de investigación dedicados exclusivamente a las movilidades, éstas han sido abordadas de manera más directa en espacios de investigación híbrida aplicada.

Es importante analizar cómo los diferentes regímenes de movilidad no solo fomentan y exigen la movilidad, sino que también definen los límites de la misma y, en muchas ocasiones, trazan los caminos por los cuales se permite y se espera que los migrantes ejerzan dicha movilidad (Kesselring y Vogl, 2013). Cuando las personas se mueven en el espacio y entre los espacios, diferentes regímenes de movilidad se entrecruzan y los "cuerpos de reglas" implicados o impuestos desde el exterior determinan cuándo y cómo se produce el viaje, es decir, su habitabilidad.

En línea con esto, Ramírez (2022) sostiene que existe una incapacidad para controlar el tránsito de personas refugiadas, lo que crea graves situaciones de vulnerabilidad. A pesar de esto, coexisten iniciativas solidarias que tienen influencia sobre la gobernabilidad humanitaria. Las dinámicas de frontera contribuyen a cambiar las vulneraciones impuestas por la fronterización, creando nuevas infraestructuras para la libertad de movimiento:

> … nos gustaría pensar que "la crisis" y las luchas que vinieron después han dejado algo tras de sí. Este legado queda sintetizado por este fragmento de la Caravana, donde la "acogida" es, sobre todo, algo que nos proyecta a un ciclo de luchas políticas futuro: [Después de todo, lo que vemos hoy en día es que hay una confrontación con respecto a las concepciones que se utilizan del refugio. Los movimientos sociales, siguiendo a las mismas personas migrantes, están trabajando para re-definir lo que es el derecho a la acogida, y también para cuestionar las diferenciaciones a nivel del estatus que se atribuye a las personas que se consideran refugiadas, a las que sí se les suponen derechos, a diferencia de las migrantes, que parece que no les tienen. Tenemos que trabajar mucho más, y este trabajo debe apuntar a la persistencia del racismo institucional: las barreras administrativas que constantemente sufren las personas migrantes para llevar a cabo una vida digna y que empiezan para acceder al padrón, a una asistencia médica gratuita, a celeridad y garantías en procedimientos burocráticos que hoy en día son interminables ... Nos hemos quedado con la idea de que "queremos acoger", y esto es muy importante, mucho mejor que no tener una sociedad hostil donde estén presentes discursos xenófobos. Esto es imprescindible, pero es más bien el punto de partida] (Ramírez, 2022: 164).

Por otro lado, Piñones-Rivera et al. (2022) definen el continuo de movilidad/inmovilidad como una relación dialéctica en la producción del espacio y como una experiencia relacional, diferenciada y ubicada en términos geográficos e históricos, que es consecuencia del ejercicio desigual de poder. De tal manera, la inmovilidad permite visualizar la movilidad.

En ese sentido, Musset (2015) utiliza el concepto de "habitar" como una herramienta de la geografía social en el marco de estudios sobre los territorios de espera. Considera que habitar no sólo significa vivir en una casa, sino también fomentar relaciones con la sociedad y el mundo. "En síntesis, podríamos decir que, si bien los lugares son lo que hacemos de ellos, también hacen de nosotros lo que somos" (Musset, 2015: 316). Con esto, los espacios de habitabilidad, como los albergues, podrían reproducir vidas políticas y sociales.

Son significativos los estudios que establecen una línea argumental entre habitabilidad y movilidad. Mendiola (2012) analiza la movilidad como una práctica geográfica que traza conexiones entre los espacios y su habitabilidad. La movilidad es entendida en dos aspectos: desde la gubernamentalidad en el ordenamiento de los espacios y en las plasmaciones específicas de las formas de habitar:

> Habitar la movilidad es habitar la incertidumbre; la otrora certidumbre asociada a un espacio reconocible, con sus modos de vivir más o menos establecidos y consolidados, parece quedar atrás cuando el espacio se ve atravesado por todo un entramado de sujetos y objetos encaramados a la movilidad, cuando el espacio reconocible le sobrevuela la amenaza de quedar convertido en un no lugar, en un espacio de tránsito, de ir y venir, espacio (re) creado para movernos pero para no estar (Mendiola, 2012: 434).

La estructura de movilidad se aborda en tres ejes: la triada hábitat-hábito-habitante en la vivencia de la movilidad, que oscila entre la hospitalidad y la hostilidad; la presencia de un *ethos* domesticador de los espacios para apropiarse de ellos; y la evidencia de arquitectura en torno a lo neoliberal, neocolonial y securitario, mediante la cual se configuran y mercantilizan las movilidades de migrantes y turistas. El autor utiliza este "triple eje" para argumentar "la idea de que el sujeto que se desplaza siempre está inmer-

so en regímenes de movilidad que le preceden y que producen, en última instancia, el movimiento en unas formas determinadas" (Mendiola, 2012: 450-451).

Para entender la estructura de movilidad, se han considerado estudios que analizan y definen las experiencias del habitar. Por ejemplo, Cervio (2020), retomando el planteo de Lefebvre, sostiene que habitar no es solamente alojarse, sino también apropiarse del espacio a través de la configuración de relaciones específicas entre los sujetos y sus espacios vividos. Como práctica social desplegada por cuerpos/emociones, habitar implica transformar el espacio en un *lugar propio*. En este proceso de apropiación, la dinámica histórica y social se articula y contradice con los conflictos, necesidades y disfrutes de los habitantes, comprendidos como cuerpos percipientes, sintientes y hacientes que encarnan los mecanismos y efectos de la dominación social, así como sus posibilidades de cambio y transformación social.

Los diversos estudios reseñados definen, desde distintas perspectivas, la migración en tránsito a través del ciclo mutuo entre gobernanza y migrantes. Este control limita el movimiento produciendo diversos efectos en los cuerpos, al tiempo que posibilita distintas formas de agencia de los migrantes.

3. Propuesta conceptual

Según Cresswell y Merriman (2011), el estudio de las *cosas en movimiento* se ha basado en sus aspectos esenciales: el origen, el destino y la voluntad efectiva de moverse. La interrelación de estos patrones implica la noción de movimiento porque uno causa al otro. En consonancia, la movilidad es fruto de una interacción entre prácticas, espacios y sujetos, los cuales se explican a continuación:

- Practicar la movilidad implica la toma de decisiones, por ejemplo, el acto de caminar o quedarse quieto representa una posición frente a la movilidad. Las prácticas móviles son fundamentales para experimentar el mundo.
- Los espacios son la respuesta a las decisiones del acto de movilidad porque discurren en amarres o ataduras. Estos espacios pueden ser áreas de descanso o amarre, como estacionamientos y puertos para au-

tomóviles, barcos, aviones, etc. También están los espacios que representan la movilidad misma, como carreteras, aire y mar. El conjunto de estos espacios dirige o limita la movilidad, ya que proporciona una infraestructura para practicarla. No obstante, dichos espacios también son moldeados por el acto de moverse en ellos.

- Los sujetos, quienes, con sus medios y estilos particulares, son distintos entre sí. Es decir, el ciudadano se define por el derecho de moverse en los lugares a los que pertenece. Estos sujetos se van definiendo por esquemas de representación más allá de una escala individual, construidos y representados por la ley, pero resistidos en la práctica de movilidad.

La propuesta conceptual sobre habitar la movilidad tiene sentido en el marco de los aspectos básicos sobre movilidad presentados por Creeswell y Merriman (2011), pero van conducidos en un régimen de movilidad con una infraestructura de espacios, cuerpos y prácticas muy puntuales que se describirán en profundidad. La migración en tránsito está compuesta por cuerpos que ingresan al territorio mexicano de manera mayoritariamente irregular, sujetos a controles fronterizos, además de estar en operación constante por actores de la gobernanza migratoria. Es importante resaltar que este hecho no tiene un tiempo definido: la ruta es atemporal, se coexiste con el trayecto, y se es obligado a moverse y detenerse.

Entonces el régimen de movilidad consiste en la relación entre los espacios y los sujetos, es decir, la práctica móvil o la habitabilidad. Se describe a los espacios migratorios como lugares de espera, no lugares y espacios diferentes. Estos son producidos a partir de la tríada de espacios: *percibidos, concebidos y vividos* (Lefebvre, 2013). La disposición del espacio se explica en función de las condiciones materiales de los cuerpos migrantes y de sus sensibilidades, de acuerdo con una sociología de los cuerpos/emociones.

3.1. Espacios de movilidad

El espacio social no es un simple producto. También implica las cosas producidas en relaciones de coexistencia. Según Lefebvre (2013), el espacio se utiliza y consume, pero también es un medio de producción porque

las redes de cambio, los flujos y las energías son determinadas por él. Para estudiar el espacio propone la tríada *espacio percibido*, *espacio concebido* y *espacio vivido*. El espacio percibido consiste en la práctica espacial del uso del tiempo y realidad urbana; es la vida cotidiana que es apreciable empíricamente. El espacio concebido, refiere a las representaciones del espacio; es un espacio dominante que se ha establecido por normas y cánones para cualquier forma de producción. Por último, el espacio vivido, es el espacio dominado pasivamente, experimentado y con deseos de ser modificado. De acuerdo con Lefebvre (2013), la relación entre estos espacios conforma la actividad humana. Además, no se encierran en la representación: al ser saberes relativos, tienen un alcance práctico que es visible en la vida cotidiana.

La infraestructura producida por la gestión de la migración en tránsito ha recurrido a caracterizar espacios migratorios que involucran *los no lugares* y el *dispositivo de frontera*. De acuerdo con Auge (2020), los primeros son espacios donde no se crea una identidad ni relación, sino que generan soledad y similitud a través del control y el consumo. En esta línea, "el pasajero de los no lugares sólo encuentra identidad en el control aduanero, en el peaje, o en la caja registradora. Mientras espera, obedece el mismo código que los demás" (Auge, 2020: 107). Lo cual produce individuos que no están identificados, socializados, ni localizados más que a la entrada y a la salida.

En este marco, el no lugar existe y no postula ninguna sociedad orgánica. Estos espacios adoptan el principio de heterotopía, porque desde la práctica móvil escapan o sobrepasan el control y la normatividad encontrada como espacio concebido. El viaje y la travesía implican una exploración que cumple con el requisito de diferentes formas de pensar y ser (Foucault, 1999).

Entonces, nos encontramos con una movilidad que es observada por una gran cantidad de dispositivos, en su mayoría gestionados por actores de la gobernanza migratoria. Doncel et al. (2022) los dividen en sociedad civil, organismos internacionales y gobierno, quienes crean espacios de movilidad mediante una gestión sobre la población en movimiento. El control del movimiento a través del dispositivo de frontera indica que hay una población sobregobernada no solo más allá de la frontera física, sino también al interior de los territorios, ya que los espacios para la migración en tránsito han sido elaborados desde la frontera desplazada.

En este punto, la habitabilidad implica resignificar los espacios de movilidad en conjunto –el usuario/cuerpo y el espacio/producto– y no solo reproducirlos y consumirlos en sus normas y leyes desde la gobernanza de la migración.

3.2. Cuerpos migrantes

En la obra de Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845), se presenta una cruda descripción de los trabajadores: cuerpos débiles, flacos y exhaustos, expuestos a condiciones laborales insalubres y peligrosas. Su salud precaria se evidencia en las tasas de mortalidad. En este contexto, es importante resaltar que, para describir la situación de la clase obrera, Engels hace referencia inmediata al cuerpo. ¿Cómo se puede estudiar el cuerpo sin preguntarle al cuerpo? A diferencia de los esclavos, que tienen asegurada la subsistencia mediante sus amos, los obreros son reducidos a meros instrumentos de trabajo pasivos y desechables para los intereses de la clase dominante.

En la sociedad burguesa del siglo XIX, los establecimientos de beneficencia eran presentados como actos altruistas de los "cultos" burgueses para ayudar a los pobres. Sin embargo, estas instituciones a menudo se convertían en formas de opresión, alejando la comprensión real de las necesidades y de la dignidad de las personas en situación de vulnerabilidad. La frustración de los "cultos" ante la persistencia de mendigos en las calles es manifiesta por haber pagado impuestos y contribuciones generosas para mantener los establecimientos de beneficencia.

Así como los obreros fueron simplificados a máquinas de trabajo, el movimiento produce y condiciona los cuerpos migrantes en su trayecto. Scribano (2016) menciona que la experiencia del trabajo modificó los cuerpos obreros convirtiéndolos en algo sutil, sin valor y despreciable. Debido a la tendencia a economizar los medios sociales de producción, bajo el sistema fabril, se produce un saqueo sistemático contra las condiciones de vida del obrero, lo que provoca alteraciones en la nariz, oídos y ojos. Con todo, los "cuerpos de extracción" son desposeídos de sus cualidades y facultades sensoriales.

Los textos sobre migración estudiados sugieren que los cuerpos y vidas de los migrantes se encuentran en situaciones de vulnerabilidad y exposición a una violencia soberana, donde sus condiciones materiales de existencia naturalizan la desposesión y configuran sensibilidades asociadas a la muerte. La migración es un tema complejo que involucra experiencias y vivencias marcadas por la vulnerabilidad. En este sentido, la lucha de los cuerpos migrantes es por obtener infraestructuras adecuadas para vivir en condiciones dignas.

El ejercicio de movilidad está limitado por factores estructurales que impiden el movimiento. La demanda de infraestructuras es la demanda de un terreno habitable. Por tanto, para que los cuerpos se muevan debe haber una superficie que permita el movimiento. Si el entorno es hostil, peligran las necesidades de los cuerpos. La movilidad, en su esencia, también emerge o emergerá cuando los migrantes impulsen una agenda de acción que se entrelace, de manera implícita o explícita, con la política misma.

Es fundamental reconocer que los cuerpos de los migrantes no pueden separarse de las condiciones infraestructurales en las que se encuentran inmersos. Esto se debe a que existe una dinámica constante de vulnerabilidad y resistencia en juego (Butler, 2018). Los cuerpos de los migrantes se ven afectados por estas condiciones, pero también actúan en respuesta a ellas. De esta manera, se rompe con la noción binaria "pasivo/ activo", ya que los cuerpos son afectados como agentes activos en su búsqueda de una vida digna. Dicha perspectiva subraya la importancia de considerar la interacción compleja entre los migrantes y su entorno, así como la influencia mutua entre las condiciones infraestructurales y la agencia de los individuos.

3.3. Prácticas móviles: habitar en tránsito

Según Cresswell (2013), en la teoría de la migración, el movimiento ocurre porque un lugar empuja a la gente y otro lugar la atrae. Es decir: "Empujar. La desaceleración de todo excepto de ti. Como cuando el conductor pisa los frenos y tú te deslizas en cámara lenta a través del parabrisas. Jalar. La atracción terrestre de la gravedad sobre los escombros espaciales. La luminosa luz azul que fulmina a los insectos junto al mar turquesa." (Cresswell, 2013: 6; traducción propia).

Ahora bien, además de empujar y jalar, Cresswell (2010) propone una política de movilidad que fija lo siguiente: un objeto requiere fuerza aplicada para moverse. La velocidad está asociada con la exclusividad de llegar de un lugar a otro. El ritmo está compuesto por movimientos que se ajustan a una medida específica. La movilidad se canaliza a través de conductos espaciales como infraestructuras. El movimiento consume energía, y se detiene el movimiento.

La práctica móvil que realizan los migrantes en su tránsito es el ritmo. Es lo cotidiano del tránsito migratorio, donde se establece una relación entre repetición y diferencia. De acuerdo con Lefebvre (1992), en lo cotidiano no hay una repetición absoluta: siempre se introduce la diferencia, y toda interacción que involucre lugares, tiempos y gasto de energía depende de un ritmo.

Pero no hay un solo ritmo. El autor define: a) *polirritmia*, es decir, la coexistencia de múltiples ritmos en un mismo contexto; b) *euritmia*, que implica la armonización de ritmos entre sí en condiciones normales; y c) *arritmia*, que indica una falta de concordancia entre los ritmos, lo cual resulta en conflictos (Lefebvre, 1992). Sin dejar de lado que el ritmo es, a la vez, parte de la imposición de lo social sobre el cuerpo, y una forma de resistencia a esa imposición que toma su propia forma en lugares *idiorrítmicos*; vivir cada uno según sus propias reglas, o tal vez vivir de acuerdo con sus propios ritmos en lugar de sucumbir a ritmos dominantes (Cresswell, 2023).

Desde esta perspectiva se procura abordar el habitar la movilidad por cuerpos migrantes. Definidas desde la interacción entre cuerpos, espacios y tiempos, las prácticas de movilidad pueden ser comprendidas a través del ritmoanálisis. Repetición de movimientos, gestos y acciones, así como mediante la identificación de interferencias. Ritmos lineales en las etapas del viaje migratorio, y ritmos cíclicos, que se repiten a lo largo de los días en tránsito, momentos de descanso o trabajo, interacciones sociales, adaptación a nuevas condiciones espaciales, etc.

Desde este lugar, la cotidianidad de la migración en tránsito puede ser descrita a través de las relaciones sociales en los actos diarios y en la suma de acciones aisladas en un espacio y tiempo. Esto resulta importante porque los ritmos cotidianos caracterizan los lugares, al mismo tiempo que moldean los espacios y se configuran los tiempos de tránsito (Lindón, 2020).

A diferencia de la movilidad, estar en tránsito representa un movimiento de fronteras. Estas fronteras son desplazadas porque es la condición que los migrantes llevan consigo durante su movimiento. Por tanto, estar en tránsito es una condición normativa y una condición que los define como sujetos históricos. Como mencionan Irazuzta e Ibarra (2021): "'En tránsito' revela el movimiento y, a la vez, la incapacidad de registrar ese movimiento como un orden estable de mantenimiento de la identidad de quienes se mueven. La irregularidad o la clandestinidad parecen ser condición indisociable de la migración en tránsito" (p. 17). Al observar el tránsito, se busca acotar este movimiento en una condición particular y reducida.

Cuando se menciona "habitando la movilidad", se quiere indicar la migración en tránsito habitada, es decir, ese estado intermedio entre la vida sedentaria y la vida nómada. La movilidad puede ser habitada a través de la libertad de movimiento, la cual depende de las condiciones materiales en las que se mueve el migrante en la ciudad y sus espacios. En la dinámica migratoria contemporánea, habitar la movilidad supone una condición de espera que, a menudo, se vive en situación de extrema precariedad. Por tanto, *habitar la movilidad implica un ritmo en el movimiento*: es la retención que los migrantes hacen sobre los espacios construidos por las políticas migratorias, así como los usos de esos espacios que realizan para sobrevivir y adaptarse a nuevas realidades.

4. El tránsito como condición: la espera

Todo esto ocurre en un régimen de movilidad que detiene a los migrantes en territorios de espera. Al menos así lo describe Musset (2015), al puntualizar la dimensión existencial de la situación de espera y cómo hay territorios que acogen sociedades en dicha situación. Desde la noción de que un territorio de espera no solo es un escenario sino un actor con relaciones específicas, el autor sostiene:

> Estos tiempos "muertos" en el camino de los migrantes, viajeros o individuos en situación de movilidad, pueden resultar de trabas administrativas y barreras políticas, pero suelen también ser la consecuencia de diferentes prácticas y técnicas de desplazamiento (cambios de medio de transporte, paradas, averías, etc.). Al lado de los lugares

> diseñados de manera institucional para organizar la espera de los grupos que se mueven (salas de espera, albergues, centros de retención administrativa, etc.), pueden, entonces, surgir territorios «inesperados» de la espera cuya existencia depende de las interrupciones y de los bloqueos que suelen impactar en cualquier tipo de traslado. Esos territorios se construyen desde abajo a partir de las prácticas de los mismos individuos que logran apropiárselos de manera provisional o temporal —y a veces efímera—, cualquiera que sea la escala de estudio (Musset, 2015: 316).

Wyss (2022) representa la sociedad en espera de la siguiente manera: "Imagínense una jaula y un pájaro. Tú eres un pájaro y vuelas por todas partes. Si uno pierde la esperanza, significa que todo el mundo es una jaula. Ahora entiendo por qué algunas personas se vuelven locas, usan drogas y hacen cosas malas" (p. 150; traducción propia). Esta descripción proviene de una entrevista con un solicitante de asilo en Suiza en 2014. Durante la entrevista, parecía desesperanzado debido a que se encontraba en un campo de refugiados esperando la decisión de las autoridades sobre su trámite. En este contexto el autor menciona: "Él no tenía nada más que perder, me dijo, y ya no tenía energías. Hizo un gesto circular con uno de sus dedos índices, indicando que había viajado mucho. Luego se refirió a otro residente del campo que parecía tener problemas de salud mental y se comportaba de manera extraña. Jamal expresó su temor de encontrarse en un estado similar al de este hombre dentro de unos meses" (Wyss, 2022: 150; traducción propia).

La situación configura en los cuerpos migrantes sociabilidades de espera y paciencia. De acuerdo con Scribano (2010), los mecanismos de soportabilidad social se estructuran alrededor de un conjunto de prácticas hechas cuerpos, orientadas a la evitación de conflictos.. Es decir, inscripta en la dominación capitalista, la vida migrante está inserta en un régimen de movilidad que compele a tolerar lo establecido.

Las prácticas móviles de la migración en tránsito adquieren una relevancia de aprendizaje. Esperar es una actividad que los cuerpos migrantes llevan consigo en la cotidianidad de la movilidad, porque para ellos no hay espacio, tiempo, vivienda, nombre, identidad, registro, interacción. Para ellos no hay voz, solo movimiento. En la espera, los cuerpos migrantes se mueven sin caminar y aprenden los gestos y posturas adecuadas.

La espera es una acción que cataliza la capacidad de ser paciente como una virtud cívica (Scribano, 2010). Como mecanismo de soportabilidad social, la espera y la paciencia son armas adecuadas en el tránsito de los migrantes. Porque éstos deben llevar todo lo que se exige para una *espera adecuada*, e incluso tener una *postura de adecuación* para mostrar que es un ciudadano "en regla".

En todo caso, el migrante se resigna a un reflejo emocional de una ciudadanía paciente, o bien es una herramienta de la impaciencia y desesperanza con la que se ha arriesgado y ha dejado su vida, para buscar "otra vida". Efectivamente, el cuerpo migrante se encuentra atado a diferentes lugares espaciales, y se reduce a alguien que anticipa todo. Esta capacidad es una respuesta a la constante incertidumbre que enfrenta, ya que no sabe cuándo llegará a su próximo destino o qué desafíos encontrará en el camino. Por lo tanto, la anticipación se convierte en una parte esencial de su experiencia en tránsito.

5. Reflexiones finales

El hilo conductor sobre el que han discurrido las reflexiones precedentes se vincula y "da turbulencia" a prácticas arraigadas por políticas migratorias que reproducen a los cuerpos migrantes. Es indispensable una mirada crítica que elimine la distancia entre investigador y sujeto de la investigación, a fin de reparar en prácticas y sentidos sociales que reproducen el orden imperante, pero también para otorgar visibilidad a diversas formas de negociar y disputar las relaciones y estructuras de dominación vigentes.

Sumergirse en las experiencias de los migrantes en tránsito no solo implica comprender, sino también comunicar esa condición, no con el propósito de crear una distancia, sino de fomentar la cercanía. Resulta fundamental exponer las opresiones que operan de diversas formas y con intensidades variables según la coyuntura. En este proceso, debemos desmontar los constructos conceptuales, técnicas y metodologías que han estabilizado categorías analíticas, así como cuestionar las representaciones sociales predominantes que marginan las experiencias particulares y silencian las subjetividades subalternas. En este sentido, el diálogo sujeto-sujeto es un medio fundamental para transmitir y com-partir cualquier discurso sobre el tránsito.

Para llevar a cabo esta tarea, es necesario introducirse en la experiencia de los migrantes a través de una investigación-acción participante. Desde la perspectiva de análisis de la autonomía de la migración, comprendemos a la migración como un movimiento social en todos los sentidos: son sociedades en movimiento, pero también un movimiento social en calidad de sujetos históricos.

En este contexto, es inevitable llevar adelante una metodología militante que considere los cuerpos desde la perspectiva del trabajo vivo y las subjetividades sentidas. El ritmo de la movilidad se ajusta al día a día, y la narración de estos sucesos desempeña un papel destacado. Esto nos lleva a reflexionar sobre dos enfoques fundamentales: ¿habitar el tránsito o habitar en tránsito? La primera opción hace referencia a la condición impuesta por la gobernanza de la migración, mientras que la segunda implica la lógica de habitabilidad que abarca el proceso de ser sujetos hacientes y sintientes.

La consideración jurídica del tránsito plantea una definición que, en última instancia, carece de efectos prácticos, ya que se aplica a sujetos sedentarios. Entonces, surge la pregunta: ¿qué significa otorgar un estatus jurídico al tránsito de las personas si, al final, no se les permite moverse y se les confina?

Hemos examinado cómo la espera constituye un elemento central en la experiencia de los migrantes en tránsito. Sin embargo, podemos interrogarnos si es posible concebir la espera como un espacio intersticial. ¿Es factible resistir mientras se espera? ¿Qué significa para los migrantes el acto de esperar? ¿Cómo afecta la espera a los migrantes?

Se pueden trazar rutas y cruces de los migrantes que permitan evaluar riesgos o replantear la lógica del régimen de fronteras en aras de promover la libertad de movimiento. Al cuestionar las prácticas móviles trazadas por la gobernanza de la migración, podemos enfrentar los espacios inestables que están excesivamente regulados. Esta disputa brinda la oportunidad de liberar una recombinación de espacios y tiempos situados.

En última instancia, al igual que Mezzadra y Neilson (2013) se aventuraron a utilizar la expresión "fabrica mundi" para señalar la brecha presente entre la conciencia del cartógrafo al representar el mundo en un mapa como

una forma de producción, quizá permitir que los propios migrantes tracen sus propios mapas en forma de *contramapas* sea una manera de generar nuevos espacios de migración o de alzar la voz sobre los espacios de migración del régimen de movilidad. Los espacios construidos por la gobernanza de la migración en tránsito no serán destruidos, sino que, al ser vividos, serán habitados y transformados por la agencia y resistencia de los migrantes.

Bibliografía

AMOORE, Louise (2009) "Algorithmic War: Everyday Geographies of the War on Terror." Revista *Antipode* N° 41(1), pp. 49-69. https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2008.00655.

AMRITH, Megha (2021) "Ageing bodies, precarious futures: The (im)mobilities of 'temporary' migrant domestic workers over time." *Mobilities* Vol. 16, N°2, pp. 249-261. https://doi.org/10.1080/17450101.2021.1885834

ARANDA, Adán (2016) *Estigma y discriminación: narrativas de migrantes centroamericanos en tránsito por México hacia Estados Unidos*. [Tesis de Maestría, El Colegio de la Frontera Norte]. Disponible en: http://colef.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1014/433 Fecha de consulta, 27/09/2023.

AUGE, Marc (2000) *Los no lugares. Espacios del anonimato.* Barcelona: Gedisa.

BUTLER, Judith (2018) *Resistencias: Repensar la vulnerabilidad y repetición*. México: Paradiso Editores.

BYLER, Darron (2022) "Producing «Enemy Intelligence»: Information Infrastructure and the Smart City in Northwest China." *Information & Culture* Vol. 57, N°2, pp. 197-216. https://doi.org/10.7560/IC57205

CERVIO, Ana Lucía (2020) "Trayectorias de habitabilidad en contextos de segregación socio-espacial: una aproximación teórico-metodológica desde las sensibilidades." *Economía, Sociedad y Territorio,* Vol. XX, N°63, pp. 335-364. https://doi.org/10.22136/est20201544

CODESAL, Diana (2016) "¿Es deseable desmigrantizar nuestras investigaciones?" *Ankulegi: gizarte antropologia aldizkaria = revista de antropología social* N° 20, pp. 47-60. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6051876

CRESSWELL, Tim (2010) "Towards a politics of mobility." *Society and Space* Vol. 28, N°1, pp. 17-31. https://doi.org/10.1068/d11407

_____ (2013) "A Theory of Migration". *Transfers* Vol. 3, N°1, pp. 47-57. https://doi.org/10.3167/trans.2013.030102
_____ (2023) "The rhythm of place and the place of rhyhm: arguments for idiorhythmy". *Mobilities* Vol. 18, N° 4, pp. 666-676. https://doi.org/10.1080/17450101.2023.2213407
CRESSWELL, Tim y MERRIMAN, Peter (2011) "Introduction: Geographies of Mobilities – Practices, Spaces, Subjects." en: Tim Cresswell y Peter Merriman (Eds.), *Geographies of mobilities: practices, spaces, subjects*. London: Routledge, pp. 1-16.
DONCEL, Juan, GABARROT, Mariana, y IRAZUZTA, Ignacio (Ed.) (2022) *Gobernar la migración en tiempos de la pandemia. Una mirada desde (y hacia) los actores de la gobernanza*. México: Gedisa.
ENGELS, Friedrich (2019 [1845]) *La situación de la clase obrera en Inglaterra.* Publicaciones Maxist Internet Archive. Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/situacion/situacion.pdf Fecha de consulta, 27/09/2023.
FOUCAULT, Michel (1999) "Espacios Otros." *Versión. Estudios de Comunicación y Cultura*, N° 9, pp. 15-26.
IRAZUZTA, Ignacio e IBARRA, Idalia (2021) "La excepción de la excepción. La gobernanza de la migración en tiempos de pandemia." *Revista Estudios Fronterizos,* N°22, p. 1-23. https://doi.org/10.21670/ref.2105068
KESSELRING, Sven y VOGL, Gerlinde (2013) "The New Mobilities Regimes", en: Susanne Witzgall, Gerlinde Vogl y Sven Kesselring (Ed.) *New Mobilities Regimes in Art and Social Sciences*. London: Routledge.
LARA, Alma (2022) *Los que se quedan. Trayectorias de personas (in)migrantes centroamericanas que residen en Nuevo León*. [Tesis de Doctorado, Tecnológico de Monterrey]. Disponible en: https://hdl.handle.net/11285/649742 Fecha de consulta, 27/09/2023.
LEFEBVRE, Henri (1992) *Eléments de rythmanalyse.* Paris*: Editions Syllepse*:
_____ (2013) *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
LINDÓN, Alicia (2020) "Experiencias espaciales femeninas en los desplazamientos cotidianos." *Revista Mexicana de Sociología,* Vol. 82, N° 1, pp. 37-63. http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/58060/51321

MENDIOLA, Ignacio (2012) "Regímenes de movilidad y domesticación del espacio." *Política y Sociedad* Vol. 49, N°3, pp. 433-452 https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2012.v49.n3.38549
MENESES, Guillermo (2022) "Muros fronterizos, operativos de control y leyes: Algunos efectos colaterales de la frontera México-Estados Unidos, 1991-2021." Revista *Frontera Norte* Vol. 34, pp. 1-26. https://doi.org/10.33679/rfn.v1i1.2224
MEZZADRA, Sandro (2012) "Capitalismo, migraciones y luchas sociales. La mirada de la autonomía". *Revista Nueva Sociedad* N° 237, pp. 159-178. https://nuso.org/articulo/capitalismo-migraciones-y-luchas-sociales-la-mirada-de-la-autonomia/
MEZZADRA, Sandro y NEILSON, Brett (2013) *La frontera como método*. Madrid: Traficantes de sueños.
MUSSET, Alain (2015) "De los lugares de espera a los territorios de la espera. ¿Una nueva dimensión de la geografía social?" *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, Vol. 61, N°2, pp. 305-324. https://doi.org/10.5565/rev/dag.315
PIÑONES-RIVERA, Carlos; LIBERONA, Nanette; ARANCIBIA, Rodrigo y JIMÉNEZ, Verónica. (2022) "Indigenous Border Migrants and (Im) Mobility Policies in Chile in Times of COVID-19." *International Journal of Environmental Research and Public Health* Vol. 19, N° 15. https://doi.org/10.3390/ijerph19159728
RAMÍREZ, Álvaro (2022) *Movimientos solidarios ante la "crisis de los refugiados": entre el humanitarismo y las nuevas infraestructuras para la libertad de movimiento*. [Tesis de Doctorado, Universitat Autónoma de Barcelona]. Disponible en: https://ddd.uab.cat/record/265569 Fecha de consulta, 27/09/2023.
RAZAC, Olivier (2015) *Historia política del alambre de espino*. Tenerife: Melusina.
RÍOS, Martha (2022) "*El blanco de la diversidad": Fugas del cuerpo y del espacio de mujeres trans*migrantes mesoamericanas*. [Tesis de Doctorado, Tecnológico de Monterrey]. Disponible en: https://repositorio.tec.mx/handle/11285/649743 Fecha de consulta, 27/09/2023.
SHELLER, Mimi y URRY, John (2018) "Movilizando el nuevo paradigma

de las movilidades". *Revista Quid 16: Revista del Área de Estudios Urbanos* N° 10, pp. 333-335. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6702392

SCHINDEL, Elena (2020) *Frontera y violencia. Notas desde los bordes de Europa*. Rosario: UNReditora.

SCRIBANO, Adrián (2010) "Primero hay que saber sufrir…!!! Hacia una sociología de la 'espera' como mecanismo de soportabilidad social", en: Adrián Scribano y Pedro Lisdero (comps.), *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*, Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, pp. 169-192.

_____ (2016) *Sociología de las emociones en Carlos Marx*. Raleigh: Editorial A Contracorriente.

TIJOUX, María Emilia y RIVEROS BARRIOS, Juan (2019) "Cuerpos inmigrantes, cuerpos ideales. El racismo y la educación en la construcción de la identidad." *Estudios pedagógicos (Valdivia)* Vol. 45, N°3, pp. 397-405. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=173565055022

VOGT, Wendy (2018) *Lives in Transit: Violence and Intimacy on the Migrant Journey*. California: University of California Press.

WEHELIYE, Alexander (2014) *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Durkham: Duke University Press.

WILCOX, Lauren (2017) "Embodying algorithmic war: Gender, race, and the posthuman in drone warfare." *Security Dialogue* Vol. 48, N°1, pp. 11-28. https://doi.org/10.1177/0967010616657947

WYSS, Anna (2022) *Navigating the European Migration Regime: Male Migrants, Interrupted Journeys and Precarious Lives*. Bristol: Bristol University Press.

Sensibilidades marítimas. Habitar el mar desde el cuerpo/emoción y lo no-humano del trabajo de la pesca del camarón

Carolina Peláez González

1. Introducción

La experiencia laboral dentro de la pesca de camarón en México está ligada a cuestiones de masculinidad y su vínculo con el espacio marítimo, lo que sugiere la importancia de considerar la dimensión sociocultural de los trabajadores en ambientes oceánicos y reflexionar sobre el concepto de espacio laboral en este entorno. El trabajo de la pesca involucra una red de humanos, materialidades y entidades diversas que lo configuran y entretejen desde diversas temporalidades. Lo anterior abre una oportunidad para reflexionar teóricamente desde una investigación empírica sobre la forma de habitar los espacios marítimos.

En este sentido, el presente capítulo aborda dos aspectos centrales. El primero, las implicaciones específicas que tiene trabajar y vivir en un espacio laboral como el barco pesquero, con las conexiones y relaciones que permanecen, aún, en los lugares de residencia: mostrar las implicaciones de habitar entre mar y tierra. A su vez, lo anterior permite reflexionar y cuestionar las clasificaciones de lo "propiamente" marítimo, rural, urbano, laboral, etc. Segundo, se exponen las formas de habitar en el barco en medio del Océano Pacífico. Para ello, se recuperan las percepciones de riesgo que se viven durante el tiempo de pesca; aspectos que se consideran una entrada para comprender el papel del cuerpo generizado, sus emociones y sentires en la constitución del espacio marítimo con sus propias temporalidades (Latour, 1993) y sensibilidades (Cervio, 2022).

El texto está dividido en cuatro apartados. En el primero, se expone brevemente el trabajo etnográfico realizado a lo largo de los años en el parque pesquero industrial Alfredo V. Bonfil: espacio donde trabajan los pescadores antes de zarpar. En segundo lugar, se desarrollan los anclajes teóricos y conceptuales para analizar las formas de habitar entre el barco y el puerto, recuperando la dimensión emocional, corporal y sensorial desde la propuesta de la Teoría del Actor Red (Latour, 1993). En tercer lugar, se desarrollan las experiencias en relación al trabajo de la pesca que implica vivir entre altamar y el puerto. Finalmente, en el último apartado, se analizan las percepciones de riesgo asociadas a vivir en el barco las que, al mismo tiempo, contribuyen a la configuración de formas particulares de masculinidad. Se concluye con unas reflexiones para pensar el espacio marítimo desde el ámbito de las sensibilidades.

2. Metodología

Durante casi trece años he realizado trabajo etnográfico en el parque industrial Alfredo V. Bonfil. Ubicado en el puerto de Mazatlán, al noroeste de México, es considerado uno de los más importantes puertos pesqueros del país. El trabajo de campo ha tenido el objeto de conocer las condiciones socioculturales que hacen posible su mantenimiento a lo largo del tiempo frente a cambios estructurales, como ha sido el proceso de privatización del sector pesquero con la llegada del modelo neoliberal y el detrimento tecnológico y ambiental que caracteriza actualmente a la pesquería del camarón. Parte de mi acercamiento se ha distinguido por comprender al parque industrial como un espacio urbano conformado a partir de la actividad pesquera que se configura como un microcosmos donde convergen múltiples actores que han generado, a lo largo del tiempo, una cultura marítima alrededor de sus diferentes actividades laborales, y que sostienen a este tipo de industria.

El Bonfil, como se le llama coloquialmente al parque, es un espacio de reproducción de una cultura marítima en particular, que se sostiene a partir de un conjunto de relaciones y cadena de actores vinculados a las actividades en mares y lagunas costeras del estado de Sinaloa. Como tal, conforma un espacio de reproducción donde circulan y se entretejen significados, representaciones, imaginarios y formas de organización de la vida social. Por

lo que, a lo largo de la investigación etnográfica, he profundizado en los diversos actores que lo han constituido y sostenido desde su conformación, tanto hombres como mujeres.

Los datos analizados en este estudio fueron recolectados en diferentes periodos del trabajo de campo utilizando un enfoque etnográfico. El primero de ellos (2014-2015) comprende ocho meses de residencia en el puerto. En este periodo, realicé 88 entrevistas a pescadores; entrevistas a armadores y funcionarios; conversaciones con técnicos pesqueros y mujeres vendedoras de alimentos. La selección de la muestra se basó en la construcción de tres cohortes generacionales cualitativas, cada una dividida por el periodo de incorporación al oficio: a) primera cohorte: trabajadores que ingresaron a la industria pesquera durante el periodo de consolidación de la industria, vivieron el auge industrial y el proceso de privatización; este grupo incluye a los pescadores más antiguos; b) segunda cohorte: pescadores que se incorporaron al oficio durante el auge industrial y vivieron la privatización del sector; c) tercera cohorte: conformada por los pescadores más jóvenes, quienes se incorporaron al oficio cuando la industria pesquera ya había sido privatizada en México.

El enfoque longitudinal que acompañó al trabajo etnográfico me permitió observar efectos diferenciados entre las cohortes sobre los cambios en las condiciones de trabajo en la pesca del camarón a lo largo del tiempo. El segundo periodo del trabajo de campo (2016-2017) lo realicé durante el verano y tuvo principalmente el propósito de "mantener el contacto" con la comunidad pesquera. El tercer periodo (2018-2020) tuvo como objetivo entender el parque industrial pesquero como una comunidad marítima que se configura a partir de su interrelación con el océano. Como dicen los pescadores: "estar en el muelle es como estar en el mar desde la tierra". En este último periodo, que fue interrumpido por el COVID-19, profundizamos en las diversas relaciones de género que distinguen a la comunidad y nos permiten comprender las implicaciones y constitución de la segregación laboral por sexo de hombres y mujeres que laboran en este lugar.

El análisis de las narrativas y experiencias de los pescadores durante sus salidas al mar es el resultado de sumergirme estos años en el parque industrial e intentar comprender la continuidad del oficio de la pesca del camarón desde la confluencia de los ámbitos cultural, biográfico, político, económico

y medioambiental. En este sentido, las dimensiones biográfica y cultural adquieren una importancia central para estudiar cuestiones que forman una constante en la vida laboral de los pescadores, y que permiten comprender la configuración del espacio de los entornos marítimos que forman parte de las sociedades pesqueras. El espacio laboral de los pescadores es un espacio fluido que, desde sus percepciones y sentires –como el sentimiento de riesgo y soledad– nos permiten adentrarnos desde el espacio vivido (Lefebvre, 2013) a la comprensión de las sensibilidades marítimas, donde se funde con lo urbano.

3. Marco teórico

Se recupera principalmente la Teoría del Actor Red (en adelante, TAR) para analizar el vínculo entre el espacio marítimo y los procesos de constitución de masculinidad desde la dimensión corpórea, emocional y sensorial. Específicamente, se retoma el cuestionamiento que el acercamiento teórico de la TAR, que al mismo tiempo es un cuestionamiento epistémico, realiza a la separación dicotómica de naturaleza-cultura. Como se ha señalado, el objetivo es estudiar las diversas formas de producción de lo social, incluyendo la configuración de las identidades de género en espacios laborales marítimos desde su dimensión corporal y emocional. Esto significa que la lectura de los datos incorpora un replanteamiento epistémico acerca del papel de la materialidad en la generación del conocimiento sobre el vínculo entre género, espacio y trabajo en una comunidad pesquera industrial, centrándonos en las experiencias de aislamiento y convivencia dentro del barco, así como en los sentimientos de riesgo físico y emocional que los trabajadores perciben y encarnan desde el propio cuerpo.

El espacio marítimo se define aquí desde sus diferentes manifestaciones: redes y politemporalidades (Latour, 1993; 2013). Se entiende como el resultado de una red de actores y actantes de diversos orígenes humanos y no humanos. Esto quiere decir que las interacciones no se reducen a las relaciones entre las personas, sino a las acciones que se derivan del ensamble de distintas entidades, lo que implica el reconocimiento de las diversas condiciones de existencia que se enlazan para hacer perdurable (o no) y producir el espacio. Esto trae implicaciones en relación al análisis de las problemáticas sociales,

en la medida que se toman en cuenta cómo las entidades materiales y diversos seres participan también en la perdurabilidad o integración de lo social. Pensemos, por ejemplo, en objetos que tienen siglos con nosotros como los mapas, o aquellos que tienen poco tiempo, como los celulares, pero que han transformado nuestra vida cotidiana. De igual forma, Whatmore (2002) señala que lo no-humano es igual de diverso que lo humano, y es necesario prestar atención a su diversidad, como son otros animales no-humanos cuya propia existencia se ve afectada (*affective*): "los animales no humanos deben diferenciarse de otros tipos de no humanos (como las tecnologías) y entre sí, porque la forma en que se ven afectados por los elementos de sus 'redes' varía en función de sus capacidades específicas (por ejemplo, diferentes órganos sensoriales)" (Michael, 2016: 112). Esto implica que el espacio, visto como una red que ensambla múltiples ontologías, puede estudiarse desde la forma en que se ven afectados, coexisten y habitan diversos humanos y no-humanos, lo que permite entender la espacialidad desde su hibridez y complejidad (Michael, 2016).

Haraway (1991) señala que el cuerpo no es solo carne. Existen otras materialidades, e incluso, seres que configuran lo que es tenerlo. Esto implica que en su conformación también intervienen diversos artefactos, objetos, seres vivos, multiplicidades y posibilidades ontológicas de diversa índole que coadyuvan en la producción de relaciones sociales, en y desde el propio cuerpo. De este modo, las prácticas de las que dependen la producción de los regímenes de sensibilidad social (Cervio, 2022) son resultado también de una red de actores y actantes que posibilitan formas de hacer, decir, sentir, vivir, haciendo posible la emergencia de determinadas emociones (Sabido Ramos, 2022). Sin embargo, quisiéramos proponer que el papel de lo no-humano no radica únicamente en su capacidad de producción emocional y sensorial, sino que también las propias emergencias y vinculaciones emocionales y sensoriales, una vez que entran en circulación y adquieren un papel fundamental en el sostenimiento de las asociaciones que configuran el mundo social estudiado (la red), tienen el potencial de un actante.

Las formas de habitar constituyen y son resultado de las prácticas que se sustentan gracias a los diversos modos de existencia que brindan sentido y significado a aquello que llamamos espacio, el cual deja de ser un escenario donde los actores producen lo social. Se concibe como resultado de la

multiplicidad de seres y materialidades que lo conforman. De este modo, se configuran sensibilidades marítimas que dan sentido al espacio mismo, donde lo marítimo es más que mar: está vinculado a relaciones que trascienden la delimitación del océano. Prácticas que se tejen en diferentes lugares como el muelle, el barco, la casa, donde artefactos como la radio, el celular, entre otros, hacen posible la conexión entre mar y tierra. Pensar el mundo marítimo involucra formas de sentir, estar y construir un cuerpo anclado al océano junto con otros espacios considerados urbanos o rurales, los cuales se crean, reinventan y viven entre mar y tierra.

En este sentido, el análisis de los sentimientos de riesgo y el aislamiento son una oportunidad para repensar la relación entre la experiencia laboral y la masculinidad, donde los significados, preocupaciones y valoraciones de los trabajadores son el resultado de prácticas y relaciones con entidades diversas como los animales marinos, el barco, las técnicas de pesca, etc. Dicho análisis también posibilita indagar el mantenimiento de relaciones interpersonales a distancia, es decir, vínculos sociales que se habitan y crean entre mar y tierra. Desde la práctica, los pescadores ensamblan sus propios cuerpos (emociones y sensorialidades) con objetos, tecnologías, documentos y discursos para representar y vivir una vida entre altamar y las zonas costeras.

Los pescadores experimentan el trabajo desde los entornos particulares en los que se desempeñan. Son saberes incrustados en sus prácticas laborales (Mol, 2002) que no sólo corresponden al ámbito del trabajo, sino que van más allá e involucran otros aspectos cruciales como la construcción de identidades masculinas. El espacio laboral es también el resultado de las condiciones de posibilidad que permiten la producción de ciertos cuerpos masculinos ligados al trabajo, y es sobre estos cuerpos sobre los que recae el conjunto de políticas laborales y regulaciones ambientales pesqueras. La autora citada sugiere que la realidad es múltiple: "...que ningún objeto, ningún cuerpo, ninguna enfermedad, es singular. Si no se separa de las prácticas que lo sostienen" (Mol, 2002: 19). Desde este marco, el espacio se aborda desde una perspectiva multidimensional y múltiple, centrándose en lo corporal, sensorial y emocional como aspectos que permiten observar la multiplicidad de formas que la noción del espacio y su vínculo con la masculinidad adquiere en la práctica como conocimiento incorporado, encarnado y resignificado.

Estar en el mundo es, al mismo tiempo, un despliegue emocional y sensorial. Desde ahí nos hacemos conscientes de los modos de habitar un cuerpo múltiple (Mol y Law, 2004). Desde las emociones, le otorgamos sentido a nuestras prácticas, las cuales suelen funcionar más o menos de forma incoherente representando diversas versiones de la realidad y manteniéndolas unidas con más o menos éxito (Mol y Law, 2004). Así, un pescador sabe que debe seguir un conjunto de reglas en el barco para mantenerse a salvo y relacionarse de cierta manera con las técnicas de pesca para no tener un accidente. También debe cuidar su *amargura* durante los días en altamar y controlar la nostalgia. Pero en ocasiones se permite prácticas impertinentes como subirse a la borda del barco con peligro de caerse o pelear con algún tiburón, pero no importa mientras el cuerpo de éste no se fragmente.

Las representaciones en torno al cuerpo masculino que los propios trabajadores configuran, también inciden en la percepción que tienen en relación a su cuidado físico (corporal), emocional y social en sus prácticas laborales. Una hipótesis que subyace a este trabajo es que las relaciones que los pescadores establecen con otras entidades marítimas, especialmente el mar y los animales marinos, son también formas de significar su identidad masculina a través de las prácticas laborales e inciden en su percepción sobre las pocas, o inexistentes, demandas por la garantía de sus derechos laborales como trabajadores en los espacios marítimos.

Los conocimientos incorporados a las prácticas laborales no sólo residen en los sujetos, sino también en otros tipos de materialidades como camarones, tiburones, tablas de madera, redes de pesca, tormentas y el Sistema de Posicionamiento Global (GPS), por mencionar solo algunas entidades intervinientes. La organización material de la práctica pesquera configura la realidad de la salud y las acciones de riesgo de los pescadores (Mol, 2002). En este sentido, las especificidades del espacio marítimo producen masculinidades que se performan a través de las prácticas de riesgo en medio del mar. Estas prácticas, relacionadas con el trabajo, no sólo implican el conocimiento de cómo pescar, o realizar una actividad en cualquier ocupación u oficio. También implican formas de sí mismo y la construcción de lazos y relaciones sociales. Especialmente, el trabajo marítimo requiere vivir durante meses en un barco en medio del océano.

La pesca industrial del camarón en alta mar en el noreste de México es un trabajo realizado sólo por hombres. Esto significa que durante dos o tres meses los pescadores viven sólo entre ellos. Esta actividad laboral es principalmente homosocial, y el barco pesquero es un artefacto que permite, a partir de las múltiples entidades no-humanas que lo componen, contribuir a la configuración y performatividad de la masculinidad a lo largo de la trayectoria laboral de los pescadores, especialmente en situaciones de riesgo. Olofsson (2009) señala que "la homosocialidad no sólo abarca la dominación, las actividades competitivas y la amistad; también incluye aspectos materiales" (p. 129). Por lo que la intimidad entre artefactos y desempeños de masculinidad se puede observar a través de sus prácticas como configuración de su identidad.

La pesca del camarón es un trabajo que implica riesgo, sobre todo porque este tipo de pesca se realiza durante los meses en que se forman los huracanes, por lo que el peligro de muerte o sufrir algún accidente grave es constante. La destreza y habilidad que se requiere para utilizar las técnicas de pesca también es un riesgo, ya que cualquier error puede ocasionar golpes, caídas al mar e incluso la muerte. Uno de los mayores problemas de la pesca del camarón es su tecnología obsoleta, por lo que los propios barcos representan una posibilidad latente de hundimiento y muerte en altamar.

Nuestros cuerpos son el actor principal del conocimiento incorporado en las prácticas laborales. Es también un conocimiento encarnado que no se configura en abstracto. Se organiza dentro de un orden de género y expectativas sociales (Sabido Ramos, 2016). Hacemos género en la práctica (West & Zimmerman. 1987), todos los días, lo que incluye los espacios de trabajo, especialmente, los trabajos que se practican en aislamiento social donde todas las actividades se realizan en el mismo espacio y los límites entre el trabajo y la vida social son borrosos. Las masculinidades también son procesos performativos (Butler, 2011), en lugar de asumirse como restricciones fijas de las identidades (Olofsson, 2009). En la configuración de las sensibilidades marítimas, las masculinidades de los pescadores "se materializan en prácticas (del hacer, decir, recordar) regidas por dispositivos que regulan los sentires sobre el mundo (miedo, bronca, resignación, asco, impotencia, felicidad, esperanza, etc.) y por mecanismos que lo vuelven "soportable" (olvido, acostumbramiento, espera, paciencia, etc.)" (Cervio, 2022: 67). De

allí que las sensibilidades de los pescadores sean posibles de estudiar a partir de la asociación de elementos (humanos-no-humanos) (Latour, 2013) que construyen lo marítimo.

4. El trabajo de la pesca de camarón industrial en México

La pesquería industrial de camarón ha sido foco de transformaciones en la política pesquera por ser un recurso económicamente muy valorado debido a su demanda internacional, especialmente en Estados Unidos (Ponce, 2012). El recurso camaronero del litoral del Pacífico mexicano representa una de las pesquerías más relevantes de su zona en términos del valor comercial que adquiere esta especie en el mercado. En 2020, se exportaron 25,750 toneladas de camarón a los Estados Unidos de América, Japón e Italia, con un valor de 262 millones de dólares, lo que lo convierte en una de las aportaciones comerciales más altas en relación con otros productos pesqueros y acuícolas (INEGI, 2021).

En la costa del Pacífico mexicano, el número de embarcaciones dedicadas a la captura de camarón es de 902 barcos; 93% de estas embarcaciones se concentran en los estados de Sinaloa y Sonora (CONAPESCA, 2013). La mayoría de las embarcaciones se encuentran en el parque industrial pesquero Alfredo V. Bonfil en Mazatlán, Sinaloa. Durante 2013, se registraron un total de 76,906 embarcaciones, de las cuales 11,744 se localizaron en Sinaloa (469 embarcaciones y 11,198 lanchas), convirtiéndolo en el estado con mayor número de embarcaciones camaroneras (CONAPESCA y SAGARPA, 2014).

La pesca es un empleo precario, tanto por las condiciones de trabajo como por las condiciones laborales que ofrece. Esta actividad laboral no tiene un salario: el pago depende del volumen de camarón capturado. El trabajo en esta pesquería es temporal porque los trabajadores dependen del establecimiento de temporadas de veda. En los últimos años ha tendido a estabilizarse durante seis meses. El resto del año, los hombres y mujeres que se dedican a esta actividad tienen que buscar un empleo alternativo que les permita sobrevivir hasta la temporada de veda. Las formas de contratación y las prestaciones de la seguridad social varían en función de las jerarquías

ocupadas dentro del buque. Por ejemplo, el patrón y el maquinista son los únicos empleados que tienen un contrato escrito y seguridad social durante los seis meses de la temporada, mientras que los demás miembros de la tripulación, como los marineros, el cocinero y el aprendiz, suelen tener un contrato verbal a través del patrón.

El capitán elige a su tripulación y media en la relación laboral entre los demás pescadores y el armador. Los trabajadores se sienten inseguros sobre su seguridad social porque el patrón no se la garantiza. La ausencia de un contrato escrito agrava la ya de por sí arriesgada actividad laboral:

> No hay contrato, aquí no se gestiona por contrato. Algunas empresas sí manejan pescadores, por ejemplo de atún, con más capacidad; trabajan por contrato, ya sea por dos meses o tres meses y se acaba el contrato y si quieres seguir, firmas otro contrato. Aquí vas a trabajar, me das tus papeles, vas a la oficina, vas y pescas y se te acaban los 20 días o 30 días y a la hora de la liquidación firmas el finiquito y se te acaba el contrato, aunque sigas trabajando (Pescador, segunda cohorte).

El pago es por producción y la cantidad a pagar varía según la jerarquía dentro del barco. Por ejemplo, el aprendiz puede no recibir ningún pago o, a veces, sólo recibir pescado o algunas gambas para vender en puerto. Otra ventaja para el capitán y el maquinista es que, cuando comienza la temporada de veda, tienen derecho a recibir un préstamo de los armadores como garantía de que los pescadores y el armador mantendrán la relación laboral. En otras palabras, a falta de una normativa laboral adecuada, el préstamo permite, mediante la confianza, generar el compromiso de que la deuda se pagará con trabajo. Los demás miembros de la tripulación reciben el préstamo unos días antes de la salida del barco. Una de las mayores irregularidades del sector es la suspensión de la seguridad social durante la travesía mientras los pescadores trabajan en medio del mar. Los barcos de los armadores no pagan la seguridad social. Regularmente, los pescadores regresan a tierra heridos y no tienen acceso a la asistencia sanitaria, o un familiar necesita acceder al hospital y se le niega el acceso.

En resumen, cambios en la contratación, reducción o eliminación de beneficios, falta de un salario fijo, jornadas irregulares y excesivamente largas,

permanencia incierta, prácticas de riesgo, periodos de empleo estacional cada vez más cortos, aislamiento y distancia familiar, creciente falta de seguridad social y negociación colectiva corrupta son algunos de los aspectos que, según Reygadas (2011), caracterizan el empleo precario y describen el trabajo de esta actividad laboral.

5. Habitar el espacio marítimo

A diferencia de otros espacios laborales, trabajar como pescador de camarón en altamar implica modificar o no realizar un conjunto de actividades y prácticas cotidianas como salir de casa y regresar del trabajo todos los días, mantener relaciones con diferentes personas a lo largo de la jornada y diferentes lugares de tránsito e interacción, así como realizar alguna comida al día en casa y dormir. Actividades diarias que dan sentido a nuestro habitar en las ciudades o comunidades en las que vivimos. Una vez que los pescadores comienzan a hacer carrera en el oficio, la forma de habitar se trastoca. En primer lugar, porque trabajar en el barco pescando camarón implica semanas lejos de las costas. Aquí podemos pensar el barco como una institución total (Peláez González, 2022), que absorbe todas las actividades cotidianas: comer, dormir, trabajar, ocio, entre otras. Limita la interacción cara a cara a los tripulantes del barco y hace difícil diferenciar los tiempos que normalmente organizan la vida social en las sociedades occidentales y, por tanto, de habitar. Estas prácticas que involucran al cuerpo mismo, como es la capacidad de alimentarse y dormir, e incluso vitales para su reproducción, modifican la formas hacer y ser entre el mar y la ciudad y/o el pueblo. Se gestan nuevas formas de habitar que oscilan entre los meses que se viven en el mar y los tiempos que se regresa a puerto.

Sin embargo, los pescadores aprenden a adaptar sus cuerpos a estas nuevas temporalidades que están principalmente condicionadas por tres actantes centrales para la reproducción de este trabajo e industria económica: el camarón, el barco y el mar con sus temporales. En primer lugar, porque el camarón es un crustáceo que se esconde y hay que buscarlo entre los mares del Océano Pacífico; una vez que se ubica, los ritmos de trabajo pueden durar hasta 24 horas. Es el camarón quien impone los ritmos para comer, dormir, hablar, escuchar; es decir, la pesca del camarón le demanda al cuerpo una

modificación de su sensorialidad que afecta las formas de estar, no solo en el trabajo, sino en el propio mundo.

> Salí del faro y no me paró la boca vomitando hasta allá, hasta Altata (puerto pesquero), arriba de un chinchorro (red de pesca). Pero iba mi tío, yo pensé que me iba a hacer un paro (un favor), dije: "mi tío me va a decir: vete a dormir", no, "¡Ándale Luis!" me decía. Yo hacía adrede (a propósito) todo mal para que me dejaran dormir, tenía 14 años. ¿Sabes que hacía mi tío? Tiraba el chango (la red) y yo tenía que estar con él...ya sabía, entonces yo le dije al otro marinero: "¿sabes qué? vete a dormir", yo sé tirar el chango, pero así no podremos dormir los dos. No me dejó dormir, hasta que le tocó al otro pescador (pescador, segunda cohorte, 2014).

Para la gran mayoría de los pescadores, el mar es un espacio conocido desde la infancia o edades muy tempranas, ya que la mayoría ha recibido el oficio por transmisión intergeneracional. Eso tiene consecuencias en las formas de conceptualizar lo marítimo, en la medida que permite pensarlo como un proceso que se gesta a través de las relaciones afectivas que se establecen con el mar, desde sus representaciones e imágenes que se transmiten a partir del conocimiento del espacio marítimo por las anécdotas en casa hasta el momento de vivirlo.

> Como todos los niños, me gustaba irme a comer el lonche que llevábamos, pues si madrugábamos para allá y pasábamos todo el día y comíamos camarones y eso era a lo que me gustaba, ir a trabajar y comer allá. Me divertía mucho y comía bien, no quería volver a tierra cuando íbamos en las pangas. Me gustaba andar en el mar (pescador, tercera cohorte, 2014).

De este modo, el mar se habita y conoce desde tierra. Se siente, vive e imagina a través de las anécdotas, de la curiosidad, el miedo y el interés de vivir lo narrado por los padres, abuelos, tíos y hermanos, que se engarza con la necesidad de solventar las condiciones materiales para sobrevivir y, en ocasiones, proveer. El espacio marítimo se construye desde antes de verse atrapado en un barco en medio del mar; es más bien un proceso afectivo y sensorial donde lo imaginado previamente se encarna y enseña al cuerpo los nuevos parámetros de la experiencia de lo que es vivir en altamar. Durante los primeros viajes, el pescador aprende a modificar su cuerpo. Por ejemplo,

el nuevo marinero tiene que saber controlar su cuerpo para no marearse; transformar sus horas de sueño, ya que el día y la noche dejan de ser referencias para llevar a cabo sus actividades cotidianas; en su lugar, es el encuentro con las zonas de pesca lo que orienta los momentos de descanso:

> Mi papá me traía cuando estaba descargando y veía que ganaba bien él; le pedí la oportunidad que me diera chance de irme con él porque el estudio no me gustó, me dijo que sí, que estaba bien, fue cuando me subió él al barco, y duré ahí cuatro años laborando, fue cuando ya me hice el patrón ahí. (pescador, tercera cohorte, 2014).
>
> Recuerdo que iba a los muelles brincando barcos, iba y veía que descargaban y me ponía a ayudar, ahí me daban un puñito de pescado, y ya un señor que a lo mejor le caí bien me dijo: "oye, ¿tú te embarcas?" le digo "quiero embarcarme, pero no sé trabajar" me dijo "ah, si quieres yo te enseño, vente (pescador, primera cohorte, 2014).

La interacción desde la infancia con los camarones, los barcos, y con los múltiples objetos que componen a este último, abonan a la experiencia e imagen sobre el ejercicio del oficio, y permiten la producción de emociones que acompañan al juego cuando se es pequeño, como es sentirse feliz y divertido en un espacio. Dichas emociones permanecen en los trabajadores, cuya producción emocional encarnada en el pescador permite el sostenimiento de este último en su incorporación a la pesca. Esta relación afectiva que se establece a edades muy tempranas entra en circulación y adquiere un papel fundamental en las relaciones. La casa también es un espacio donde toma forma el mar, los barcos y el muelle, a partir de un conjunto de representaciones que permiten la continuidad y enlace entre los espacios.

Una estrategia utilizada por los pescadores para sobrellevar la lejanía de la tierra es el uso del teléfono móvil. Aunque los más veteranos comentan que los más jóvenes se desesperan aún más porque ven fotos de acontecimientos familiares que les producen nostalgia y ansiedad.

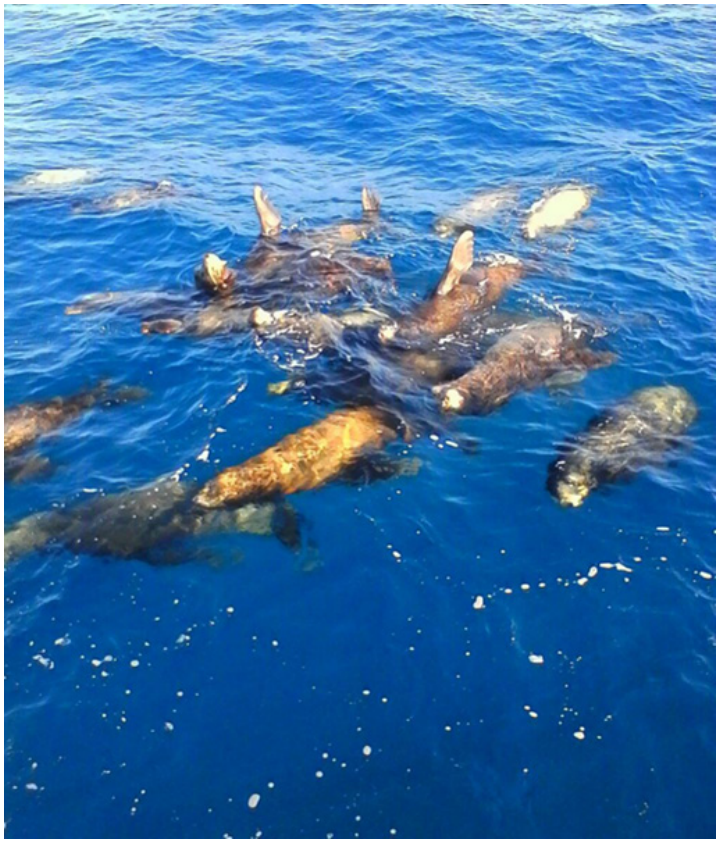
> Pues sí ha cambiado un poco porque antes, en los años que me empecé a embarcar, llevábamos un cartón de huevo lleno de revistas y leíamos uno y otra o había veces que nos acercábamos a algún barco a ver si traían revistas para cambiar y ya cambiábamos, era la única distracción y ahora pues en los barcos casi nadie lleva revistas y el que lleva son revistas de cosas interesantes, cosas que no son muy comu-

> nes, a relajarse, distraerse del trabajo con la lectura pero ahora con los teléfonos tienen desgastados los dedos, que mandando mensajes, que videos o juegos y en la cubierta se platica a ratos pero pues de todo el viaje estarse viendo ya hay más comunicación, ahí andan mensajeando, jugando, llamando por teléfono, viendo la tele, ha cambiado un poco y noto a la gente con un carácter mejor que antes, porque antes que andábamos 6 o 7 y vernos y platicando lo mismo, porque a uno se le acaba la plática y nomás para desenfadarse pero hasta ahí y a veces uno anda platicando en lugares donde no hay señal y ay qué mal se ponen los amigos, andan arriba de la caseta con el teléfono buscando (Pescador, cohorte, generación, 2014).

Se intenta simular una comodidad similar a la que se tiene en tierra en los camerinos, como tener aire acondicionado, televisión, reproductor de DVD, llamar a familiares y amigos, entrar a redes sociales. Por un lado, son objetos que han modificado la manera en que se vive en el barco, pero también se perciben como objetos que tienen la capacidad de interferir con el trabajo y provocar que los pescadores se "enhuelguen" (palabra utilizada para referirse a la acción de no querer trabajar sin justificación). El aislamiento, acompañado de un cuerpo incómodo, que no siente que habita una casa, sino un barco, puede llegar a ser indispensable para que se realice la pesca. Ya sea que los nuevos objetos que se incorporan a los espacios de trabajo generen un mejor estado de ánimo u ocasionen que estén de mal humor porque no tienen señal, lo que es una regularidad es que tienen un papel central en la forma de habitar el barco y el control del cuerpo y las emociones. Para ser pescador se requiere de un esfuerzo para controlar las emociones y sentimientos.

Por otro lado, así como se trastocan y se generan puentes entre las relaciones afectivas que se dejan en tierra, y aquellas que se tejen en el barco, encontramos que los pescadores desarrollan vínculos afectivos con el mar y sus animales marinos.

Imagen I. Foto publicada en la red social Facebook por un pescador



Fuente: publicación en red social Facebook
Comentario que acompaña la imagen: "esta es mi gente, le duela a quien le duela".

Retomando el planteamiento de Whatmore (2002), los animales no-humanos que habitan en los mares que navegan los pescadores industriales del camarón establecen formas de interacción con éstos últimos, ya sea que se vea afectada su propia existencia, como es la situación del camarón y la tortuga marina –considerada una especie sobreexplotada que hay que proteger por organismos nacionales e internacionales como la Oficina Nacional de Administración Oceánica y Atmosférica (Peláez González, 2022)–. Mientras que otras especies son consideradas como seres que comparten algo en común: habitar el mar. Compartir el espacio los convierte en "su gente", como vemos en la imagen I. Comparten modos de existencia que los une desde el estar/sentir del espacio marítimo. La coexistencia con otros no-humanos es diversa. En ocasiones, afecta la existencia de otros seres y, en otras, se generan relaciones afectivas, lo que permite entender la espacialidad desde la hibridez y complejidad de los espacios marítimos (Michael, 2016).

6. Experiencias de riesgo y masculinidad

Por otra parte, la pesca del camarón en el Pacífico mexicano coincide con la temporada de huracanes. El riesgo es mayor debido a la obsoleta tecnología de los barcos, que hace más peligroso el trabajo en el mar, sobre todo cuando la tripulación tiene que hacer frente a una tormenta. Los naufragios son un riesgo constante en este trabajo, como consecuencia del mal estado de los barcos. La tecnología obsoleta de las embarcaciones es, probablemente, uno de los principales problemas de la gestión pesquera:

> Algunos barcos son 'muy malos' y te acobardas más, te asusta pero sin demostrarlo a los demás pescadores, porque si eres el patrón, no puedes ser débil (pescador, segunda cohorte, 2014).

Dos temporalidades diferentes confluyen para dar a la pesca del camarón un riesgo particular: la tecnología obsoleta de los barcos y la temporada de huracanes. Los enfrentamientos con tormentas y huracanes han sido una constante en la vida laboral de los pescadores. Sin embargo, los riesgos se han minimizado gracias al GPS y a la digitalización en la navegación, al cambio de las cartas náuticas de papel a las digitales, así como a los dispositivos de comunicación y los avisos meteorológicos. No obstante, los pescadores siguen viviendo y contando sus historias:

> He sufrido miedo al mal tiempo, mal tiempo en Baja California cuando cruzamos, oímos mal tiempo en la radio. Sí lo escuchamos, pero anunciamos que no iba a ser fuerte y nos agarró el viento, una marejada. Pensamos que no nos íbamos a hundir [...] el barco, logramos acomodarlo por el oleaje, navegamos a pesar del oleaje y las olas no nos voltearon. El barco se movía con mucha fuerza, entraba agua por todos lados, y si navegábamos 18-20 horas, hicimos más de 24 horas (...) Sentí sufrimiento por perder la vida. Llegué a casa con esperanza porque llegué con la esperanza de ver a mis hijos y a mi mujer... (Pescador, segunda cohorte).

Otro pescador narra cómo fue el huracán Ismael, uno de los que más daños causó a la industria pesquera en México en 1994.

> Llegamos con todas las redes tiradas por todas partes; volaban trozos de tablas. Nunca había visto tablas volando debido a los fuertes vientos. Llegamos al muelle y había una de Buchanan (whisky). Nos lo bebimos todo (emite un ruido que demuestra que ingirió la bebida rá-

> pidamente). Llegué a casa, tenía a mi hija pequeña, de unos 5-3 años, la que ahora tiene 24. En el muelle decían que en Topolobampo (otro puerto) había 50 muertos tirados en la arena, amontonados ahí de los 50 que murieron esa vez (...) Cuando vi a mis hijas me puse a llorar, pero mientras estaba en el barco no sentí miedo (Pescador, primera cohorte).

Esto sugiere la naturaleza paradójica de la cuestión: la contención emocional conlleva altos costes para la salud mental de los pescadores en situación de aislamiento, como la depresión o la ansiedad por volver a tierra. Sin embargo, esa privación funciona como estrategia de supervivencia ante los riesgos de muerte que implica navegar por el océano Pacífico. El ejemplo anterior representa un desafío analítico al vínculo entre género, masculinidades y salud emocional. Nos permite pensar en la complejidad y variedad de escenarios posibles en los que se desenvuelve la vida de los hombres, quienes llevan consigo un conjunto de comportamientos, símbolos y valores que interactúan e imprimen diversos significados a su propia experiencia.

La resistencia dentro del barco es una demostración de virilidad que se ha incorporado como elemento indispensable dentro del sistema de pesca. Constituye una creencia y es un aspecto valorado por la cofradía de pescadores, lo que nos permite observar la vinculación entre la dimensión organizativa de la actividad laboral y el papel que juega el conjunto tanto de imaginarios como de símbolos. Es una condición necesaria en el proceso de las identidades masculinas, donde soportar el riesgo físico y mental es una condición. El autocuidado es un aspecto importante para reducir los riesgos para la salud, por lo que la masculinidad puede constituir a veces un riesgo entre los hombres y para los propios hombres (Keijzer, 2001).

Los pescadores aceptan el riesgo que implica trabajar en el mar. Aceptar el riesgo no significa la habituación a este fenómeno meteorológico. Es la introspección del peligro latente como un aspecto aceptado como parte del proceso de trabajo. Es un proceso de aprendizaje y conocimiento encarnado. El cuerpo del pescador se adapta y se transforma para realizar el trabajo.

El cuerpo del pescador adquiere la capacidad de adaptarse e interiorizar el riesgo. El riesgo se convierte en un elemento constitutivo del trabajo. Esta asociación entre riesgo y mar nos permite observar cómo el océano es un móvil inmutable (Law, 2002). Una entidad que promulga diversas tempo-

ralidades y tiene la capacidad de transformase. En ocasiones, puede convertirse en una entidad que proporciona trabajo y, en otras, en una amenaza para la vida de los pescadores. La relación de los pescadores con el mar es también el resultado de esta posibilidad de transformación del océano.

Las tormentas y los huracanes ponen a prueba los conocimientos del pescador. No basta con saber pescar y llegar a tierra con toneladas de crustáceos. También es necesario entender cómo actuar e interactuar con las entidades no humanas que sólo tiene el trabajo marítimo. El mar es una entidad performativa que adquiere múltiples significados en la vida de los pescadores. El riesgo impuesto por el océano es diferente para cada tipo de trabajo marítimo, porque el mar no actúa solo: forma parte de una red más amplia que compone cada sistema de trabajo que estudiamos.

En la pesca del camarón, los trabajadores tienen que aprender a mantener el equilibrio para no caerse. Todo su sistema sensorial tiene que adaptarse al movimiento de la embarcación (Peláez González, 2019). Al mismo tiempo, se acostumbran a las laceraciones en sus manos, producto del manejo de las técnicas de pesca y su contacto con el ácido del camarón. Por otro lado, las tablas de madera que hacen posible el arrastre de las redes son muy pesadas o requieren de un conjunto de maniobras en las que el pescador puede caer al mar. Existe la posibilidad de ahogarse o perder alguna parte del cuerpo si algún objeto cae sobre el pescador.

Nuestro sistema sensorial y emocional también responde a un orden de género (Ahmed, 2017) que está ligado a la configuración del orden social; en esta investigación, a un orden laboral homosocial. Se podría argumentar que en la organización del trabajo de la pesca del camarón, el cuerpo del pescador, con sus emociones y transformaciones sensoriales, es el resultado de prácticas corporales y de materialidad que también contribuyen a aprender a ser hombre y pescador. La pesca no es sólo un trabajo, sino también la configuración de masculinidad representada en diversas formas de materialidad (redes de pesca, camarones, tormentas, entre otras entidades no humanas). Si la masculinidad en este contexto marítimo es un proceso performativo (Butler, 2011), necesita de la materialidad para lograrlo. Además, la pesca del camarón en el mar requiere una masculinidad moldeada por el riesgo, la represión de las emociones y la resistencia al dolor.

7. Conclusiones

Habitar el espacio es una experiencia que fluye entre diversas entidades como es el mar, el barco, la casa, en la que intervienen diversos animales marítimos y objetos en la producción de los cuerpos: formas de sentir, vivir, sensorialidades. Como se señaló en el apartado teórico, las formas de habitar constituyen y son resultado de las prácticas que se sustentan gracias a los diversos modos de existencia, como se ha mostrado en el caso de la pesca, a partir de su interrelación con otros seres y objetos que permiten crear y mantener vínculos familiares.

El espacio marítimo es una red de modos de existencia que no se limita al mar y al barco. Se pueden mapear y generar desde el cuerpo del pescador, desde las huellas que dejan las cicatrices por enfrentarse a un huracán, hasta la modificación y adaptación corpórea/emocional/sensorial del vaivén del barco. Pescar camarón en altamar es más que un trabajo; implica una forma de habitar el mundo y generar identidad y cultura que está fuertemente vinculada con la configuración de la masculinidad que se refuerza con la homosociabilidad del espacio. Esto quiere decir que los no-humanos también participan en esos procesos de constitución identitaria, observando la configuración de las sensibilidades marítimas que dan sentido a las actividades que se viven entre mar y tierra.

Bibliografía

AHMED, Sara (2017) *Living a Feminist Life*. Durham: Duke University Press.

BUTLER, Judith (2011) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.

CERVIO, Ana Lucía (2022) "Experiencias y memorias del habitar: una aproximación teórica desde las sensibilidades olfativas", en: Margarita Camarena Luhrs y Vicente Moctezuma Mendoza (Comp.), *Ciudad de México: miradas, experiencias y posibilidades*. México: IIS-UNAM, pp. 53-84.

CONSEJO NACIONAL DE ACUACULTURA Y PESCA (CONAPESCA) (2013) *Anuario Estadístico de Acuacultura y Pesca* 2013. Mazatlán, Sinaloa. Disponible: https://www.gob.mx/conapesca/documentos/anuario-estadistico-de-acuacultura-y-pesca. Fecha de consulta: 15/08/2023.

CONSEJO NACIONAL DE ACUACULTURA Y PESCA (CONAPESCA) y SECRETARÍA DE AGRICULTURA, GANADERÍA, DESARROLLO RURAL, PESCA Y ALIMENTACIÓN (SAGARPA) (2014) "Boletín de comercio exterior y acuacultura y pesca 2014". Disponible en: https://www.gob.mx/conapesca/documentos/boletin-comercio-exterior-2014 Fecha de consulta, 01/07/ 2023.

HARAWAY, Donna (1991) *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI) (2021) "Pesca y acuicultura". Censos Económicos 2019. Disponible: https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825198978.pdf Fecha de consulta: 12/08/2023.

KEIJZER, Benno de (2001) "Hasta donde el cuerpo aguante: género, cuerpo y salud masculine", en: Carlo Cáceres (Coord.) *La salud como derecho ciudadano: perspectivas y propuestas desde América Latina*. Lima, Perú: Universidad Peruana Cayetano Heredia, pp. 137-152.

LATOUR, Bruno (2013) *An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

_____ (1993) *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.

LAW, John (2002) "Objects and spaces". *Theory, Culture and Society*, Vol. 19, Nº 5/6, pp. 91-105. https://doi. org/10.1177/026327602761899165

LEFEBVRE, Henri (2013) *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.

MICHAEL, Mike (2016) *Actor Network Theory: Trials, Trails and Translations*. Thousand Oaks, California: SAGE.

MOL, Annemarie (2002) *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.

MOL, Annemarie and LAW, John (2004) "Embodied Action, Enacted Bodies: The Example of Hypoglycaemia". *Body & Society,* Vol. 10, Nº2/3, pp. 43-62. https://doi.org/10.1177/1357034X04042932

OLOFSSON, Jennifer (2009) "A Momentary Lapse of Identity and Control: Straddling Male Collaborations with Professional Instruments". *Journal of Men's Studies,* Vol. 17, Nº 2, pp. 129-144. doi:10.3149/jms.1702.129

PELÁEZ GONZÁLEZ, Carolina (2022) "Contra viento y marea: la continuidad del oficio de la pesca industrial del camarón desde el análisis de controversias", en: Leandro Rodríguez-Medina, María de los Ángeles Pozas y Lidia Girola (Ed.), *La teoría del actor-red en América Latina.* El Colegio de México, pp. 335-371.

_____ (2019) "Navegar entre los saberes del oficio de la pesca: un acercamiento dese las emociones y el ámbito corpóreo-sensible", en: Olga Sabido Ramos (Coord.), *Los Sentidos del cuerpo: el giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*. UNAM-CIEG, pp.113-134.

PONCE, Yolanda (2012) *Cooperativas y reforma económica. El caso de las cooperativas ribereñas de camarón en Sinaloa, 1982-2003.* Universidad de Guadalajara y Universidad Autónoma de Sinaloa.

SABIDO RAMOS, Olga (2022) "Reensamblar los sentidos del cuerpo. Aportes de la TAR al análisis relacional y material de la sensorialidad", en: Leandro Rodríguez-Medina, María de los Ángeles Pozas y Lidia Girola (Ed.). México: El Colegio de México, pp. 237-271.

_____ (2016) "Cuerpo y sentidos: el análisis sociológico de la percepción". *Body and senses: The sociological analysis of perception.,* Vol. 51, Nº 1/2, pp. 63-80. https://doi.org/10.1016/j.df.2016.04.002

REYGADAS, Luis (2011) "Introducción: trabajos atípicos, trabajos precarios: ¿dos caras de la misma moneda?", en: Edith Pacheco, Enrique De la Garza y Luis Reygadas (Coords.), *Trabajos atípicos y precarización del empleo*. Ciudad de México: El Colegio de México, pp. 21-48.

WEST, Candace & ZIMMERMAN, Don (1987) "Doing Gender". *Gender and Society*, Vol. 1, Nº2, pp. 125-151.

WHATMORE, Sarah (2002) *Hybrid Geographies: Natures, Cultures, Spaces*. London: Thousand Oaks, California: SAGE.

Las emociones lúdicas en ocasión de los juegos de mesa

Camilo Rodríguez Antúnez

1. Introducción[1]

Durante sus indagaciones vinculadas a los procesos civilizatorios, Norbert Elias (2016) afirmaba que las emociones también formaban parte de los procesos regulatorios de las lógicas civilizadas. Desde su mirada, el proceso civilizatorio no solo implicó la represión de la expresión emocional en público, especialmente relacionada con los movimientos corporales que expresaban las respuestas a lo sentido. También generó mecanismos para encausar y propiciar que esas emociones se manifestaran sin desaprobación pública, en armonía con las lógicas de la economía política emergente.

Dentro de este proceso de transformación histórica, se puede observar que, aunque las sociedades altamente disciplinadas propician un conjunto de estrategias –entre ellas los juegos de mesa– para brindar estructuras donde experimentar emociones junto a otras/os, la búsqueda intencionada por experimentar emociones se configura como un elemento estructural del sujeto.

En este marco, a partir de una vinculación con el Archivo Documental de Juegos de Mesa de la Universidad Sorbonne Paris 13, este capítulo se propone analizar y desarrollar las implicancias de los juegos de mesa en relación al concepto de emociones lúdicas desarrollado por Elias. En el primer apartado de este trabajo, nos detendremos a desarrollar las implicancias del concepto de emociones lúdicas propuesto por los sociólogos Norbert Elias y Eric Dunning. Particularmente, analizamos algunas de las tensiones conceptuales que se presentan con parte de los postulados psicoanalíticos que

1 Los desarrollos que se presentan a continuación forman parte de un proyecto doctoral, en su fase inicial, titulado "*Prácticas lúdicas, emociones y educación del cuerpo: Insumos teóricos y prácticos para reflexionar sobre sus vínculos*", el cual ha sido aceptado para su desarrollo en el programa doctoral de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

también constituyen la estructura teórica de este trabajo. En esta misma línea, analizamos la idea de que en los sujetos opera conscientemente una búsqueda de la emoción lúdica. Específicamente, buscamos articular este último postulado con el concepto de "*ludus*", propuesto por el sociólogo Roger Caillois, y con la noción de principio de placer, de Sigmund Freud. Asimismo, dejamos planteado un conjunto de consideraciones que, desde la teoría psicoanalítica, se establecen para delimitar la distinción entre realidad y juego. Esta valoración será fundamental para analizar la distinción entre emociones y emociones lúdicas.

En un segundo momento, y tomando como referencia el trabajo de Lhôte (1994), realizamos una breve periodización sobre el surgimiento de los juegos de mesa, buscando dar cuenta de cómo estos artefactos culturales proporcionaron, a lo largo de la historia, un marco social que posibilitó la emergencia de la tensión y la expresión de la emoción lúdica. Específicamente, nos detenemos a analizar el vínculo entre los juegos de mesa, la expresión emocional y la formación social de clase, tomando en consideración algunos de los postulados teóricos propuestos por Pierre Bourdieu.

Por último, considerando el concepto de "vidas excitadas", elaborado por Sonsoles Hernández (2022), procuramos dar cuenta cómo, en el contexto de las sociedades industriales, los juegos de mesa se configuraron como artefactos para la emoción producidos en el marco de la cultura de masas. En este punto, a modo de cierre, analizamos brevemente algunas de las implicancias que se desprenden de este proceso para reflexionar sobre la relación entre los juegos de mesa y las emociones a lo largo del siglo XX y en la actualidad.

2. Las emociones lúdicas: aproximaciones teóricas

Una de las principales hipótesis que estructura las indagaciones que compartimos en este apartado se basa en los trabajos iniciales desarrollados por Elias en 1979, y luego en colaboración con Dunning, en la década de 1990. Según estos autores, las prácticas de ocio, especialmente aquellas vinculadas al juego, pueden propiciar un tipo de emoción particular en los seres humanos, a la que ellos denominan "emoción lúdica":

> Es una excitación que buscamos voluntariamente (...) Y a diferencia de la otra ésta es siempre agradable (...) Representa la contrapartida

> más o menos institucionalizada de las fuertes y constantes restricciones emocionales requeridas por todas las actividades no recreativas de la gente en las sociedades más diferenciadas y desarrolladas (Elias y Dunning, 1995: 93-95).

Esta última idea también ha sido explorada, particularmente desde el campo del juego y las prácticas lúdicas, por Pavía (2010). En línea con los sociólogos, este autor postula que la búsqueda de un "estado afectivo breve e intenso (que en el caso del juego suele estar relacionado con la alegría, pero también, por qué no, con la tristeza y el miedo) representa un componente importante del interés de ser parte de una experiencia lúdica" (Pavía, 2010: 81).

En torno a este punto, también se destaca lo mencionado por Villa et al. (2020) en cuanto a la idea de que los juegos satisfacen las demandas de "entretenimiento y emociones". O lo señalado por Clavel-Lévêque sobre pensar la experiencia lúdica como un modelo reducido que "permite prescindir de la experiencia vivida, hace vivir por procurar emociones y pulsiones que la vida cotidiana reprime" (Citado en Brougère, 2020: 55).

Dentro de la caracterización de las emociones lúdicas, Elias y Dunning (1995) sostienen que en la configuración del sujeto opera un deseo que lo impulsa a buscar actividades donde, contrariamente a lo que comúnmente se entiende, surja y se genere tensión. Los autores citados, se oponen a las miradas que sostienen que las personas buscan liberarse de tensiones a través de las prácticas de ocio. Por el contrario, afirman que lo que se persigue es una tensión. Pero no de cualquier tipo, sino una tensión placentera. Este es un elemento constitutivo de las actividades "miméticas": "la característica común no es la liberación de la tensión, sino la búsqueda de una tensión-emoción agradable, como el componente básico del placer recreativo" (Elias y Dunning, 1995: 113).

La idea según la cual los individuos procuran una tensión placentera como componente fundamental de las actividades de ocio puede ser analizada en relación a ciertas críticas planteadas por Elias (2010) sobre algunos de los postulados psicoanalíticos concernientes a la búsqueda del placer en los seres humanos. No obstante, al mismo tiempo, esta noción mantiene continuidades con dichos postulados, lo que permite considerarlos como conceptos compatibles dentro de una estructura teórica que tiene como ob-

jetivo explicar la búsqueda de la emoción lúdica en los individuos como un efecto de su vinculación con el lenguaje.

En *Más allá del principio del placer*, publicado en 1920, Freud (1992b) explica que uno de los elementos básicos para entender por qué los sujetos juegan se refiere a la búsqueda de placer. Es decir, se juega porque hay algo en esa práctica que proporciona placer a quien la realiza. Siguiendo lo planteado por el autor (Freud, 1992b), se puede establecer que la búsqueda de placer es uno de los principios que orienta la vida anímica en los sujetos y que es propiciada, entre otras cosas, por el ahorro del gasto psíquico de inhibición o sofocación (Freud, 2017). El placer viene dado por la liberación de tensión psíquica generada al operar por fuera de la razón crítica. Las prácticas de juego, en tanto estructuras no sujetas al orden de la vida corriente (Huizinga, 1954), le posibilitan al sujeto la descarga de la tensión mediante la exteriorización de lo reprimido.

Aquí es donde parece radicar la diferencia introducida por Elias y Dunning (1995), ya que lo que se busca no es la liberación sino el incremento de la tensión. Aun así, ambas perspectivas coinciden en que hay una búsqueda intencional por parte del sujeto en incrementar la tensión como una posibilidad de acceso al placer, ya sea por la vivencia de la tensión en sí misma, por la descarga que posibilitan las actividades lúdicas, o por la articulación de ambas.

Si bien en los planteos freudianos algo específico en la obtención del placer proviene del efecto de descarga tras la resolución de elementos de tensión, también se establece a partir de estas consideraciones que en el sujeto opera una búsqueda intencional por aumentar la dificultad del obstáculo como mecanismo para la obtención de un placer mayor, lo que, siguiendo a Caillois (1986), podemos relacionar como el principio del "*ludus*".

El autor identifica dos principios que guían las prácticas de juego: el paso del jugar caótico, con pocas reglas (propio de la "paidía"), hacia la búsqueda intencional de incrementar la tensión mediante la incorporación de arbitrariedades generadas por las reglas. A este último principio lo denomina "Ludus". Los sujetos en las prácticas de juego se someten libre y desinteresadamente al enfrentamiento con obstáculos, cada vez más complejos, pero que se adaptan a las posibilidades de las jugadoras y jugadores (Caillois, 1986). A partir de Freud (2017), podemos identificar que este hecho se relaciona

con una búsqueda que opera en el sujeto por incrementar el gasto psíquico como medio para obtener una mayor liberación de placer al momento de la resolución del elemento de tensión.

En consonancia con las consideraciones de Elias y Dunning (1995), podemos establecer que la búsqueda por el incremento de la tensión es una de las características estructurales que impulsa a los sujetos a vincularse con las prácticas de juego. Dentro de las prácticas lúdicas se repite una lógica de gradual aumento de la tensión-emoción que, luego de un punto álgido, posibilita la resolución de la misma. La construcción de formas que permiten transitar estados particulares de tensión remite a la vinculación de los sujetos con el lenguaje y la cultura, de allí su carácter históricamente situado. Asimismo, las aludidas formas incluyen desde las prácticas espontáneas desarrolladas por los infantes en sus juegos hasta otras más sofisticadas construidas específicamente por diseñadoras/es para excitar a los sujetos, por medio de diferentes estímulos, y posibilitarles el acceso a la emergencia de la tensión-emoción.

Los juegos de mesa pueden ser analizados desde este punto de vista. Son formas particulares, "artefactos culturales" (Isava, 2009) que, por medio de diferentes estímulos, dentro de los que se destacan sus reglas, ofrecen a los sujetos la posibilidad de acceder a determinados estados de tensión. Un elemento significativo que se desprende de la perspectiva sociológica de los autores remite al hecho de que muchas veces, para acceder a estas formas sofisticadas que posibilitan la excitación, se requiere de recursos económicos (Elias y Dunning, 1995). Además, en la línea con lo planteado por Bourdieu (2010), los procesos vinculados a la formación del gusto social tienen un rol determinante en cuanto a la elección de las prácticas por parte de los sujetos.

Las prácticas lúdicas, dentro de las que se destacan los juegos de mesa, ofrecen la posibilidad de vincularse con un escenario ficticio. Tal escenario, habilita a los sujetos a "sentir una excitación que imita de algún modo la producida por situaciones de la vida real, aunque sin los peligros y riesgos que ésta conlleva" (Elias y Dunning, 1995: 52). Este es un elemento clave para delimitar el concepto de emociones lúdicas, ya que en el marco de las prácticas "miméticas" los sujetos experimentan afectos que se relacionan con los de la vida corriente, aunque con la conciencia de que se trata de "es-

cenas ficticias". Desde la perspectiva apuntada, el concepto de "mimético", clave para pensar el vínculo con la emergencia de las emociones refiere a:

> ...los afectos suscitados por toda la cadena de acontecimientos característicos de la esfera de ese nombre los que, de una manera lúdica y placentera, se parecen a los afectos experimentados en situaciones críticas, aún cuando los acontecimientos miméticos no se parezcan en absoluto a los sucesos "reales" (Elias y Dunning, 1995: 104).

En relación a este punto, resulta pertinente recordar que para Freud (1908) el juego, que puede considerarse como el primer "logro cultural" en los seres humanos, permite al niño establecer una distinción entre la realidad afectiva y el afecto en el juego. En tal sentido, afirma: "el poeta hace lo mismo que el niño que juega: crea un mundo de fantasía al que toma muy en serio, es decir, lo llena de una gran cantidad de afecto, al tiempo que lo separa firmemente de la realidad afectiva" (Freud, 1992a: 128).

Siguiendo la línea establecida por Freud, Villa y colegas mencionan que el afecto es lo que nos permite mantenernos alejados del deseo inmediato en el juego y así poder "prolongar la tensión que genera el 'problema' del mismo" (Villa et al., 2020: 126). En este marco, de acuerdo con los postulados freudianos, se infiere que las emociones pueden considerarse como la expresión o manifestación externa de los afectos. Se las categoriza como una respuesta psicofisiológica ante un estímulo específico y están determinadas por las implicaciones afectivas que experimenta el sujeto.

Tal como lo ha analizado en profundidad Winnicott (2003), la distancia entre realidad y juego es un elemento fundamental que establecen los humanos cuando juegan. Varios autores identifican que, en ese distanciamiento de la realidad, en la diferenciación del juego del no juego, es donde reside la potencia de esta práctica. Esta seguridad, fuera de las consecuencias de la vida corriente, este carácter frívolo (Ariès, 1982) y flexible del juego (Brougère, 2020), es una de las características que le posibilitan al sujeto experimentar, ensayar conductas y procurar emociones que en la vida corriente no experimentaría. De allí que el juego se configure como un elemento significativo para pensar su vínculo con la educación.

3. Los juegos de mesa y su vínculo con la tensión-emoción

A partir del trabajo de Lhôte (1994), es posible afirmar que la historia de los juegos de mesa se remonta a la antigüedad. Las principales referencias de esta época se encuentran en Egipto, 3500 a.C., con el juego denominado Senet. También se registraron antecedentes en la Mesopotamia, 2600 a.C., con el "Juego Real de Ur". En esta época, además, destacan el juego de Mehen, originario de Egipto, y los Máncalas, provenientes sobre todo de África. El Ajedrez tiene su origen en India en el siglo VI d.C., y el primer torneo vinculado a este juego data del 740 d.C. (Lhôte, 1994).

Las cartas para jugar aparecen en Europa alrededor de 1380, y el mazo más antiguo conservado de esta época proviene de Alemania, y data de 1430-1440. Siguiendo la cronología propuesta por Lhôte (1994), en cuanto a la aparición de los principales juegos de mesa, se destaca la emergencia del juego de la Hoca en 1500, en España, y 80 años más tarde, en Florencia, Italia, el juego del Oie. Los primeros juegos de puzles aparecen en Inglaterra alrededor de 1760. Las primeras ruletas surgen en Europa en 1770. En los siglos XVII y XVIII se populariza, también en Europa, el Backgammon. En 1890 nace el Bridge en Inglaterra como una evolución del Whist. En 1929, se crea el Monopoly en Estados Unidos, considerado como uno de los primeros juegos de edición o temáticos (Brougère, 2021). También en Estados Unidos, en 1949, comienza a comercializarse el Scrabble. A partir de la década de 1950 empiezan a surgir los juegos radiofónicos y televisados. En 1973, en Estados Unidos, nace el primer juego de rol denominado "Danger Dragons", y en 1979 se crea el cubo Rubik.

En paralelo a la cronología propuesta por Lhôte (1994), dentro del archivo de juegos de sociedad de la Universidad Sorbonne,[2] encontramos la

2 Durante los meses de febrero a julio de 2023, llevamos a cabo una estancia de investigación en el Instituto "Experiencia, Recursos Culturales, Educación" (Experice) de la Universidad Sorbonne Paris Nord (anteriormente París 13), ubicado en París, Francia. En el marco de dicha estancia, trabajamos con el archivo de juegos de mesa de la biblioteca universitaria Edgar Morin (Fonds patrimonial du jeu de société- Bibliothéque universitaire Edgar Morin). Se trata de uno de los archivos más grandes del mundo en cuanto a juegos de mesa, con una colección patrimonial de más de 12,000 juegos. Con la asistencia del bibliotecario Olivier Merly, se desarrollaron tareas de investigación que condujeron a la producción de algunos de los datos presentados en este trabajo. En este punto, queremos expresar un gran agradecimiento a Olivier Merly por su colaboración en la tarea investigativa dentro del archivo, así como un sincero agradecimiento al Dr. Gilles Brougère, quien hizo posible dicha estancia de investigación. Para la realización de la misma, contamos con el apoyo económico de la Comisión Sectorial de Investigación Científica, la Comisión Sectorial de Enseñanza y el Instituto Superior de Educación Física. Las tres entidades forman parte de la Uni-

referencia a la producción de unos 1300 juegos de sociedad entre 1845-1950, unos 4000 entre 1950-1990 y unos 6000 entre 1990-2020. Dentro de este acervo, la gran mayoría de las versiones de los juegos proviene de Francia, seguido por Estados Unidos y Alemania. Tomando en cuenta estos números, es posible identificar que a partir de la década de 1990 se produce un incremento de la producción de juegos. Esta acentuación también es posible de cotejarla con lo trabajado por Berry (2021) en relación al contexto francés. El autor menciona que desde la década de 1990 hasta la actualidad la oferta de juegos de sociedad no ha dejado de crecer, pasando de unos 200 nuevos títulos editados en el mercado francés, en 1996, a unos 600 en 2017.

A lo largo de la historia, los juegos de sociedad han posibilitado el acceso a formas particulares a partir de la cuales experimentar "tensión lúdica". Asimismo, han sido reductos mediante los cuales los sujetos han podido exteriorizar emociones. Un ejemplo de esto lo encontramos relatado en 1778, en el marco de la comedia titulada "*Le whist et le loto*":

> Viva el loto, es el juego de moda, es el de la alta sociedad. ¡Qué placer! ¡Qué ruido! ¡Qué alboroto! Sale el número y escuchas: ¡soy yo, soy yo! Cada uno busca, se pelean, discuten; es un movimiento perpetuo. ¡El hermoso juego! Ver una multitud de manos extendidas que parecen estar pidiendo caridad, nuestros famosos calculadores corriendo durante una hora tras el número que, la mayoría de las veces, está delante de sus ojos. Qué ingenio, qué genialidad. (Lhôte, 1994: 134; la traducción es nuestra).

La narrativa describe, y nos permite observar, una escena en la que los cuerpos se mueven y se expresan a partir de las posibilidades que ofrece uno de los juegos de mesa más populares de la época, como fue el loto. La manifestación corporal se representa a través del sonido de las voces que murmuran, blasfeman, emiten sonidos onomatopéyicos, discuten, reclaman y gritan. Los cuerpos aparecen agitados, tensos, enojados e impacientes por escuchar el número deseado, con los brazos en el aire o corriendo en busca de alguna certeza que les permita acceder a la alegría de haber resuelto el desafío del juego antes que los demás. La acción del juego brinda la oportunidad de abordar una incógnita sin resolver, alimenta el deseo de descubrir lo desconocido y la búsqueda de una estabilidad en un mundo que al menos perdure hasta el comienzo de una nueva partida. El placer por y en el juego

versidad de la República de Uruguay.

se manifiesta y tiene la capacidad de ser expresado debido a un marco social y cultural que lo permite.

Además, la escena pone de manifiesto un elemento social importante para comprender la relación con los juegos de mesa: su vínculo con las clases sociales. Lhôte (1994) menciona que, hasta la Revolución Industrial, cuando los juegos de mesa pasaron de ser artesanales a ser producidos en masa, el uso de estos artefactos culturales estaba en manos de la aristocracia y luego de la burguesía. Aunque no fue exclusivo de estos sectores, debido a los costos, las oportunidades de acceso y los lugares disponibles para jugar, las principales referencias sobre su uso están relacionadas con lo que en la comedia se llama "alta sociedad". Desde el antiguo Egipto hasta la modernidad, los juegos de mesa estuvieron principalmente vinculados a las prácticas de la realeza, la aristocracia y luego la burguesía. Estos sectores contaron con los recursos, el tiempo y los medios como para abrirse a la experimentación que brindaban diversas prácticas culturales como, por ejemplo, los juegos de mesa. En el siglo XIX, el famoso escritor francés Barbey D´Aurevilly (1808-1889) hacía alusión a esta idea al comparar la sed de aventuras de los piratas con la de los jugadores de la aristocracia inglesa:

> No es necesario examinar si había encontrado en su organismo o en las tendencias de la sociedad que veía ese anhelo de lo desconocido y esa sed de aventura que hacen a los jugadores y los piratas, pero lo que es cierto es que la sociedad inglesa es aún más ávida de emociones que de guineas y uno solo domina una sociedad al adoptar sus pasiones (Lhôte, 1994: 313; la traducción es nuestra).

El acceso al placer y la experimentación de emociones a través de una forma cultural particular como los juegos de mesa, fueron posibilidades disponibles para ciertos sectores de la sociedad, quienes los aprovecharon como parte de sus actividades recreativas. Los juegos de mesa fueron un componente dentro de la educación de príncipes y princesas, así como de las actividades que les permitieron a estos grupos distinguirse socialmente (Bourdieu, 2010). Según Lhôte (1994), los juegos de mesa se desarrollaron en salas y salones de los centros urbanos, donde formaron parte de las prácticas de sociabilidad y entretenimiento de la "alta sociedad", ofreciendo acceso a los placeres relacionados con la emoción lúdica, como se describe en la comedia.

Las salas y salones de la "alta sociedad", así como los cafés, las tabernas, las tiendas de campaña y/o los espacios clandestinos de juego, dieron lugar al bullicio exclamatorio del placer provocado por las posibilidades excitatorias de los juegos de mesa. Es posible inferir que estos artefactos culturales posibilitaron un tiempo y un espacio específico en los centros urbanos, a través de los cuales las personas compartieron experiencias de placer lúdico de manera colectiva. Junto con las salas de teatro, los torneos competitivos, y antes de la llegada de los cines y los grandes estadios, entre otros eventos, los juegos de mesa proporcionaron un marco para la vivencia compartida de la diversión, donde la expresión emocional junto a otras personas era posible.

Sin embargo, siguiendo las reflexiones de Elias y Dunning (1995), es importante destacar que las formas de expresión emocional a través de la gestualidad corporal estuvieron y siguen estando moldeadas por el proceso civilizatorio y las condiciones materiales en las que se desenvuelven los sujetos. En esta línea, Le Breton (2012) sostiene que las emociones están profundamente arraigadas en el repertorio cultural en el que las personas están inmersas y no tienen un "equivalente lingüístico fuera de su propio contexto social y cultural" (Le Breton, 2012: 72). Con respecto a este último punto, el autor agrega: "Su economía sutil de expresiones faciales, gestos, posturas y secuencias de eventos es inconcebible sin un proceso de aprendizaje y sin la formación de la sensibilidad que surge de las interacciones con los demás dentro de una cultura y un contexto específicos" (Le Breton, 2012: 70).

En esta línea, se puede afirmar que las emociones están estrechamente vinculadas a los sentimientos, formando parte del "continente" de los afectos y compartiendo una misma "cultura sensible". Partimos del supuesto de que no existen emociones transculturales, universales y atemporales, cuya aparición se deba a elementos biológicos que actúen de la misma manera en todos los seres hablantes. En cambio, la especificidad de su origen y significado debe buscarse en las particularidades de cada cultura. Como menciona Le Breton (2005), aunque la aparición de las emociones está relacionada con la interpretación que un individuo hace de un "acontecimiento que lo afecta moralmente" (p. 10) en un contexto específico, no se pueden considerar como meras manifestaciones individuales. Su impacto en un sujeto involucra todo un proceso de aprendizaje social que trasciende su individualidad y la mera voluntad de su conciencia, definiendo no solo lo que

debe sentir, sino también cómo expresarlo. La resonancia emocional puede referirse a un "acontecimiento pasado, presente o futuro, real o imaginario, en la relación del individuo con el mundo" (Le Breton, 2005: 6), y su posibilidad de enunciación está intrínsecamente ligada a la pertenencia al repertorio cultural del grupo.

Las emociones funcionan como mecanismos de identificación con una colectividad específica, permitiendo que las personas se reconozcan mutuamente y se comuniquen en relación con eventos particulares que afectan a los miembros de un grupo en un momento dado. Siguiendo la línea de argumentación de Saussure (1955) sobre la arbitrariedad del signo, podemos establecer que la gestualidad y la mímica son formas de arbitrariedad que solo adquieren un significado coherente dentro de una cadena de significados específica, dotándolas de un valor particular y facilitando la comprensión dentro de una cultura particular. Por lo tanto, es relevante distinguir estas perspectivas, como la de Saussure sobre la arbitrariedad del signo, o también lo propuesto por Lacan (2008) en cuanto a la primacía del significante en la configuración del sujeto, de aquellas que sostienen la universalidad y naturalidad de los gestos y la mímica. Destacamos, a través de los juegos de mesa, las diversas particularidades socioculturales que emergen.

Un ejemplo interesante relacionado con los procesos de educación del cuerpo se deriva de la promulgación, en el siglo XIX en Francia, de las reglas de "Bienséance", donde se establecían las pautas concretas de comportamiento que debían seguir los sectores cortesanos. Además, en el marco de las academias vinculadas a los juegos de la época, se editó un conjunto de libros (Lhôte, 1994) en el que se estipulaban de forma específica las normas de convivencia que debían seguirse en relación con los juegos de mesa. En las consideraciones generales, se establecieron normas y convenciones –como manifestar alegría mientras se juega o evitar jugar de mal humor, entre otras– que delineaban las pautas que las personas debían seguir para ajustarse a los ideales cortesanos promovidos por los círculos aristocráticos de la época. En esta línea, siguiendo lo mencionado por Lhôte (1994), también se observa que en los salones aristocráticos predominaban las exteriorizaciones discretas y la contención emocional, a diferencia de lo que ocurría, por ejemplo, en los juegos de mesa practicados, sobre todo por hombres, en las tabernas.

En cuanto a este último aspecto, cabe resaltar otro elemento de interés relacionado con las características y dinámicas particulares de los juegos de mesa y su relación con la sociedad. Mientras que juegos como la Hoca, el Ajedrez o el Bridge, por ejemplo, demandaban calma, tiempo, un conocimiento específico de las reglas y ciertas condiciones materiales, como una mesa, otros juegos, como la lotería, ofrecían mayores facilidades en su desarrollo. En este sentido, se observa que este último tipo de juegos de mesa predominó en los espacios habitados por hombres de los sectores populares, especialmente las tabernas, mientras que los otros juegos formaban parte, en mayor medida, de las prácticas de distinción llevadas a cabo en las salas y salones promovidos por la "alta sociedad".

Siguiendo una línea de análisis similar a la explorada por Bourdieu (1993) en cuanto a la relación entre deportes y clases sociales, es factible reflexionar sobre la estrecha conexión entre los sujetos y los juegos de mesa y su influencia en la formación de la sensibilidad de clase. Tanto en la elección de los juegos como en la manera en que se desenvuelven en ellos y expresan la tensión que experimentan, se pueden identificar vínculos con las condiciones materiales de la época y la estructura social. Estos elementos actúan como condiciones fundamentales que permiten las prácticas enunciativas de los sujetos dentro del contexto de su sensibilidad de clase.

4. Artefactos para la emoción en la cultura de masas

Desde el comienzo del siglo XX, los juegos de mesa se produjeron de manera exponencial. Las lógicas asociadas a los procesos de la Revolución Industrial hicieron que la producción de esta clase de juegos se incorporara a la producción de objetos culturales de masas. Como se puede observar en el archivo de juegos de sociedad de la Universidad Sorbonne, desde 1845 hasta 2020, se crearon más de 12,000 juegos de mesa con diversas narrativas y estructuras.

A principios del siglo XX, uno de los principales entornos para el desarrollo de juegos de mesa fueron los casinos y lugares relacionados con las apuestas. Lhôte (1994) menciona que alrededor de 1815, en Estados Unidos, surgieron con gran intensidad los casinos flotantes, es decir, grandes barcos a vapor que se desplazaban por los ríos y ofrecían la posibilidad de

participar en apuestas a través de juegos de mesa. El autor señala que en 1845 existían aproximadamente 560 barcos-casino, y para 1860 esa cifra había aumentado a más de 700. Además, se estima que había alrededor de dos millones de jugadores regulares en estos barcos en Estados Unidos, y que la industria vinculada a las apuestas en los juegos de mesa era una de las principales, superando, en movilización de capitales, a muchas de las principales industrias de vanguardia en los Estados Unidos.

Siguiendo a Hernández (2022), es posible afirmar que, dentro del nacimiento de la cultura de masas, marcada por la producción masiva de objetos para el consumo habitual de un gran número de personas, a mediados del siglo XIX, se dio la emergencia de un conjunto de artefactos que procuraba incentivar la excitabilidad de los sujetos en su tiempo de ocio. El advenimiento de la era industrial propició, entre otras cosas, la creación de una cultura material enfocada específicamente en la estimulación sensorial. En este sentido, siguiendo lo mencionado por la autora, es importante destacar que las obras de arte dejaron de ser exclusivamente los objetos que mediaban la estimulación sensorial de las personas, especialmente en lo que se refiere a la llamada "alta cultura", dando paso a una proliferación de dispositivos que enfatizaron las posibilidades excitantes que ofrecían a los individuos.

Las sociedades modernas, caracterizadas por la aceleración de los ritmos de vida, la creación de tiempo liberado del trabajo, el surgimiento de un ocio de masas y una nueva moral relacionada con lo "divertido" (Corbin, 2020), entre otros factores coyunturales, propiciaron la creación y expansión de un mercado orientado hacia el entretenimiento, cuyo objetivo era estimular los sentidos de la población y que influyó en la formación de su sensibilidad. Se trata de una época en la que las actividades de tiempo libre y la relación con el ocio se convirtieron en temas de debate político y moral. En este contexto, de manera general, se pueden identificar discusiones entre los partidarios de un ocio moral y aquellos que lo conciben en términos de diversión en sí misma.

Las exposiciones universales, las atracciones de las ferias y el surgimiento del deporte como espectáculo se convirtieron en elementos clave de las nuevas prácticas de ocio promovidas desde los grandes centros industriales como Inglaterra y los Estados Unidos. Siguiendo la propuesta de Hernández (2022), podemos observar que las experiencias sensoriales se integraron en las dinámicas relacionadas con la comercialización, dando lugar a una serie

de dispositivos diseñados para explotar un mercado centrado en la estimulación de los sentidos.

Los hogares burgueses fueron los que más se beneficiaron de esta nueva industria, donde se experimentaba principalmente con estímulos auditivos y visuales. La introducción de estos dispositivos en el seno de la vida privada marcó un cambio significativo en la concepción de la decoración interior. Ya no se buscaba únicamente que el diseño de interiores fuera práctico, sino que se incorporaron criterios adicionales, como la inclusión de artefactos que brindaran acceso al placer relacionado con el entretenimiento y la experimentación sensorial, que abarcaba lo táctil, lo auditivo, lo visual y lo olfativo, entre otros aspectos. Los hogares se convirtieron en lugares privilegiados para la experimentación emocional de las personas a través de la manipulación de objetos diseñados específicamente para ofrecer una experiencia sensorial. Estas nuevas prácticas de exploración se llevaron a cabo "gracias a una nueva concepción lúdica del espacio interior del hogar" (Hernández, 2022: 184).

Siguiendo la línea de investigación desarrollada por Hernández (2022), es posible plantear como hipótesis que los juegos de mesa también se introdujeron en los hogares como objetos culturales que permitieron a las familias acceder a experiencias emocionales relacionadas con el entretenimiento. La producción y comercialización masiva de juegos de mesa llevó a que estos objetos ingresaran en un gran número de hogares, ofreciendo una variedad de estímulos novedosos a las familias. La posibilidad de experimentar con estos juegos ya no se limitaba a los grandes salones, tabernas y cafés, sino que, debido a su producción en masa, estas prácticas también comenzaron a desarrollarse en el ámbito privado. En este contexto, es plausible argumentar que los juegos de mesa se incluyeron en las estrategias de mercado destinadas a proporcionar una mayor estimulación a la sociedad de masas moderna, que demandaba de manera creciente formas nuevas, mejores y más intensas de estimular sus sentidos.

Las transformaciones tecnológicas han dado lugar a nuevas formas de estimulación que han generado cambios significativos en la segunda mitad del siglo XX y el comienzo del XXI. En la década de 1970, surgieron los primeros videojuegos, los cuales han tenido un impacto considerable en las prácticas lúdicas de personas de todas las edades. No obstante, tomando

como referencia el ejemplo francés analizado por Berry (2021), es relevante explorar esta temática y notar que, más allá de las transformaciones tecnológicas y el auge de los videojuegos, los juegos de mesa continúan experimentando un importante crecimiento y son cada vez más populares, tanto en los hogares como en nuevos espacios dedicados exclusivamente a esta actividad.

Además, ha surgido toda una cultura en torno a los juegos de mesa, con clubes y medios especializados en la materia, lo que ha llevado a que los mismos, lejos de convertirse en artefactos culturales obsoletos, sigan estando firmemente arraigados en las dinámicas sociales contemporáneas. Esto nos lleva a reflexionar sobre las características de los principales juegos de mesa en la actualidad, como Catan, Ticket to Ride, Pandemic, Codenames, Azul, Wingspan, Gloomhaven, Scythe, Carcassonne, Splendor, Loups-Garous, entre otros. Particularmente, interesa indagar qué tipo de estímulos ofrecen, cómo se construyen a partir de elementos de tensión, qué modos de expresión emocional se desarrollan en relación a ellos, cuáles son sus narrativas, cómo se relacionan con las dinámicas de la cultura de masas y cómo satisfacen los deseos de estimulación de los individuos en las sociedades contemporáneas. También es importante explorar los posibles vínculos con la sensibilidad de clase, entre otras cuestiones que la línea de trabajo inaugurada con este capítulo espera seguir profundizando en el futuro.

5. Consideraciones finales

Con este trabajo exploratorio, hemos iniciado un proceso de análisis sobre las conexiones entre las prácticas lúdicas y las emociones. En particular, nos ha parecido relevante no solo esbozar algunas de las consideraciones teóricas fundamentales en las que se basa esta investigación, sino también llevar a cabo un análisis preliminar utilizando un artefacto cultural que ha desempeñado un papel significativo a lo largo de la historia de la humanidad: los juegos de mesa.

Como hemos destacado en nuestro breve recorrido, los juegos de mesa han sido una parte integral de las actividades lúdicas de las personas a lo largo de la historia. Estos registros nos permiten entender las maneras en que en las distintas épocas se han abordado y gestionado las tensiones y males-

tares que surgen al participar en diversos contextos culturales. También nos proporcionan pistas sobre cómo las sociedades, en sus distintas etapas, han creado artefactos destinados a proporcionar placer. Estos artefactos cuentan la historia de la búsqueda del placer en los seres humanos y cómo estas emociones, que implican toda una educación corporal, encuentran formas de expresión.

Con el recorrido histórico efectuado, hemos buscado dar sustento a uno de los principales supuestos teóricos que orientan nuestro trabajo. La búsqueda de la tensión placentera en el humano, el gusto por enfrentarse a nuevos y diversos desafíos, por incrementar las dificultades en cuanto a la construcción de los obstáculos, opera como un elemento estructural en la configuración del sujeto, marcado, de una vez y para siempre, por la deriva del significante (Lacan, 2008). La incertidumbre que ofrecen los juegos, su motor principal y estructural, convoca al deseo de resolución de la incógnita, moviliza al sujeto incompleto, siempre en falta, y lo convida a adentrarse en un terreno cambiante, pero con un paisaje conocido. El juego también da estabilidad; ofrece un cierto rasgo identitario que le permite al sujeto desenvolverse con la tranquilidad y seguridad que le ofrece lo consabido.

En este punto, es relevante destacar que, si bien el surgimiento de las sociedades disciplinarias modernas, altamente rutinarias, ha dado lugar a estrategias para canalizar la experimentación de la tensión y sus respuestas emocionales, la búsqueda consciente de enfrentarse a obstáculos lúdicos, que proporcionen a los sujetos tanto la posibilidad de excitación como la liberación expresiva, mantiene un vínculo estructural con la entrada del ser humano en el ámbito del lenguaje. El deseo en el hablante opera en la medida en que el cuerpo ha sido marcado por el significante (Lacan, 2008). En este contexto, es importante subrayar que la búsqueda de la tensión lúdica en las personas no se limita únicamente a los procesos relacionados con el surgimiento de las sociedades capitalistas, sino que está arraigada en la propia configuración del sujeto. En todo caso, las lógicas vinculadas con la emergencia de la cultura de masas y la comercialización de las experiencias sensoriales han operado en torno a esta dimensión de la humanidad, buscando aprovecharla mediante la creación de estrategias para que el deseo de excitación de los cuerpos se canalice hacia el consumo de ciertas mer-

cancías. De manera que, en este recorrido, hemos procurado mostrar cómo los juegos de mesa y su producción a gran escala se han incorporado a las estrategias de mercado destinadas a fomentar el consumo de experiencias específicas.

Dentro de este contexto, relacionado con las estrategias de mercantilización orientadas a estimular el deseo de acceder a ciertas experiencias emocionales, surgen preguntas que pretendemos explorar en futuros trabajos. Nos preguntamos, por ejemplo, cómo los objetos son capaces de excitar a los cuerpos; cuáles son sus mecanismos y recursos para la estimulación; y cuáles son las vías a través de las cuales ejercen su influencia. Además, en relación con el recorrido histórico, nos planteamos si ha habido cambios en las características de los objetos que permiten una mayor excitación y cuáles son los canales utilizados para transmitir estos estímulos.

Asimismo, hemos pretendido establecer algunas líneas que nos permitan analizar las prácticas, los espacios y las formas a través de los cuales ha tenido lugar la expresión emocional relacionada con lo lúdico. En este contexto, hemos trabajado con ejemplos que ilustran cómo los juegos de mesa han sido vehículos particulares a lo largo de la historia que han facilitado la experimentación de la tensión y su expresión. En este marco, buscamos destacar algunas de las dimensiones que han influido en la educación del cuerpo y cómo a partir de estas dimensiones se pueden analizar las condiciones que han propiciado la aparición de ciertas formas y modos de expresión en relación con los juegos de mesa.

La evolución de los juegos, las formas en que se construyen sus obstáculos, la ampliación de las dificultades, la modalidad de estímulos propuestos y el tipo de narrativa en la que se basan pueden ser elementos importantes para analizar la relación entre los juegos de mesa y las emociones.

En este punto, y para concluir, nos interesa destacar el valor patrimonial del Archivo de Juegos de Mesa de la Universidad Sorbonne. Este archivo representa un valioso patrimonio desde el cual analizar las condiciones sociohistóricas que han permitido el surgimiento de una amplia variedad de juegos de mesa, así como las relaciones de significado que se pueden identificar a partir de ellos. En la actualidad, sabemos que existen al menos más de 50 categorías posibles para agrupar todos los juegos del archivo, cuyas

temáticas incluyen elementos relacionados con la educación, la naturaleza, los deportes, la sexualidad, la astronomía, la guerra, entre otros. Sin duda, se trata de un importante patrimonio desde el cual se puede seguir ampliando y profundizando en nuevas investigaciones.

Bibliografía

ARIES, Philippe (1982) "Du sérieux au frivole", en: Jean-Claude Margolin et Philippe Ariès (Dir.), *Les Jeux à la Renaissance*, Paris: Vrin, pp. 7-15.

BERRY, Vincent (2021) "Que sait-on des jeux de société `modernes´". *Sciences du jeu,* Nº14, pp. 1-14. https://doi.org/10.4000/sdj.2796

BOURDIEU, Pierre (1993) *Deporte y Clase Social. Materiales de Sociología del Deporte*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.

_____ (2010) *El sentido Social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica.

BROUGÈRE, Gilles (2020) *Juego y Educación*. Buenos Aires: Prometeo.

_____ (2021) "Des jeux et des sociétés". *Sciences du jeu,* Nº14, pp. 1-17. https://doi.org/10.4000/sdj.2933

CAILLOIS, Roger (1986) *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*. México: Fondo de Cultura Económica.

CORBIN, Alain (2020) *L`Avènement des loisirs 1850-1960*. Paris: Flammarion.

ELIAS, Norbert (2016) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2010) *Au-delà de freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse.* Paris: éditions la découverte.

ELIAS, Norbert, y DUNNING, Eric (1995) *Deporte y ocio en el proceso de la civilización.* Buenos Aires: Fondo de la cultura económica.

FREUD, Sigmund (1992a [1908]) "El creador literario y el fantaseo". En *Obras completas (Vol. IX, pp. 127-140)*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1992b [1920]) "Más allá del principio del placer". En *Obras completas (Vol. XVIII, pp. 7-63)*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (2017 [1905]) *El chiste y su relación con lo inconsciente. El humor*. Buenos Aires: Amorrortu.

HERNÁNDEZ, Sonsoles (2022) *Vidas excitadas. Sensorialidad y capitalismo en la cultura moderna.* Estibaliz: Sans Solei.

HUIZINGA, Johan (1954) *Homo ludens*. Buenos Aires: Alianza.
ISAVA, Luis Miguel (2009) "Breve introducción a los artefactos culturales". *Revista de Investigaciones Literarias y Culturales,* Vol. 17, Nº34, pp. 439-452. https://biblat.unam.mx/hevila/EstudiosRevistadeinvestigacionesliterariasyculturales/2009/vol17/no34/8.pdf
LACAN, Jacques (2008 [1966]) "La ciencia y la verdad". En: *Escritos 2.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
LE BRETON, David (2012) "Por una antropología de las emociones". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad,* Año 4, Nº10, pp. 69-79. http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/239/236
_____ (2005) *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
LHÔTE, Jean-Marie (1994) *Histoire des jeux de société. Géométries du désir*. Paris: Flammarion.
PAVÍA, Víctor (2010) *Formas del juego y modos de jugar*. Santa Fe: AMSAFE.
SAUSSURE, Ferdinand de (1955) *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
VILLA, María Eugenia; NELLA, Jorge; TALADRIZ, Cecilia y ALDAO, Jorge (2020) *Una teoría del juego en la Educación: Tras su dimensión estética, ética y política*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Estudios / Investigaciones; 72).
WINNICOTT, Donald (2003 [1971]) *Realidad y Juego*. Barcelona: Gedisa.

Teatro y emociones. Un acercamiento teórico desde la sociología de los cuerpos/emociones

Luis Cardozo y Juan Ignacio Pascua Mendoza

1. Introducción

El teatro suele vincularse, en el sentido común, con la dimensión emocional. La actuación normalmente es asociada a la capacidad del actor de evocar emociones y de hacerlas llegar al espectador. Solemos recordar las obras de teatro que vamos a ver según lo que nos hacen sentir: melancolía, tristeza, alegría. También es usual decir que lo que vimos fue "emocionante". Asimismo, para quienes hacen teatro, su tarea convoca un fuerte componente emocional: los trabajadores de este arte ponen "cuerpo y alma" en el proceso creador de un espectáculo o de una obra. Sin embargo, tras emprender la búsqueda de estudios sociológicos que aborden las conexiones entre el teatro y las emociones, los hallazgos obtenidos fueron relativamente escasos.

En este marco, el propósito de este capítulo es realizar un recorrido teórico exploratorio, a partir de los aportes de la sociología de los cuerpos/emociones en sus cruces con la teoría teatral, sobre el vínculo entre el teatro y las emociones desde el punto de vista de los trabajadores del teatro. Interesa abordar este fenómeno desde el rol individual y personal del actor, así como desde la construcción de vínculos colectivos de trabajo y grupalidad que se despliegan en torno a esta disciplina. Comprender estos vínculos nos permitirá reflexionar sobre las sensibilidades que convergen en el quehacer teatral, así como indagar de qué manera esas sensibilidades son el sustento de una forma particular de construir vínculos y relaciones con el entorno social.

Nuestro interés por la temática proviene de nuestra simultánea experiencia como actores y sociólogos. Desde esa doble pertenencia, partimos del supuesto de que el arte en general, y el teatro en particular, constituyen espacios de amalgamiento social y de creación de lazos sociales, en los cuales los sujetos que participan despliegan y realizan concretas inversiones corporales y emocionales que son puestas al servicio de la creación artística colectiva. A partir de esto nace nuestra inquietud por analizar puntos de encuentro entre la teoría sociológica y la teoría teatral para intentar abordar, desde allí, la dimensión socio-emocional del teatro, particularmente desde la actuación.

Leer al teatro desde la sociología requiere considerarlo no solo como una forma de arte, sino también como una práctica social, un arte enraizado, comprometido con la trama viviente de la experiencia colectiva, como una especie de manifestación social (Duvignaud, 1981). La representación teatral pone en movimiento creencias y pasiones que responden a las pulsaciones que animan la vida de los grupos y de las sociedades, a partir de (y provocada por) la presencia corporal de los actores. La práctica social del teatro constituye, entonces, una totalidad viviente que pone en juego a la sociedad y sus instituciones. En este sentido, nos preguntamos: ¿cuáles son las prácticas sociales específicas de la actividad teatral, y de qué manera están atravesadas por las sensibilidades sociales? Esta pregunta por la dimensión sensible del teatro refiere tanto a las formas de sentir(se) por parte de los actores en su quehacer artístico, así como a los estados del sentir que atraviesan (y de los que se nutren) los procesos creativos colectivos. Tomando la noción de "teatrar", planteada por Mauricio Kartún (2005) y Jorge Dubatti (2006) para referirse al estudio epistemológico del teatro, el recorrido que se presenta a continuación busca componer un marco teórico preliminar que posibilite reflexionar sobre las prácticas sociales del teatrar y sus dimensiones socio-sensibles.

2. Emociones y estructuración social

Entendemos la noción de emoción a partir de la definición ofrecida por Hochschild (2008), quien la comprende como "la conciencia de la cooperación corporal con una idea, un pensamiento o una actitud, y la etiqueta adosada a esa conciencia" (p. 111). La emoción no solo atraviesa el cuerpo y es configurada en clave histórica, social y cultural, sino que también re-

fiere a un específico vocabulario emocional vigente en una sociedad en un tiempo-espacio dado. Desde la perspectiva de la autora, la sociología debe comprender a los sujetos desde la imagen del "yo sensible": es decir, con capacidad de sentir, conscientes de las normativas sociales y culturales que configuran sus sentimientos, así como de las etiquetas semánticas que utilizan cotidianamente para expresar lo que sienten. Partir de esta noción permite al analista centrarse en las definiciones que los propios sujetos realizan acerca de sus sentimientos, las palabras que utilizan para nombrar o comprender sus emociones, así como reparar en las situaciones o reglas sociales que provocan, impulsan o, incluso, obligan a invisiblizar ciertos sentimientos en función de los contextos.

La autora comprende, entonces, a las emociones como prácticas que adquieren su significado y carácter total en relación con un tiempo y un lugar del mundo específicos. Desde este marco de entendimiento, las emociones pueden ser indagadas desde tres dimensiones en forma simultánea, a saber: a) *normativa*: refiere a lo socialmente establecido como "apropiado" / "no apropiado" en el marco de un contexto. Esta dimensión se organiza conforme a "reglas del sentimiento" que señalan al sujeto qué debería sentir (y qué no) según las circunstancias; b) *expresiva:* guiada por "reglas de expresión", esta dimensión indica cómo deben expresarse las emociones y cómo deben ser comunicadas a otros en el marco de un contexto específico; c) *política:* concierne a la direccionalidad de las emociones, es decir, señala "la relación entre los sentimientos de una persona y el objeto de esos sentimientos" (Hochschild, 2008: 121).

Desde otro lugar, Scribano (2010, 2009) teoriza sobre las estructuras sociales que provocan y/o limitan las emociones. En esta línea, el cuerpo es comprendido como el lugar de la conflictividad y el orden, atravesado por sensibilidades, prácticas y conflictos que ponen en acto la dominación. Para el autor, en el capitalismo, las relaciones sociales de dominación operan mediante "dispositivos de regulación de las sensaciones" y "mecanismos de soportabilidad social". Ambos, regulan las expectativas y promueven la evitación conflictual; los primeros, "haciendo cuerpo/emoción" las prácticas de elusión conflictual que colaboran para que la vida de los sujetos sea vivida como un permanente "siempre así"; los segundos, naturalizando y normalizando la tensión entre sentidos, percepciones y sensaciones que estructuran

las maneras de apreciar y apreciarse en el mundo individuales y colectivas (Scribano, 2009).

Ahora bien, frente a las restricciones sociales impuestas a las emociones en las sociedades actuales, las personas tienden a buscar formas, dentro de las reglas existentes, para "dejarlas salir". Según Elias y Dunning (1992), en las sociedades industriales avanzadas, caracterizadas por el aumento del control social y el autocontrol emocional, la capacidad de los individuos de actuar emocionalmente en público se ha restringido. De acuerdo con la mirada de estos autores, la organización social y personal del control de las emociones para contener las excitaciones apasionadas, tanto en público como en la vida privada, se han vuelto más fuertes y eficaces.

El miedo, la alegría, el odio y el amor, entre otras emociones, no deben traspasar hacia la esfera pública. Solo a los niños se les permite expresar de manera liberada sus sentimientos, mientras que en un adulto esto no es considerado "normal". En sociedades como las nuestras, los "adultos educados" *deben saber cómo controlar sus emociones fuertes*, incluso hasta el punto de no poder mostrarlas, convirtiéndose en un mecanismo automático el control sobre sí mismos. De esta manera, el autocontrol se vuelve parte de la estructura de la personalidad, y las restricciones despliegan su omnipotencia sobre la conducta de las personas.

Para los autores, las actividades recreativas constituyen un reducto en el que, aprobación social mediante, pueden expresarse en público moderados niveles de emoción. Un ejemplo mencionado por Elias y Dunning (1992) es, precisamente, el teatro, el cual es reconocido como una actividad "mimética". En este tipo de actividad, la búsqueda de la emoción es la otra cara de la moneda del control y de las restricciones sociales que atraviesan la vida cotidiana. Por lo que no puede entenderse la "liberación" de las emociones en las actividades de ocio sin comprender el control social impuesto sobre las mismas.

A través de las denominadas "actividades miméticas", es posible disfrutar de las emociones y los sentimientos con consentimiento social y con el de nuestra propia conciencia. La experiencia mimética produce y despierta emociones que suelen estar adormecidas en la vida cotidiana, representando una "contrapartida más o menos institucionalizadas de las fuertes y constantes restricciones emocionales requeridas por todas las actividades no recreativas" (Elias y Dunning, 1992: 95)

En tanto condiciones del orden y la seguridad, la rutinización y restricción emocional hacen que se "resequen" las emociones y nazca un sentimiento de monotonía. La estimulación emocional proporcionada por las actividades recreativas de tipo mimético, que culminan en una tensión y exaltación agradables, representa la contrapartida más o menos institucionalizada de las restricciones emocionales. En una sociedad en la que la mayoría de las actividades se encuentran rutinizadas, y cuya realización adquiere un creciente carácter de interdependencia entre personas, demandando una subordinación de las necesidades emocionales inmediatas, las tareas recreativas (como el teatro) proporcionan, dentro de ciertos límites, oportunidades para que los sujetos atraviesen experiencias emocionales. Las mismas son normalmente excluidas de sus vidas; estas actividades recreativas constituyen un camino para sentir emociones placenteras de mediana intensidad sin ser juzgados, generando, a su vez, dinámicas de grupo y relaciones sociales.

3. Teatro y emociones: un vínculo inseparable

Aquí se comprende al teatro desde una triple dimensión: como actividad de ocio, como producción artística y como actividad económica. Partiendo de este lugar, además de ser una práctica social, el teatro es un acontecimiento que sucede entre los cuerpos, el tiempo y el espacio del *convivio* (Dubatti, 2014). Como tal, se diferencia de otros tipos de acontecimientos de reunión (artísticos y no artísticos) a partir del despliegue de componentes de acción específicos y de la construcción de zonas de experiencia y subjetividad en las que se inscriben y proyectan haceres y saberes específicos. En palabras de Mauricio Kartún, "el teatro teatra" (Dubatti, 2014: 11). En esta línea, entender el teatro desde su *praxis* requiere comprenderlo más allá de su función comunicativa, generadora de sentidos y simbolizadora. Por lo tanto, aquí no nos interesa referirnos al teatro como "representación" sino como disciplina, es decir, como una práctica realizada por cuerpos/emociones en un tiempo y espacio determinados.

Según Dubatti (2006), el teatro está fundado en la institución ancestral del *convivio*: la reunión, el encuentro de grupos en un punto del tiempo y del espacio; una conjunción de presencias e intercambio humano directo. El *convivio* es una práctica de socialización de cuerpos presentes, de afectación comunitaria, y significa una actitud negativa ante la desterritoriali-

zación socio-comunicacional propiciada por las intermediaciones técnicas. El *convivio* exige la proximidad de los cuerpos en una encrucijada geográfico-temporal, con emisor y receptor frente a frente. Esta concepción puede problematizarse, y hasta incluso refutarse, con el surgimiento de nuevas modalidades de hacer teatro ancladas en las nuevas tecnologías de la comunicación y la información (TIC), sobre todo, luego de la pandemia por COVID-19 y el confinamiento en el ámbito de lo privado al que se vieron compelidas las poblaciones del mundo.

En tanto experiencia vital, el teatro aparece atravesado por las categorías de la estabilidad y de la imprevisibilidad de lo real, de lo normal y lo posible, de la fluidez, el cambio y la imposibilidad de la repetición absoluta. El teatro confronta al artista y al espectador con un mundo común, con construcciones intersubjetivas y con realidades compartidas. Debido al carácter viviente, efímero e irrepetible del acontecimiento teatral, para Dubatti (2006) lo *convivial* exige una extrema disponibilidad para captar al otro a través de los sentidos. Se trata, entonces, de una experiencia sujeta a las posibilidades e imposibilidades que ofrece la percepción en tanto forma socio-sensible en la que el mundo se le aparece y revela al sujeto.

3.1. El actor: un sujeto emocional

En el marco del *convivio* –encuentro y proximidad con otros a partir de un objetivo artístico y creativo– la actividad teatral se encuentra atravesada en forma radical por la corporalidad y las emociones. Según Peta Tait (2022) –dramaturga y académica australiana especializada en teatro y teoría de la performance desde una mirada interseccional con el género, el cuerpo y las emociones– el conocimiento y la práctica teatral reflejan e, incluso, preceden cambios en conceptualizaciones histórico-filosóficas y debates sobre las emociones tanto en psicología como en sociología. De allí que sus aportes sean significativos para esbozar un vínculo teórico entre el teatro y las emociones, tal como se propone en forma general este trabajo.

Desde la perspectiva de la autora, mientras la dramaturgia destila las emociones de manera escrita, la "performance teatral" las expande a través de formas corporales y elementos de producción. En concordancia con los planteos de Dubatti (2006; 2014), para Tait (2022) el análisis de la performance teatral requiere categorías conceptuales que consideren la manera

en que la palabra y el discurso se combinan con la expresión física, gestos y movimientos, los sonidos, música y efectos visuales-materiales que se despliegan en la puesta en escena. Con todo, la performance teatral ensambla componentes fragmentados en un todo unificado. En el escenario, los actores están rodeados por (e interactúan con) decisiones técnicas que producen diversos efectos emocionales.

El teatro provee un espacio social en el cual las emociones son desplegadas y explicadas: una actuación específica les otorga un contexto, al tiempo que conecta las experiencias subjetivas con la perspectiva colectiva (Tait, 2022). El contexto hace posible interpretar las experiencias emocionales y sus circunstancias relacionales. La historia del teatro revela que la emoción "performada" refleja generalmente ciertos valores sociales pero, a su vez, sobrepasa por un tiempo determinado los límites preestablecidos y ofrece un acercamiento a lo que podría ser una experiencia emocional más liberada. Así, el teatro contribuye con la circulación de las emociones en la sociedad y, desde ahí, intercede en la producción y distribución social de las perspectivas y significados conferidos a las mismas en una coordenada tiempo-espacio dada. Se trata de un espacio social en el que las emociones fluyen y circulan, contribuyendo, de ese modo, con la formación de subjetividades, sensibilidades y experiencias.

Las formas del teatro ofrecen elementos que *comunican* emociones y diversos significados sociales. La *performance* teatral es un arte culturalmente fabricado que busca inducir respuestas a través de su arte, combinando diferentes formas. Para Tait (2022), la diversidad de formas que caracterizan a la *performance* compone diferentes nociones sobre la libertad de las emociones humanas.

Históricamente, el teatro ha sido considerado un repositorio de conocimiento especializado sobre las pasiones (Roach, 1985). Las emociones se han corporalizado como formas artísticas y culturalmente simbólicas, y no meramente como elementos universales y naturales. Como menciona Tait (2022), "las prácticas teatrales preceden pensamientos sociológicos como los de Durkheim o los de Goffman, que establecen una conceptualización sobre los sentimientos privados, las demostraciones públicas de afecto, las 'máscaras' y los roles sociales" (p. 4).

La *performance* involucra trabajar con emociones, sentimientos, sensaciones, afectos y estados de ánimo. El hacer emocional se convierte, entonces,

en una construcción de sentidos. Los lenguajes teatrales se vinculan con prácticas sociales, por lo tanto, las emociones pueden ser reproducidas sin la necesidad de ser cuestionadas cognitivamente. La posibilidad de que una emoción específica (como el amor o el miedo) pueda ser imitada, expresada e interpretada en escena sin ser necesariamente sentida por el actor es un precepto fundacional dentro de la performance teatral. De acuerdo con ciertas corrientes teóricas, una emoción debe ser actuada más que experimentada por los actores. La separación entre la actuación y las emociones se expresa en la "Paradoja de Diderot" (Diderot, 1957), quien plantea que, para replicar los gestos corporales y los sonidos de una emoción, un buen actor debe aferrarse a la técnica y sostener el efecto dentro de una estructura dramática. Desde esta perspectiva, *el actor no debe sentir lo que actúa* porque eso afectaría la manera en que se expresa. Su tarea consiste en reproducir, mediante su actuación, diferentes observaciones sobre la expresión emocional. En otros términos, no se trata de que el actor "sienta" la emoción, sino que la comunique.

La experiencia corporal del actor durante una presentación es uno de los elementos más complejos del teatro (Tait, 2022). Incluso cuando aquél no está realmente enojado o enamorado, su expresión corporal se apoya sobre lo que ha desarrollado durante el ensayo y entrenamiento, buscando evocar una emoción en particular. La práctica repetitiva de despertar, y al mismo tiempo contener, emociones logra que la actuación se vuelva convincente, e implica transformaciones intencionales. En el teatro y en la performance contemporáneas, los elementos de la escena, cuidadosamente curados, incluyen señales fisiológicas desarrolladas durante la preparación del actor. Se presenta, entonces, una expresión corporalizada derivada del "hacer" emocional.

Tait (2022) enuncia cómo la creación de maquetas y máscaras emocionales conduce a que a veces los actores consideren a las emociones como elementos universales y transparentes, sin reparar en las diferencias raciales, culturales y genéricas. En este marco, la autora concluye que las prácticas y los lenguajes performativos pueden beneficiarse con los aportes elaborados por los estudios interdisciplinarios sobre las emociones. Al estar fuertemente imbricados los lenguajes sociales en las emociones teatrales, la actuación de estas últimas no debería ser una imitación vacía y puramente formal,

sino una exploración de los diferentes espacios entre las emociones y los elementos específicos del teatro. Los actores necesitan maneras productivas de pensar las emociones en relación a su práctica corporal, prestando atención a la performatividad de las emociones y sus significaciones.

Otras perspectivas teóricas sobre la actuación se centran en el concepto de "memoria emotiva". Para transmitir una emoción, el actor debe revivir las emociones que experimentó previamente durante su experiencia cotidiana, actuando sin esfuerzo, es decir, utilizando elementos imaginativos que despierten esos sentimientos *dormidos* (Stanislavsky, 2016). En esta línea, la "memoria emotiva" operaría de la misma manera en que los hace la memoria visual, por ejemplo, la cual permite revivir imágenes guardadas en el "archivo de la memoria" del actor para que luego éste pueda "actuarlas". Según esta perspectiva, las emociones aparecen como "pequeños relámpagos", es decir, como micro episodios individuales que otorgan profundidad a la actuación. Ahora bien, estas irrupciones emocionales pueden tornarse incontrolables y ser ellas quienes dominen al actor, de allí que sea necesario que quien actúe pueda realizar una especie de "curaduría" dentro de su propia biblioteca de emociones, seleccionando aquellas que le permitirán llevar a cabo la tarea. Esta forma de encarar la actuación se basa en recuperar las impresiones que esas emociones han dejado como huella biográfica en el actor. Dichas impresiones son utilizadas (instrumentalmente) para evocar sensaciones y que el cuerpo las atraviese de manera "verdadera" durante la performance. Con el paso de los años, el mismo Stanislavsky dejó de lado esta posición teórica para centrarse en la primacía de las acciones físicas: gestos miméticos que, como hemos mencionado, evocan una emoción desde el exterior sin necesariamente ser "sentida" por el actor.

En sus reflexiones sobre actuación y sentimientos, el actor, director y maestro teatral argentino Raúl Serrano también ha realizado un aporte sustantivo desde la noción de la acción. En su ensayo *Dialéctica del trabajo creador del actor* (1982), los sentimientos no tienen un origen voluntario; no pueden ser puestos en funcionamiento por más que se lo desee o se necesite, en sintonía con el planteo de las emociones no como una mera naturalidad sino como una práctica social.

Según Serrano (1982), en la actuación los sentimientos son productos que tiñen todo el accionar. A la hora de actuar, no basta simplemente con

trabajar con las ideas de "el amor", "el sufrimiento", pues se trata de abstracciones que no pueden ser mimetizadas por un actor. A voluntad, puede fingirse el llanto, el sufrimiento o el enamoramiento, "mimando" con mayor o menor precisión los comportamientos exteriores que ellos implican, y que serán copias exteriores de comportamientos más complejos. Desde esta mirada, la búsqueda consciente del *sentimiento como fin* se basa únicamente en una idea: llevarla a un *cliché*, es decir, a una vaga imitación de lo que se piensa que es un sentimiento. Solo a través de la acción, y del entrenamiento en el reconocimiento de las prácticas sociales y las corporalidades atadas a las emociones, los actores y actrices pueden llegar a evocar los sentimientos que buscan provocar en el escenario.

Desde otra perspectiva, Elly Konjin (2000) –doctora en psicología de la Vrije Universidad de Amsterdam, especializada en psicología de los medios– realiza una sistematización de tres perspectivas o estilos de actuación y su vínculo con las emociones: a) *involvement* o involucramiento¸ b) *detachment* o "distanciamiento" y c) *self-expression* o "expresión de uno mismo".

El primer estilo (involucramiento), cuyo principal referente es Lee Strasberg, busca una presentación de las emociones de los personajes que construyan una ilusión de realidad. Aquí no debe verse el actor sino el personaje, solapando la actuación y el rol. En el escenario, las emociones deben verse lo más reales posibles, requiriendo preferentemente que el actor "las sienta de verdad". Esta perspectiva es la que trabajan desde el "método americano", el cual demanda la inmersión del actor/actriz en las emociones del personaje para que la actuación sea más "creíble". Para ello, se insta a utilizar la propia experiencia emocional como material de trabajo.

El segundo estilo (distanciamiento) está fuertemente asociado a Bertolt Brecht, y rechaza el principio de identificación del actor con el personaje durante la actuación. Las emociones que se "muestran" o "demuestran" no son idénticas a las que se sienten o se experimentan en la vida real. Se busca presentar situaciones sociales como procesos que pueden ser alterados o reconstruidos, enfatizando los aspectos sociopolíticos de esas situaciones, sin demandar el involucramiento emocional de los actores con sus personajes. En este estilo el énfasis se encuentra en la maestría técnica que permite la representación de esas emociones, situaciones y motivos. Para lograr credibilidad, es fundamental revelar conflictos internos de los personajes, haciendo

visibles los artilugios que hacen que el actor reaccione con cierta emoción. De este modo, las emociones no deben ser precisamente reales durante la actuación, pero el actor debe estar consciente de ellas durante el trabajo y el ensayo, alimentando sentimientos como la empatía y la disposición hacia los compañeros de escena.

Finalmente, el tercer estilo (expresión de uno mismo) se enfoca en las emociones auténticas de cada actor, quien debe entregarse íntegramente en una especie de estado de "trance". De esta manera, las emociones que atraviesan a los personajes son, en realidad, estados del sentir de los propios actores. Para ser "creíbles", deben ser tan espontáneas y verdaderas como se pueda. Desde esta perspectiva, el rol se presenta como un "trampolín" para estudiar lo que está escondido detrás de la máscara cotidiana y así lograr sacrificarla y exponerla. En este estilo se presenta una "fusión" entre actor y personaje. El actor se presenta a sí mismo, sin pretender ser alguien más, mediante la liberación de las emociones del "yo" (*self)*.

En una línea similar, el teórico teatral Peter Brook aborda el rol de la emoción en la actuación. En su ensayo *El espacio vacío* (2015), plantea que el actor, en su práctica y entrenamiento, desarrolla una conciencia sensible de la corporalidad asociada a las emociones. Para ello, es menester tener en claro que emociones y cuerpo no pueden (ni deben) distansiararse, aunque el actor realice una "fingida separación". Se trata de la construcción de una conciencia especial sobre cómo los gestos evocan ciertas emociones, y de qué manera es posible utilizar la corporalidad, la gestualidad y la voz para que el espectador y los otros actores perciban la emoción que se quiere actuar. Según Brook (2015), el actor trabaja con lo que tiene; no puede saltar de su propia sensibilidad; no puede escaparse de lo que ve, piensa y siente. En esta línea, la observación y la experiencia son elementos que otorgan al actor la posibilidad de evocar en el escenario sentimientos ficticios, pero que parezcan verdaderos, a través de su propia sensibilidad. Incluso en algunos tipos de teatro, como el naturalismo, se intenta imitar las emociones y actos de la vida cotidiana.

3.2. Sensibilidades colectivas: el componente colectivo del quehacer teatral

Para comprender el vínculo entre teatro y sensibilidades desde un punto de vista colectivo, esto es, no solo el trabajo de actuación sino las relaciones y vínculos que se construyen en colectividad, el trabajo de Eduardo "Tato" Pavlovsky emerge como una referencia ineludible. Al referirse al "teatro de vanguardia" (1976), este actor, director, dramaturgo y psicodramatista argentino, lo plantea como un teatro primordialmente de búsqueda y de intento de conexión con aspectos "reales" de la personalidad. Se trata de un teatro de los estados de ánimos cotidianos, aquel que nos (y se) libera de los grandes discursos y mensajes. Un teatro "de nuestra soledad" (Pavlovsky, 1976: 20).

Frente a la soledad, el individualismo, los miedos y las angustias de la sociedad, para Pavlovsky el teatro proporciona un sentido de proyecto y de futuro. En este ámbito se mitiga la angustia y puede surgir la alegría. Mediante el trabajo en equipo, de la desesperanza puede emerger dialécticamente el sentido de la esperanza. Como fenómeno de producción y proceso creador, el teatro se establece como un proyecto superador que permite desgranar las angustias y convertirlas en placer. Como una especie de "superación de lo terrorífico" o rebelión transformadora, el teatro se constituye en un esfuerzo por superar un sistema despersonalizante.

Pavlovsky recupera a Grotowsky (1992) –director y maestro teatral polaco– para explicar el involucramiento total de cuerpo, alma y emociones en el quehacer teatral. El teatro ofrece una oportunidad a la que puede llamarse "integración": prescindir de las máscaras, revelar la verdadera esencia; una totalidad de reacciones físicas y mentales. Con ello, Grotowsky refiere a la posibilidad que otorga el teatro de escapar de las normas de sentimiento y expresión (Hochschild, 2008). Como tal, puede empujar a los seres humanos a trascender visiones estereotipadas, sentimientos convencionales, hábitos y juicios morales. No para destruirlos, sino para poder experimentar lo "real", deshaciéndose de los velos del control de las emociones y de las huidas cotidianas. Desde este punto de vista, los trabajadores del teatro parecen estar involucrados en una lucha entre el instinto, la actividad racional y la mística del ser humano.

Para Pavlovsky (1976), el trabajo del actor tiene un componente fuertemente emocional, en tanto requiere el atravesamiento de un doloroso y "desgarrador" proceso dialéctico entre persona y personaje; momento sensible de un proceso humano entre la persona individual y la persona social. Por este motivo, el autor no concibe al actor desde una individualidad narcisista y virtuosa que busca mostrarse, sino más bien como alguien que atraviesa la tarea dolorosa y penosa que implica elaborar el padecimiento para, desde allí, crear la obra de arte.

Esta dinámica no puede concebirse por fuera del entramado de relaciones humanas en que se halla inscripta. Entre directores, actores y demás miembros del equipo creativo (dramaturgos, escenógrafos, vestuaristas, iluminadores, técnicos, etc.), se conforma un grupo íntimamente cohesionado en torno a una tarea. De aquí resulta inevitable la reciprocidad de intimidades que emerge al momento de trabajar la construcción de personajes y al componer el universo de ficción a través de los cuerpos de los actores. Actores que aparecen "tal como son", con todos sus conflictos "a flor de piel": rivalidades y superaciones, celos, envidia, sumisión al director, rebeldía, entre otros. Con este movimiento se produce, dialécticamente, también un compartir de soledades y frustraciones, de emociones estéticas que reproducen viejas fantasías de procreación. Lo logrado por el grupo es compartido por todos los miembros, generando una hermandad frente a lo creado en forma colectiva, lo cual reproduce la integración y la "reparación" de los sentimientos de cada actor (Pavlovsky, 1976). De esta manera, invade al grupo una suerte de alegría reparatoria: el amor frente a lo estético supera por momentos los sentimientos más regresivos en una especie de "síntesis integradora". A través de la tarea, se comparten y se sufren los dolores del Otro. En esa experiencia totalizadora resurge el sentimiento de un *nosotros*.

De esta manera, Pavlovsky considera al proceso creador que tiene lugar en el teatro como el atravesamiento de una dialéctica entre el pensamiento racional y los impulsos irracionales. Y aún más: para el autor, es necesario ser "un criminal perverso en potencia" para ser creador: "solo la intensidad del odio y de la perversión tiene suficientemente fuerza para plasmar una obra de arte" (Pavlovsky, 1976: 51). Es a partir de la expresión de ese odio donde pueden construirse sentimientos de amor reparadores.

4. Teatro y sensibilidades: un esbozo teórico inicial

En conexión con los aportes teóricos sintetizados en el apartado anterior, puede sostenerse que la sociedad capitalista establece normas y dispositivos que regulan lo que los sujetos deben sentir y cómo deben expresarlo (Hochschild, 2008; Scribano, 2010, 2009). De manera que observando las emociones pueden "leerse" algunos de los mecanismos por los cuales el orden social y la dominación se hacen cuerpo/emoción.

La regulación y el control (social y personal) de las emociones establece una normalización destinada a contener la expresión emocional. Las actividades recreativas, como el teatro, proporcionan un marco para la expresión, es decir, un punto de fuga frente a las coacciones impuestas socialmente (Elias y Dunning, 1992). Recuperando los aportes de Dubatti (2006; 2014), el marco que el teatro ofrece para liberar las emociones es entendido como un espacio convivial, es decir, la reunión, proximidad y encuentro entre cuerpos. De esta manera, el teatro establece una experiencia grupal donde los participantes disponen de su corporalidad, su subjetividad y su sensibilidad, atravesada por la percepción del mundo y sus conflictos.

En términos específicos, la *performance* teatral establece un contexto que permite que las emociones sean desplegadas. En ella los actores se ven rodeados de efectos, materiales y herramientas técnicas que involucran lo emocional, y que posibilitan trabajar con emociones, sentimientos, afectos y estados de ánimo. Esos elementos funcionan, a su vez, como signos de las emociones que se están intentando comunicar. En esta línea, los actores no solo se entrenan en lo que cada emoción "hace sentir", sino también en cómo expresarla y a qué gestualidades recurrir, refiriendo con ello al conjunto de corporalidades, sentidos y significados con los que socialmente han sido investidas cada una de las emociones que se ponen en escena. Con todo, se trata de construir una conciencia especial sobre cómo, a partir de la propia sensibilidad, se pueden evocar emociones a través del cuerpo, la voz y los gestos. No se trata solo de imitar la "idea" de la emoción, sino también desgranar sus componentes sociales y corporales, dando cuenta de la complejidad social de la misma.

En cuanto al aspecto colectivo del teatro, coincidimos con Pavlovsky (1976) en que esta práctica funciona como constructora de un sentido de proyecto y de futuro para los integrantes de diferentes grupos teatrales. Ac-

tuar con otros puede mitigar el dolor y la angustia, transformándolos (o al menos aproximándolos) a la alegría y a la esperanza.

5. A modo de cierre

Explorar reflexiones teóricas en torno al vínculo entre el teatro y las emociones nos lleva a dilucidar un punto de encuentro con la perspectiva de la sociología de los cuerpos/emociones: considerar las emociones como prácticas sociales concretas, y no como meras ideas o representaciones abstractas (Scribano, 2012). Se trata de abordar las maneras en que los sujetos *hacen cuerpo y formas de sentir* el conjunto de regulaciones estructurales que ponen en acto a la dominación en un tiempo-espacio dado. Así, estudiar las conexiones entre teatro y emociones constituye una vía analítica adecuada para comprender tanto los procesos de reproducción social como las intersticialidades y experiencias de cambio que, más allá del dolor y la resignación, emergen como formas de resistencia colectiva al orden establecido (Scribano, 2014; Cervio, 2018).

En el trabajo actoral se entrecruzan, como plantea Hochschild (2008), cuerpos, pensamientos, emociones y palabras. "En escena" convergen sentires, gestualidades y discursos. El actor o actriz desarrolla, a través de su entrenamiento, una especial conciencia en torno a cuáles son las gestualidades y corporalidades atadas socialmente a ciertas emociones, y trabaja con ellas para poder, luego, representarlas. Dicha representación, en tanto *performance*, no supone la simple imitación de sentimientos, sino un *hacer cuerpo* que no puede ser comprendido por fuera de los sentidos, significaciones y conflictos sociales que se conectan con dichos sentimientos.

Como plantea Pavlovsky (1976), el trabajo grupal en el teatro otorga una especie de sensación de proyecto y de propósito colectivo en el que las emociones "negativas" pueden llegar a transformarse en algo positivo a través del proceso creador. La tristeza, el odio, el rencor, la decepción, etc. pueden mutar, mediante el trabajo artístico, en esperanza o alegría. Tomando esto en consideración, es posible ver cómo el teatro no es solo una actividad artística o una forma de entretenimiento que suma la práctica de diferentes individualidades, sino también un espacio de trabajo y resistencia colectiva frente a la adversidad social y política.[1]

1 Entendido como una práctica social que involucra a los cuerpos y las emociones, en contextos de

El recorrido teórico realizado permite iniciar una línea de investigación y reflexión crítica asociada a la práctica misma de la actuación como forma de vinculación social productora de sensibilidades. Tal como se mencionó, el entrenamiento actoral contribuye a desarrollar una conciencia sobre las sensibilidades que se despliegan tanto en los modos en que los sujetos se vinculan con sí mismos como con los demás: otros actores, directores, técnicos, encargados de sala, público, etc. Comprender la sociabilidad "teatrera", en sus conexiones con las sensibilidades y vivencialidades que dicha tarea encierra, puede ser quizás una lupa a través de la cual estudiar el fenómeno del teatro como movilizador de emociones y como analizador de lo social. Incluso si se trabaja desde una perspectiva que no busca que el actor o actriz se emocione "de verdad" en escena, las emociones atraviesan –como en todos los ámbitos de la vida– cada uno de los aspectos del quehacer teatral.

Un actor o actriz llega al espacio del ensayo o del entrenamiento con una "mochila emocional". A la hora de empezar a trabajar, algunos maestros le dirán que deje "de la puerta para afuera" todo lo que haya pasado en esa jornada y se concentre en el trabajo de la clase. Otros maestros, en cambio, dictarán que toda la carga emocional forme parte del trabajo previsto: que la angustia, felicidad o tristeza sea abrazada en el entrenamiento, en la pasada de escenas o en la lectura de un texto. Es que las artes performativas, tienen la particularidad de compartir el mismo objeto y sujeto de arte: el cuerpo del actor. El instrumento de trabajo es un cuerpo, no solamente físico, sino también social, atravesado por concretas condiciones socio-históricas.

El instrumento del actor, entonces, no es como un instrumento musical que está distanciado de quien lo ejecuta y puede notarse fácilmente cuando está desafinado. Actores y actrices requieren años de entrenamiento para poder reconocer cuándo su cuerpo se encuentra en *sintonía* para el trabajo, es decir, cómo sus sentimientos y afectaciones inciden sobre su trabajo actoral concreto. Es frente a este reconocimiento que desde aquí afirmamos que el teatro construye renovadas vinculaciones del actor con su propio cuerpo y con el de sus pares, a partir del desarrollo específico de una conciencia emocional (Hochschild, 2008) que es requerida, además, como una habilidad necesaria para la producción artística.

tensión y violencia socio-política, el teatro ha sido un "faro de esperanza" para la resistencia colectiva. A modo de ejemplo, Argentina ha sido epicentro de dos experiencias paradigmáticas en ese sentido: Teatro Abierto y el Parakultural; ambas remiten a cuerpos-en-resistencia frente a la dictadura cívico-militar que gobernó el país entre 1976 y 1983 (Giella, 1992).

Las perspectivas teóricas revisadas en este capítulo muestran que el trabajo de actuación conduce a desarrollar una sensibilidad que organiza y compone renovadas percepciones sobre la vida en sociedad. A partir de la sociología de los cuerpos/emociones, que considera a la corporalidad y la sensibilidad como ejes fundamentales a partir de los cuales explicar lo social, analizar el vínculo entre el teatro y las emociones proporciona un camino adecuado para vislumbrar la forma en la que el quehacer teatral, a través de sus trabajadores, aporta a procesos de transformación y reproducción social. En esta línea, nos preguntamos: ¿De qué modo operan las sensibilidades "teatreras" en los procesos sociales en general, y en los procesos creativos en particular? ¿Cómo y de qué manera estas sensibilidades, permeándose y configurando sujetos y experiencias, contribuyen con procesos reproductivos o transformadores del orden social vigente?

Con todo, sostenemos que las articulaciones entre el teatro y las emociones deben ser exploradas en forma crítica por la sociología como un capítulo (y no menor) de los modos en que las relaciones de poder operan cotidianamente, pero también como un modo de analizar las prácticas y experiencias a partir de las cuales dichas regulaciones estructurales son y pueden ser resistidas desde actos creativos colectivos.

6. Bibliografía

BROOK, Peter (2015) *El espacio vacío.* Barcelona: Península.

CERVIO, Ana Lucía (2018) "Hacer y estar en" minga": Esfuerzos y afectos en experiencias de autoconstrucción de viviendas por ayuda mutua". Onteaiken. Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva, N°25, pp. 1-16. http://onteaiken.com.ar/ver/boletin25/onteaiken25-01.pdf

DIDEROT, Denis (1957) *The paradox of acting.* New York: Hill and Wang.

DUBATTI, Jorge (2006) *El convivio teatral. Teoría y práctica del teatro comparado.* Buenos Aires: Atuel.

_____ (2014) *Filosofía del teatro III. El teatro de los muertos*. Buenos Aires: Atuel.

DUVIGNAUD, Jean (1981) *Sociología del teatro. Ensayo sobre las sombras colectivas*. México: Fondo de Cultura Económica.

ELIAS, Norbert y DUNNING, Eric (1992) *Deporte y ocio en el proceso de civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.

GIELLA, Miguel Ángel (1992) *Teatro Abierto 1981: teatro argentino bajo vigilancia.* Buenos Aires: Corregidor.
GROTOWSKY, Jerzy (1992) *Hacia un teatro pobre*. México: Siglo XXI Editores.
HOCHSCHILD, Arlie Russell (2008) *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo.* Buenos Aires-Madrid: Katz Editores.
KARTÚN, Mauricio (2005) *El teatro sabe. La relación escena/conocimiento en once ensayos de Teatro Comparado*. Buenos Aires: Atuel.
KONJIN, Elly (2000) *Acting Emotions. Shaping Emotions on Stage.* Amsterdam: Amsterdam University Press.
PAVLOVSKY, Eduardo (1976) *Reflexiones sobre el proceso creador*. Buenos Aires: Editorial Proteo.
ROACH, Joseph (1985) *The Player's Passion*. Newark: University of Delaware Press.
SCRIBANO, Adrián (2014) "El don: entre las prácticas intersticiales y el solidarismo" *Sociologías*, Año 16, N° 36, pp. 74-103.
_____ (2010) "¡¡¡Primero hay que saber sufrir!!! Hacia una sociología de la "espera" como mecanismo de soportabilidad social" en Adrián Scribano y Pedro Lidero (Comp.) *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos, pp. 169-192.
_____ (2009) "Capitalismo, cuerpo, sensaciones y conocimiento: desafíos desde una Latinoamérica interrogada", en Julio Mejía Navarrete (Ed.) *Sociedad, Cultura y Cambio en América Latina*. Lima: Universidad Ricardo Palma, pp. 89-110.
SERRANO, Raúl (1982) *Dialéctica del trabajo creador del actor*. México: Editorial Cartago.
STANISLAVSKY, Constantin (2016) *Preparación del actor*. Buenos Aires: Leviatán.
TAIT, Peta (2022) *Forms of emotion: human to nonhuman in drama, theatre and contemporary performance*. Nueva York: Routdlege.

Entre K-Pop y Tteokbokki: una aproximación etnográfica a las prácticas del comer y musicar en el "Buenos Aires Celebra Corea 2022"

Florencia Isaura Paparone

Todo, todo, todo. Kimchi, tteokbokki, las bebidas, los postres.
Ver K-Pop. Si puedo bailo un poco. Amo la cultura coreana
Mujer entrevistada en el Buenos Aires Celebra Corea 2022
(Asociación Civil de Coreanos en Argentina, Canal Youtube, 2022, 1m4s)

1. Introducción [1]

En tanto parte constitutiva del *Hallyu,*[2] el K-Pop es un fenómeno socio-cultural que se traduce en la in-corporación de nuevas prácticas de consumo cultural por parte de las juventudes de América Latina. A través de este fenómeno, que lleva poco más de una década instaurado en la región, los jóvenes argentinos han accedido al consumo no sólo del K-Pop, sino también de diversos elementos de la cultura coreana: estéticas, vestimentas, comidas, danzas, películas, series, entre otros.

El presente capítulo se propone indagar en las formas de sentir la música y la comida surcoreana a partir de una aproximación etnográfica al "Buenos

1 Una versión preliminar de este trabajo ha sido presentada como ponencia en las XV Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, realizadas en noviembre de 2023.

2 El *Hallyu* (oleada cultural coreana) es un movimiento cultural promovido por el Estado surcoreano que, desde mediados de la década de 1990, tiene como propósito construir y visibilizar la identidad coreana por medio de la producción y difusión de series, películas y música de origen surcoreano (Lie, 2012; Iadevito, 2014).

Aires Celebra Corea 2022" (en adelante, BA Celebra Corea) desde una sociología de los cuerpos/emociones. En el marco de dicho propósito, algunas de las preguntas propuestas son: ¿De qué formas se expresan estas prácticas de consumo cultural?; ¿de qué manera conviven?; ¿cómo se cruza lo presencial y lo digital en estas prácticas?

Estos interrogantes serán respondidos siguiendo una estrategia metodológica cualitativa, basada en la triangulación de diversas técnicas de recolección y análisis de datos tales como observación participante y análisis de contenido de redes digitales. El supuesto que guía la tarea investigativa sostiene que el "musicar" K-Pop (Small, 1999), es decir, escuchar, bailar y consumir, en sentido amplio, pop coreano, invita y motiva a la práctica del comer *hansik* (comida coreana), así como al consumo de otros elementos de la cultura coreana y a la asistencia a eventos.

El capítulo seguirá la siguiente estrategia argumentativa. En primer lugar, se describe, en términos generales, el evento "BA Celebra Corea 2022". Seguidamente, se define la etnografía, desde un frente presencial/digital, como aproximación metodológica cualitativa. En tercer lugar, se desarrolla una conceptualización en torno a las "prácticas del comer" comida coreana y "musicar" K-pop desde una sociología de los cuerpos/emociones. Finalmente, luego de realizar un análisis de las aludidas prácticas identificadas en el evento cultural seleccionado, se presentan unas reflexiones finales.

2. BA Celebra Corea 2022

Desde el año 2009, el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires realiza "Buenos Aires Celebra": conjunto de eventos que tiene como objetivo promover la pluralidad cultural, en el que diversas colectividades de inmigrantes comparten –y celebran– su cultura. En este contexto, el día 20 de noviembre del 2022, la comunidad coreana en Argentina celebró la 8va edición del "BA Celebra Corea". La Avenida Avellaneda, en su intersección con la calle Campana, en el barrio de Flores, constituyeron el epicentro geográfico del evento, en tanto allí se ubicó el escenario principal.

En dirección al Este del escenario, se extendían tres cuadras con *stands* de diversa índole. En primer lugar, puestos de gastronomía coreana para consumir en el lugar, así como venta de productos envasados. En segundo

lugar, puestos de venta de *merch* sobre K-Pop y *anime*: ropa, *album's* de música, *photocards,*[3] pines, peluches, artículos de librería, etc. En tercer lugar, puestos institucionales y organizacionales, como el del Consejo Nacional de la Unificación Pacífica de la República de Corea en Latinoamérica. Así también, puestos de alquiler de vestimentas típicas (*hanbok*), caligrafía coreana, y juegos tradicionales, como el *ddakji*.

El evento es organizado anualmente por la Asociación Civil de Coreanos en la Argentina, la Dirección General de Colectividades de la Subsecretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, y el Centro Cultural Coreano. Cuenta con el auspicio de la Comuna 7 y 10 de la Ciudad de Buenos Aires (CABA), la Embajada de la República de Corea en Argentina, y la Fundación de Coreanos en el Ultramar (OKF). Además, cooperan y patrocinan numerosas organizaciones, instituciones, asociaciones y empresas. Entre sus *sponsors,* se destacan reconocidas compañías de electrodomésticos como Samsung y Peabody.

Alrededor de las 12 del mediodía comenzó la jornada, que se desenvolvió hasta las 20 horas, a pesar de las contingencias climáticas. Al margen de los *stands*, tuvo lugar una muestra de *Tae kwon do* y un escenario pequeño donde se presentaron jóvenes que forman parte de grupos de *dance cover*. En este mismo escenario, cada cierto tiempo, se abrían momentos de *random dance*. Por la tarde, hizo su presencia la "promesa" de la jornada: Must-B, una *boyband* surcoreana.

3. Entre lo presencial y lo digital: una aproximación etnográfica desde dos frentes

En la sociedad 4.0, las prácticas de consumo cultural, como el comer y el "musicar", se entrelazan permanentemente entre lo presencial y lo digital. Inscriptas en una "gramática de la espectacularidad", lo vivenciado a través de estas prácticas es puesto en público y debe ser reconocido/aprobado por otros/muchos (Scribano, 2013). De esta forma, las prácticas culturales emergen amalgamadas de presencialidades/digitalidades.

En este marco, apostar por un trabajo de campo presencial y digital para el análisis de las prácticas de consumo se torna una decisión metodológica

3 *Photocard*: fotos de *idols* de K-Pop en formato *fan made* (hecho por fans) u original.

adecuada para "reconstruir cómo las audiencias llevan los significados de los textos que consumen más allá del momento de la recepción y la interacción online, hacia otras esferas sociales" (Álvarez Gandolfi, 2021: 301). Es por ello que la investigación, cuyos resultados preliminares presentamos en este capítulo, sigue una estrategia metodológica cualitativa basada en la triangulación de diversas técnicas de recolección y análisis de datos, tales como observación participante, registro fotográfico y análisis de contenido de redes digitales. Para ello, se opta por una aproximación metodológica al objeto de estudio desde dos frentes convergentes con los aportes de la etnografía clásica y digital: el presencial y el digital.[4]

Desde el frente presencial, se implementan técnicas y herramientas propias de la etnografía clásica, con especial énfasis en la observación participante, a través de la cual es posible lograr una inmersión subjetiva, en donde la experiencia directa, lo sensorial y lo afectivo no quedan al margen del investigador/a. Por el contrario, son herramientas claves para poder comprender las dinámicas culturales. La vivencia, es decir, la experimentación mediante los sentidos, es el único medio a través del cual se puede acceder a los significados negociados e intercambiados por los sujetos (Guber, 2004).

En este marco metodológico, la aproximación al "BA Celebra Corea 2022" buscó estar cerca de la experiencia de los asistentes al evento. Es decir, no es solamente un "estar allí", sino un *estar con y a través del cuerpo,* vivenciando las prácticas comunes. En ciertos momentos, no sólo es conveniente, sino "imperioso que el etnógrafo deje de lado 'el cuaderno y el lápiz e intervenga él mismo en lo que está ocurriendo'" (Puglisi, 2019: 24). Es por ello que, atravesada por una mirada sociológica que no deja de estar presente, se participó de las prácticas del comer comida coreana y "musicar" K-Pop al igual que los asistentes. Una vez concluida la observación participante en el campo, se registraron las observaciones y percepciones más significativas.

Por su parte, el frente digital se estructura desde una perspectiva etnográfica de los entornos digitales (Hine, 2004; 2015). Se registra, sistematiza y analiza un *corpus* digital seleccionado de la red social Instagram. La etnografía virtual "permite explorar y comprender interrelaciones complejas, significaciones, recursos, negociaciones y formas de construir sentidos que

4 La distinción es meramente metodológica.

llevan adelante las personas en -y sobre- Internet" (Paparone, 2022: 100). Este frente resulta central en clave metodológica ya que no es posible entender las prácticas de consumo relacionadas con la cultura coreana sin tener en cuenta el entorno digital del cual forman parte y, al mismo tiempo, constituyen.

En este marco, se registró el contenido de la cuenta oficial /bacelebracorea, así como un grupo de *hashtags* relacionados con el evento:

#BACelebraCorea (1.444 publicaciones)

#BACelebraCorea2022 (228 publicaciones)

#BuenosAiresCelebraCorea (651 publicaciones)

Paralelamente, se realizó un registro fotográfico *in situ*, así como un registro virtual de las publicaciones compartidas por asistentes al evento en Instagram.

4. Las prácticas del comer y "musicar" desde una sociología de los cuerpos/emociones

Suele sostenerse desde el sentido común que una de las formas principales de conocer una cultura es a través de sus prácticas musicales y alimentarias. Paradójicamente, en el ámbito de las Ciencias Sociales, estas prácticas han ocupado históricamente un lugar marginal, pese a que autores clásicos como Karl Marx y Georg Simmel, a fines del siglo XIX y principios del XX, se dedicaron a pensarlas en tanto constitutivas de toda sociedad.

Desde una sociología de los cuerpos/emociones, se sostiene que no hay fenómeno social que no genere, produzca o exprese sensibilidades, entendidas como formas específicas de sentir(se) y organizar el mundo con un ineludible origen social. Es por ello que en el presente apartado se esbozan algunos conceptos teóricos en torno a las prácticas del comer y "musicar" y su relación con las sensibilidades, asumiendo que cada cultura encierra formas específicas de sentir(se) en comunidad, y que las músicas y comidas, en tanto prácticas de consumo socio-cultural, no pueden comprenderse por fuera del cuerpo/emoción como superficie de inscripción.

4.1. Prácticas del comer y de comensalidad en la sociedad actual

El comer es un acto social que deja entrever el vínculo entre sentidos, cuerpos y emociones. A través de los sentidos los sujetos se apropian y reapropian del mundo, ya que la condición humana es, ante todo, corporal (Marx, 2015; Le Breton, 2007). Comer hace posible la reproducción de los cuerpos individuales, así como la reproducción del cuerpo social.

La práctica del comer es una de las principales acciones que estructuran la cotidianeidad de la especie humana, permitiendo comprender el sistema cultural de una sociedad y las relaciones sociales que se despliegan en su interior (Faracce Macia y Mairano, 2021). De este modo, las prácticas del comer forman, mantienen y reproducen diferentes estilos de vida, pues "articulan la preparación y el consumo de cierto tipo de alimentos y comidas, moldean el gusto y estructuran los distintos modos de sentir el hambre, habilitando y deshabilitando prácticas cotidianas que configuran determinados cuerpos y emociones" (Faracce Macia y Mairano, 2021: 34). El sentido del gusto es moldeado socialmente y se encuentra organizado dentro de pautas culturales (Scribano, 2007; Boragnio, 2020).

En el marco de la sociedad 4.0, la comida se ha convertido en un fenómeno mediático y en un objeto digital para el consumo que tiene la capacidad de evocar emociones (Boragnio y Scribano, 2021). Por esto mismo, este estudio contempla la dimensión digital para el abordaje de las prácticas del comer en el "BA Celebra Corea". En primer lugar, porque los asistentes al evento fueron convocados a través de redes sociales mediante imágenes de comida. Esto es, incluso antes de decidir asistir, las personas ya se encontraban sintiendo, pensando y saboreando comidas coreanas desde las pantallas de sus dispositivos (celulares, computadoras, *tablets*). En segundo lugar, porque las prácticas del comer, lejos de acabar en la comensalidad de la comida coreana *in situ,* continúan más allá del evento, por ejemplo, cuando los asistentes realizan posteos en redes sociales. En este sentido, no somos únicamente lo que comemos en el sentido material, sino también "somos los alimentos virtuales que consumimos, deseamos y compartimos a través de las plataformas" (Faracce Macia y Mairano, 2021: 36). Es en este sentido que aquí se asume que las plataformas digitales son espacios donde se producen, compran y venden emociones.

En la sociedad de consumo actual, predomina una idea de abundancia que se sostiene en base a la producción de alimentos ultra procesados que son comestibles más para vender en tanto mercancía, que para comer en tanto alimento (Boragnio y Scribano, 2021). De este modo, la comensalidad actual está ligada a nuevas formas de consumo y distinción. El comer se convirtió en una práctica de consumo inmediato que se expresa en "sensibilidades de la inmediatez", donde "se consume, se disfruta y se aplacan las ansiedades en el instante en el que el objeto de disfrute se está consumiendo" (Faracce Macia y Mairano, 2021: 39).

En este sentido, Illouz (2019) sostiene que el consumo tiene la capacidad de crear emociones y moldearlas como objeto de consumo en sí mismas (*commodities emocionales* o *emodities*). Los objetos de consumo, que antiguamente se compraban como objetos externos al propio cuerpo, hoy en día se encuentran en el interior del mismo. Por lo que los sujetos se convierten, cada vez más, en "recolectores de sensaciones" (Bauman, 1998). Ser conscientes de este proceso ayuda a comprender "cómo la economía moldea el tejido de nuestros mundos emocionales de una manera que muestra cómo las dicotomías entre racionalidad y emoción, y entre autenticidad y comodificación, se traducen efectivamente con fluidez y sin esfuerzos en prácticas de consumo" (Illouz, 2019: 41).

4.2. El "musicar" en la sociedad actual

A lo largo de la historia, la música fue reducida gramaticalmente a sustantivo y nombrada en tanto objeto. Small (1999) sortea este encasillamiento gramatical y la enuncia como práctica, denominándola "musicar" (en inglés, *to musicking)*.

"Musicar" abarca la interpretación y/o composición musical, escuchar música en sus diversos formatos (físico/digitales), asistir a recitales, bailar, etc. Esta concepción de la música amplía el panorama visibilizando la diversidad de agentes que intervienen en las prácticas musicales (Small, 1999; Maza, Dávila y Eckmeyer, 2016).

La aludida diversidad evidencia que el "musicar" se constituye a partir de relaciones sociales complejas (Small, 1999; Maza, Dávila y Eckmeyer, 2016). Así pues, la música es una disposición y práctica humana que siem-

pre se hace con otros/as, y que sostiene, estructura y reestructura relaciones sociales (Simmel, 2003; Cervantes Reyes, 2016). Así como el comer, el musicar es un acto socio-cultural.

"Musicar" es una vivencia, una forma de habitar(se) la vida, que siempre es emocional/corporal. Según Simmel (2003), existe una relación de interdependencia entre emociones y música. Por un lado, las emociones son la condición de existencia de la música, ya que la misma es la exteriorización de nuestros "sonidos internos", pero también de los "sonidos sociales". Por otro lado, la música en sí expresa, produce y renueva emociones, siendo los cuerpos/emociones las superficies en las cuales la relación música-emociones se moldea, expresa, y es posible.

En este sentido, Elias y Dunning (1992) sostienen que las emociones expresadas en los momentos de ocio, como puede ser el "musicar" (en tanto "actividad mimética"), son emociones diferentes. Este tipo de emoción agradable (lúdica) cumple un rol fundamental en una sociedad que tiende cada vez más a la restricción y el control emocional, pues se convierten en una forma de "compensar" el aumento de la racionalidad. Sin embargo, las "emociones lúdicas" se encuentran atravesadas por lógicas mercantiles.

Vinculado con el desarrollo anterior, aquí se sostiene que el "musicar" no puede estudiarse por fuera de un concreto proceso de mercantilización. En esta línea, Illouz (2019) sostiene que la cultura capitalista ha logrado imbricar racionalidad y emocionalidad, lo que se traduce en nuevas y fluidas prácticas de consumo, en donde las macro-estructuras culturales derivan en micro-estructuras de experiencia. Así, en el marco del actual régimen de acumulación, el consumo –y las experiencias y emociones asociadas– configura identidades que nos hacen "ser alguien" (Scribano, 2009). La tendencia a la mercantilización social, se funda sobre la base de una sinergia entre industrias culturales y un estímulo constante hacia el consumo que unifica a los sujetos (Álvarez Gandolfi, 2021). De hecho, la "*fanfificación*" de las audiencias es un paso más del proceso de mercantilización aludido (Borda, 2021).

Según Schwarz (2019), estamos atravesando un proceso de "emocionalización del consumo de la música", en donde emerge un nuevo tipo de prácticas de gestión emocional que permite que la música sea producida

y consumida como una "*emodity*". Es decir, la música no sólo se ha vuelto una mercancía, sino que también se ha transformado en un conjunto de emociones envasadas y comercializables. A través del consumo cultural, y en particular mediante el "musicar", las personas hacen de la música una materia prima específica para la gestión emocional, lo que implica también un auto-cuidado emocional, es decir, una "escucha farmacológica" (Schwarz, 2019) cuyo análisis posibilita observar procesos sociales estructurales. Esta "reificación de los estados de ánimo" hace a la emocionalidad moderna "susceptible de racionalización y explotación por parte de los empresarios capitalistas" (Schwarz, 2019: 84).

5. Las prácticas del comer y "musicar" en el BA Celebra Corea 2022

5.1. Las prácticas del comer: entre lo tradicional/envasado, lo hansik y lo presencial/digital

"La comida entra por los ojos". Es una frase que hemos escuchado, seguramente, varias veces a lo largo de la vida. Esta frase y percepción instaurada en el sentido común trasluce cómo la práctica del comer no comienza en el primer contacto del alimento con la boca, sino que los sentidos se ponen en juego mucho antes, y es allí donde comienza dicha práctica. La vista, por lo tanto, ocupa un rol fundamental. Incluso, el acto de desear algo, "antojarse" (*ante oculum,* en latín), etimológicamente significa "antes de los ojos".

Las formas en las cuales "las comidas entran por los ojos" no sólo son presenciales, es decir, no emergen solo cuando se mantiene una relacion de proximidad física con las mismas. En la actualidad, estas formas se extienden a lo virtual, en tanto también se producen a través de los dispositivos electrónicos utilizados cotidianamente. En este contexto, la práctica del comer comida coreana no inició en el momento concreto en el que las personas compraron y llevaron a sus bocas un primer bocado durante el BA Celebra Corea 2022. Dicha práctica comenzó mucho antes: precisamente, durante la convocatoria vía Instagram (*/bacelebracorea)*.

En efecto, a través del Instagram oficial del evento, la comida coreana fue enunciada (y antojada) a través de posteos, sea junto con otras actividades o

en anuncios específicos. Una de las publicaciones que destacó, adquiriendo 1.349 "me gusta", fue la relacionada a la gastronomía coreana.

Imagen 1. ***#bacelebracorea2022 #bacelebracorea #bacelebra***

Fuente: Extraído de Instagram (@bacelebracorea).

En la descripción de la publicación referida, se comunica a los interesados en la cultura coreana en Buenos Aires que podrán "experimentar cómo es nuestra comida", seguido del texto: "Te preguntarás, ¿qué es lo que comen los coreanos? La gastronomía coreana se caracteriza en comer picantes, por lo general es un picante agridulce, por ejemplo el tteokpokki (떡뽂이), es una de las más favoritas de los coreanos. Es una comida callejera que está conformada por masitas de arroz, harina de pescado, huevo duro, repollo, ajo, gochujang (pasta de pimentón rojo), azúcar, cebolla y agua. #bacelebracorea2022 #bacelebracorea #bacelebra" (BA Celebra Corea, 2022).

La práctica del comer comida coreana, primeramente, aparece relacionada a la noción de "experiencia". No sólo es un acto alimenticio. A través de

dicha experiencia –que siempre tiene lugar por y a través de los sentidos, y se conecta con emociones y corporalidades– las personas van "recolectando sensaciones" (Bauman, 1998) en relación con la comida, la práctica del comer y la cultura coreana. El *Hallyu*, en tanto "macro-estructura de la experiencia" (Illouz, 2019), deriva en "micro-estructuras de la experiencia", tales como el comer. Así como los investigadores sociales aprenden de una cultura viviéndola (Guber, 2004), los "gustadores" de la cultura coreana aprenden de dicha cultura a través de los sentidos, viviendo sus propias prácticas, construyendo sus propias experiencias. En esta línea, algunos de los interrogantes que se abren son: Si la comida coreana es algo que se experimenta, ¿qué implica esa experiencia en el marco del evento?, ¿Qué sensibilidades pone en juego la aludida experiencia?, ¿Hay lugar para la comida coreana en tanto alimento que nutre?, ¿Entra en conflicto la lógica de la experiencia con lo nutritivo?

En segundo lugar, la comida se enuncia a través de imágenes profesionales que ocupan un lugar privilegiado en la publicación. Las comidas coreanas se encuentran estéticamente presentadas, lo que evidencia que no se trata de imágenes espontáneas; es un rasgo común de las publicaciones de "comida *gourmet*" en redes sociales (Faracce Macia y Mairano, 2021). Si la comida es visualmente apetecible, despierta los sentidos y convoca a consumirla, pero ¿representa la realidad o se pierde en la expectativa?

En tercer lugar, se puede observar comida coreana tradicional y moderna (*tteokpokki, gimbap, hattogu*) junto con comida coreana industrializada (helado "Melona").

Entre los comentarios a la publicación de la Imagen 1, las personas manifestaron interés en la gastronomía coreana. Por ejemplo, una usuaria comentó "NECESITO ESE PLATO EN MI VIDA",[5] mientras otra afirmó: "Me muero por probar". Refiriéndose al acto de "antojarse", una usuaria comentó: "uy ya me antoje". Este interés por la comida coreana no sólo comprende a la CABA, sino también a otras provincias argentinas. En este marco, un comentario sostiene: "Que lindo! Lastima que estoy lejos! Saludos desde Salta capital".

5 Los comentarios son transcriptos tal como han sido redactados por los sujetos.

Otro grupo de usuarios consultó cuestiones de interés: "¡Hola! ¿Habrá comida vegana Coreana?"; "Hay alguna otra fecha. Quiero participar y el 20 me es imposible. Enseñan a cocinar? O pueden decirme dónde aprender?"; "Kimchi??". Hay quienes buscan informarse sobre los ingredientes de las comidas, aprender a cocinar comida coreana e incluso consultan sobre alimentos de los cuales ya tienen conocimientos. Tal es el caso del *kimchi.*[6] En una línea similar, una de las usuarias comentó: "*pali pali* quiero uno" (refiriéndose a "querer un helado Melona"). *Pali pali* (빨리빨리, en coreano) es una expresión que se utiliza para decir "apúrate, más rápido"; expresión que, a su vez, refiere a la tendencia de la población coreana a hacer tareas cotidianas con rapidez y eficiencia (cultura *ppali-ppali*). Estos comentarios traslucen ciertos saberes sobre la cultura coreana por parte los usuarios.

Ese mediodía en el barrio de Flores, el olor a comida inundaba la Av. Avellaneda y las calles aledañas: desde el olor a frituras hasta el olor dulce, pasando por el picante que desprenden varias de las comidas tradicionales. A las 14 horas los puestos de comida se encontraban desbordados de asistentes. Entre ellos, podían distinguirse tres tipos, cuyas características se describen a continuación.

En primer lugar, los puestos de exposición de comidas típicas coreanas que no vendían comida, sino que la exponían junto con un folleto que afirmaba: "Gastronomía Coreana en Buenos Aires. En el marco del 60 aniversario de las relaciones bilaterales entre Corea y Argentina, Corea te invita a compartir su cultura a través de *hansik* (comida coreana)". El mismo tenía impreso un "Código QR" que conducía a un archivo Google Drive con una lista de restaurantes, supermercados, cafeterías y confiterías coreanas en la ciudad.

Algunos de los puestos, ofrecían muestras de *kimchi*: acompañamiento indispensable de toda comida coreana del cual se habló anteriormente.

6 Fermento vegetal (principalmente de *hakusai*, como se conoce popularmente en Argentina) con altas propiedades nuticionales, que radica del periodo de los Tres Reinos de Corea (57 a.C. a 668 d. C.).

Imagen 2. Comida tradicional coreana: *Hansik*

Fuente: Fotografía propia (izquierda) e Instagram #bacelebracorea (derecha).

La comida tradicional coreana se compone mayoritariamente de vegetales y arroz, seguido de carnes de origen animal, como pescados, mariscos, cerdo, pollo y, en menor medida, carne vacuna. En su formato tradicional, la comida coreana se caracteriza por ser de alto nivel nutricional, es decir, alimenta y nutre.

Hansik no sólo significa "comida coreana". Se trata de una filosofía, de un acervo cultural milenario que busca la armonía del cuerpo/emociones a través de alimentos. Según el pensamiento coreano tradicional, existe una estrecha relación entre la comida y la medicina, por lo que los procesos para la elaboración de los alimentos comprenden técnicas particulares de cocción (ejemplo: fermentación) y el consumo de alimentos nutritivos (Galindo, 2018). Asimismo, la mesa tradicional coreana debe contemplar cinco colores (verde, blanco, rojo, negro y amarillo) y cinco sabores (dulce, picante, ácido, salado y amargo). Por ejemplo, se entiende que consumir alimentos de color negro (como algas u hongos) trae sabiduría, lo cual calma la mente y protege riñones y vejiga. En resumen, el *hansik* configura una práctica del cocinar y comer específica que tiene como objetivo procurar salud (Galindo, 2018).

En segundo lugar, en BA Celebra Corea 2022, se observaban puestos de venta de comida envasada, mayormente procesada y comercializable. Allí se exhibían y vendían bebidas enlatadas, fideos instantáneos (*ramyeon*), condimentos típicos, golosinas y helados. En contraste con el caso anterior, se trata de comidas que alimentan pero que no nutren. Su finalidad, más que alimenticia, es mercantil (Boragnio y Scribano, 2021). A su vez, varios de estos alimentos pueden no llegar a ser percibidos como *hansik*, fundamentalmente, aquellos que no son considerados nutritivos (Park et al, 2012).

Imagen 3. Comida coreana envasada

Fuente: Fotografías propias.

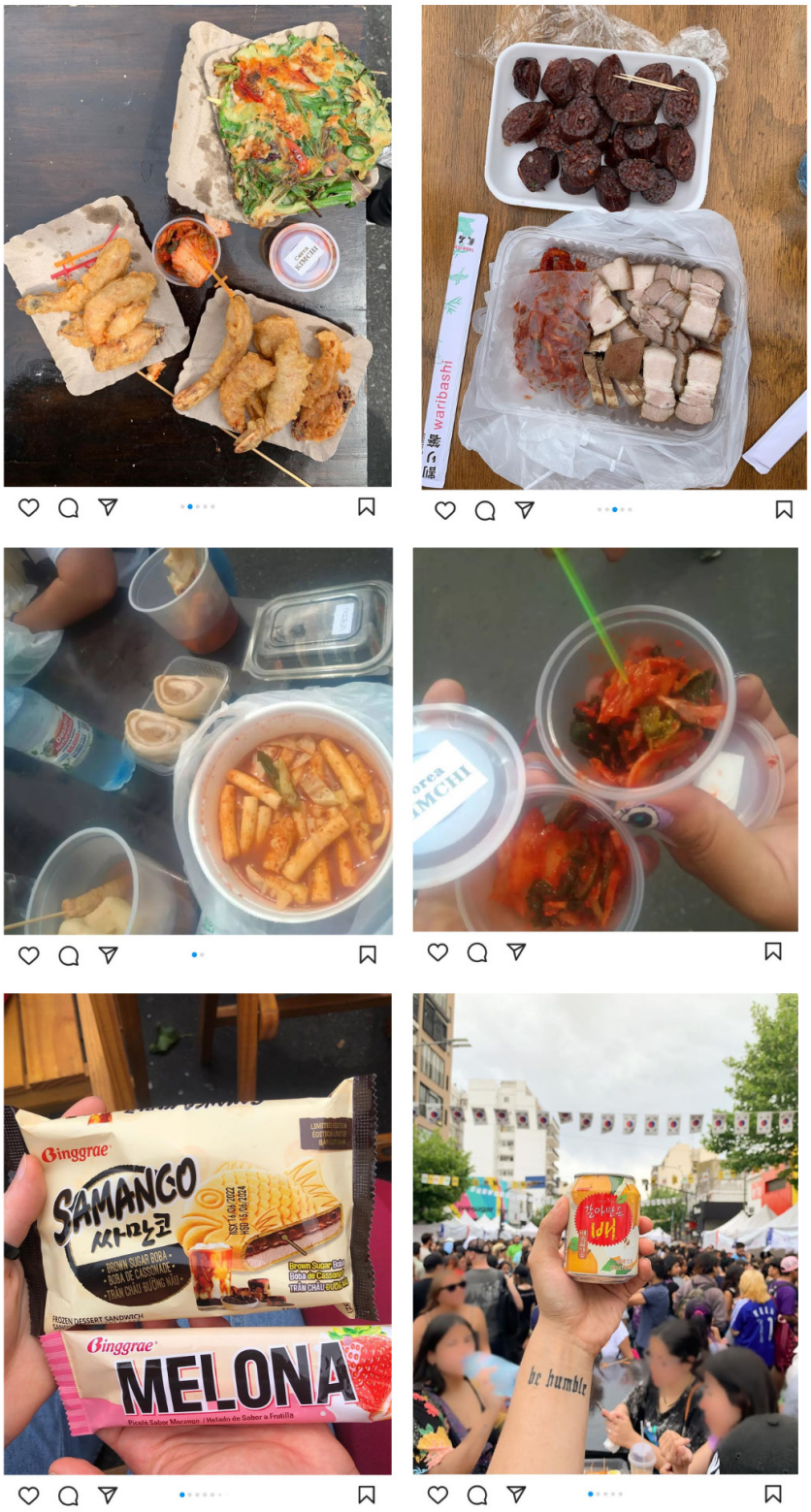
En tercer lugar, se encontraban los puestos de venta de comidas tradicionales para el consumo en el evento, que eran los más concurridos. En general, se vendían platos típicos como *tteokpokki, gimbap, hattogu, so-tok, haemulpajeon, eomuk, sundae, bossam, kimchi,* frituras de mariscos o pollo, entre otros.

Para quienes no pertenecen a la comunidad coreana, estas comidas son una experiencia diferente para el sentido del gusto. A su vez, las formas de consumo y degustación también difieren. En efecto, la comida no se come ni se saborea de igual manera por todos. La práctica del comer comida coreana encierra técnicas particulares y saberes que muchos argentinos aún no conocen por el hecho de no formar parte de dicha cultura.

Paralelamente, las prácticas de comer *in situ* se expresaban en forma digital. A través de los *hashtags #bacelebracorea, #bacelebracorea2022* y *#buenosairescelebracorea*, los usuarios compartían sus comidas en las redes sociales.

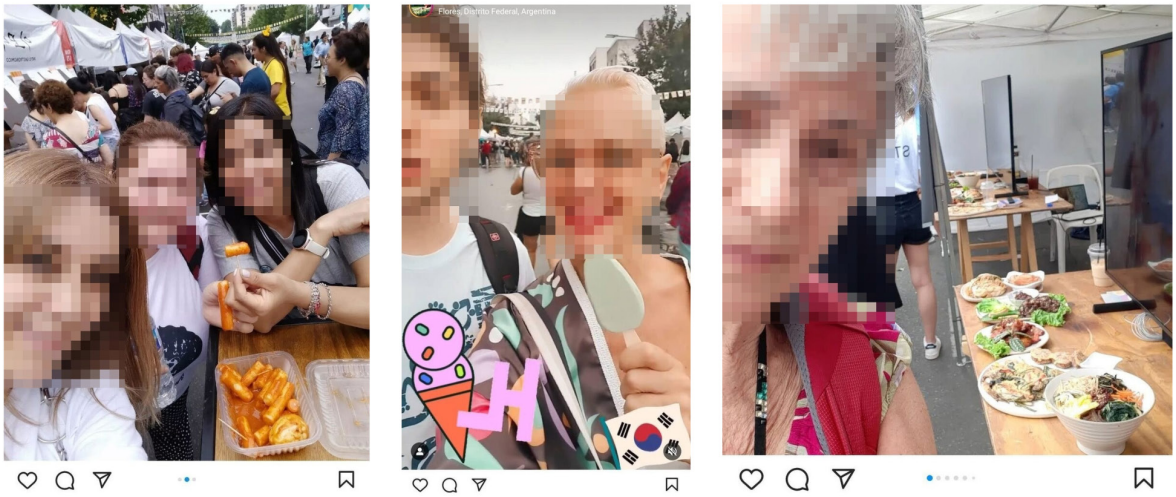
Como se sostiene en el apartado anterior, en la sociedad 4.0 las prácticas presenciales del comer se entrelazan y condicionan mutuamente con lo digital. A través de las redes sociales, y por medio de los sentidos, la comida es virtualmente deseada, observada y saboreada. Luego del acercamiento material/concreto, la comida es fotografiada y/o filmada, así como subida a redes sociales donde es compartida con otros/muchos.

Imagen 4. ***#bacelebracorea #bacelebracorea2022 #buenosairescelebracorea***



Fuente: Extraído de Instagram (#bacelebracorea, #bacelebracorea2022, #buenosairescelebracorea).

Imagen 5. ***#bacelebracorea #bacelebracorea2022 #buenosairescelebracorea***[7]



Fuente: Extraído de Instagram (#bacelebracorea, #bacelebracorea2022, #buenosairescelebracorea).

Estas comidas, tanto las compartidas virtualmente como las observadas físicamente en el evento, difícilmente se parecen a las presentadas en las redes sociales del BA Celebra Corea 2022. Sin embargo, la presentación, así como la distancia geocultural de sabores, no fue un impedimento para que la práctica del comer comida coreana se desarrolle y produzca emociones agradables (Elias y Dunning, 1992).

7 Se decidió *blurear* las imágenes para respetar la privacidad de las personas.

Imagen 6. Puesto de *so-tok* y K-Pop (BTS)

Fuente: Fotografía propia.

La imagen 6 corresponde a un puesto de *so-tok*: brocheta frita agridulce a base de salchichas y pastel de arroz (*tteok*). El mismo tenía como parte del escaparate la foto de dos cantantes de la *boyband* "BTS"[8] –el grupo musical de K-Pop más popular a nivel mundial– comiendo *so-tok*. Esta disposición de las imágenes, lejos de ser ingenua, expresa cómo la comida coreana no sólo "entra por los ojos" porque es presentada de una manera estéticamente apetecible. La comida coreana también "antoja" porque, entre otras cosas, el

8 Bangtan Sonyeondan (방탄소년단, en coreano).

K-Pop la vuelve deseable. Actualmente, es habitual ver comidas presentadas por *Idols*[9] de forma directa a través de publicidades como las siguientes:

Figs. 7. Comidas publicitadas por *Idols* de K-Pop

Fuente: Elaboración propia, basado en publicidades oficiales de Pepsi X BlackPink (2021), Oreo X BlackPink (2023), Hot Brew X BTS (2021), y Chumchurum X Jennie of BlackPink (2021).

El deseo y el interés en la experiencia del comer comida coreana, en sus distintos formatos, es un fenómeno creciente. Sin embargo, el K-Pop no es la única variable que interviene. También es necesario contemplar la existencia de políticas de Estado que, desde 1960, y con particular énfasis en los últimos años, buscan promover el *hansik* a nivel global (Delmonte y Lee, 2020).

9 *Idol* (en español: ídolo): nombre a través del cual se suele llamar al artista de K-Pop.

Investigaciones como la de Gendler (2018) reflejan conexiones entre K-Pop y el consumo de otros elementos de la cultura coreana en Argentina. El autor manifiesta que 7 de cada 10 *k-popers* expresan haber probado gastronomía coreana, principalmente, en algún evento cultural. Entre los consumos alimentarios, destaca el helado Melona, comida tradicional y *kimchi*. Por su parte, el 30% de los entrevistado que nunca probó comida coreana, manifestó no haberlo hecho porque no se le ocurrió, o bien porque no tuvo la oportunidad.

La práctica del comer comida coreana, pero también de comer comida occidental de grandes conglomerados transnacionales (PepsiCo, Mondelēz International, entre otras) diseñada en colaboración con empresas de entretenimiento coreanas, es influenciada por el "musicar" K-Pop. En esta línea, el K-Pop no sólo "apetece" melodías; también "antoja" otros elementos culturales de Corea del Sur. Estas mercancías se distinguen a través del prefijo (*k-*): *K-Pop, K-Culture, K-Food, K-Style, K-Drama, K-Beauty*, etc. El K-Pop, por lo tanto, parece haberse convertido en un rey Midas que convierte en oro todo lo que toca, multiplicando exponencialmente las ganancias del capitalismo oriental y occidental.

5.2. Prácticas del "musicar": el K-Pop como práctica de consumo cultural y (re)configurador de sensibilidades juveniles

Comprendiendo una variedad de procesos que van desde lo económico y político, hasta lo cultural y sensible, el K-Pop es un de fenómeno sociocultural que excede lo musical. Actualmente, se ha convertido en una práctica de consumo cultural a nivel global, así como en una *commoditie* sumamente valiosa para Corea del Sur (Paparone, 2023). Por esta razón, el fenómeno ocupa también un espacio significativo en los eventos de la cultura coreana, como es el caso del "BA Celebra Corea 2022".

Las presencias del K-Pop durante el evento, primeramente, se podían encontrar materializadas en puestos de venta de *merch.*[10] El K-Pop hecho mercancía se expresa en llaveros, *photocards*, artículos de librería, vasos, remeras, *albums* de música, *stickers*, etc. El *merch* original es costoso y dificultoso de importar, por lo que los productos de origen fan (*fanmade*) suelen ser los más consumidos en los eventos de K-Pop en Argentina (Koeltzsch, 2019).

10 *Merch*: en español, mercancía. Forma habitual en la que los *k-popers* se refieren a las mercancías de *K-Pop*.

Imagen 8. *Merch* de K-Pop

Fuente: Extraído de: Instagram (*@saturnaliafanstore*).

A lo largo de la jornada, una de las actividades principales en relación al "musicar" K-Pop se desenvolvió en un pequeño escenario ubicado en la esquina de Av. Avellaneda y Argerich. Allí, diversos grupos de jóvenes realizaron *performances* de *dance cover,*[11] ya sea en grupos mixtos o de un mismo género. En menor medida, algunos asistentes subieron a cantar.

Otra de las dinámicas fue el *K-Pop random dance*: un momento en el cual los *k-popers* pueden sumarse a bailar voluntariamente entre la multitud. Para ello, deben conocer la coreografía que suena al azar por los altoparlantes. Arriba del escenario era el lugar para la *performance*, pero abajo también se bailaba, cantaba en coreano/inglés y alentaba a quienes habían pasado al frente. Esta dinámica es, quizás, la más cercana a la cotidianeidad del "mu-

11 *Dance cover*: reinterpretación de coreografía de baile.

sicar" de los jóvenes *k-popers*: escuchar K-Pop, cantarlo y memorizar coreografías, ya sea en soledad o junto con otros.

A diferencia de las presentaciones de grupos de *dance cover*, los *K-Pop random dance* no se traducen en grandes producciones (tanto escénicas como estéticas), sino en pasarla bien junto a otros "gustadores" de K-Pop. Este tipo de espacios son un ejemplo de cómo los jóvenes "se apropian del espacio y crean un universo con sus propias reglas" (Koeltzsch, 2019: 82). De este modo, los *k-popers* construyen espacios que los acerquen al universo de la cultura coreana desde Buenos Aires. A su vez, como sostiene la autora antes citada, estas "propias reglas" son también la propuesta de corporalidades distintas, que no se condicen con el "modelo estético perfecto" expresado en los videos de K-Pop, así como los promovidos por la sociedad surcoreana: extrema delgadez, piel blanca y sin ningún tipo de "imperfección", entre otros. Los *k-popers* in-corporan del K-Pop algunos aspectos (tal como teñir el cabello de colores llamativos), pero también rechazan y reconfiguran otros. Por ejemplo, repensar las estéticas y cuestionar los roles de género asignados en las coreografías. Resignificaciones que, incluso, pueden llegar a tensionar o entrar en conflicto con las propias lógicas del consumo (Álvarez Gandolfi, 2021).

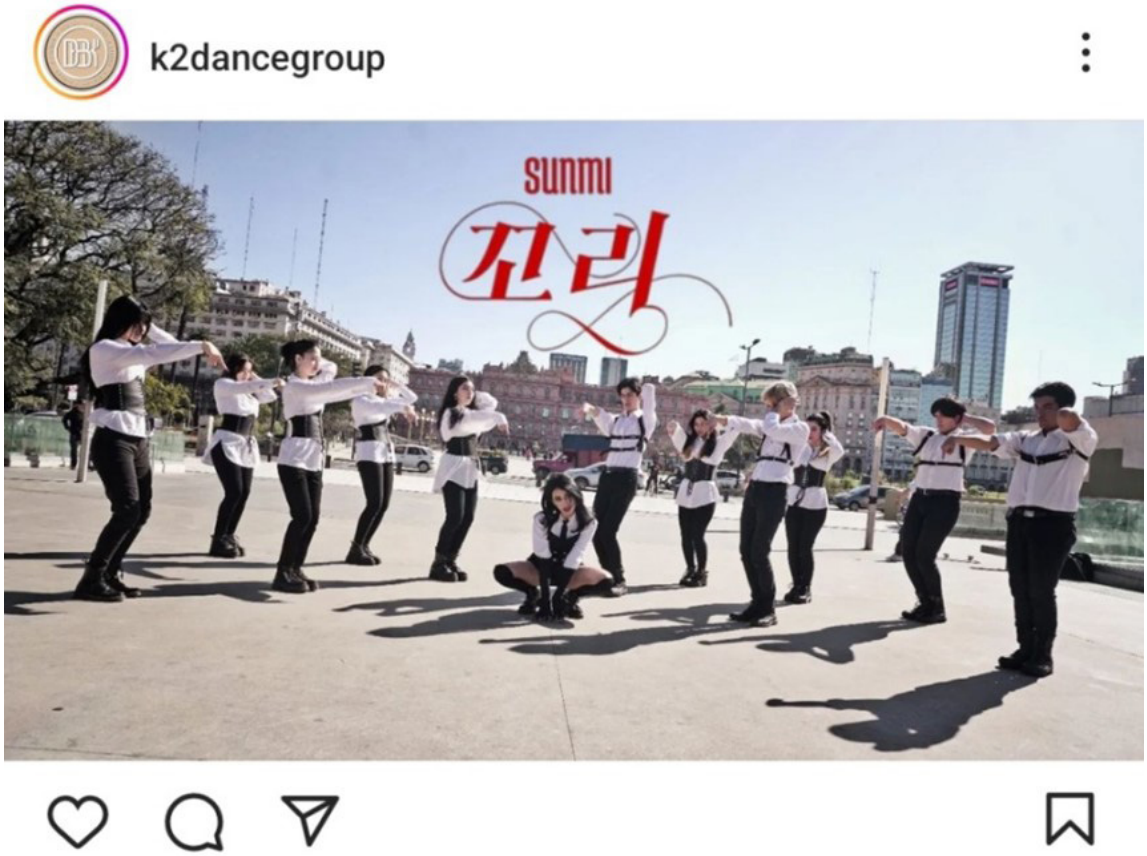
In-corporar el K-Pop es hacerlo cuerpo. Entendido como soporte material histórico, político y social, a través del cuerpo se "percibe, clasifica y actúa sobre el mundo de acuerdo a un complejo entramado de impresiones sensoriales que conecta la experiencia del sujeto con la producción socio-histórica del orden social" (Cervio, 2022c: 355). Sin embargo, aun cuando el peso de la estructura social sobre los sujetos es considerable, esto no implica una determinación e inmovilización absoluta de los mismos. Tampoco una apropiación sin agencia. Pero sí evidencia una de las tantas formas en las cuales los procesos estructurales atraviesan a los sujetos.

Imagen 9. *K-Pop random dance*

Fuente: Fotografía propia.

Algunos grupos pertenecen a academias de baile de K-Pop. La mayoría son jóvenes que, atravesados por el "musicar" K-Pop, se reúnen semanalmente para practicar coreografías en espacios públicos (plazas, esquinas, monumentos, etc.). Estas reuniones, que suelen desarrollarse durante los fines de semana, no concluyen en la práctica coreográfica: también involucran acciones de producción estética, tales como la compra y/o confección ropa, maquillaje, peinados. Uno de los propósitos de estas reuniones es producir contenido para redes sociales, principalmente, Instagram y Tiktok. En estas publicaciones, etiquetan a *idols* y/o empresas de entretenimiento reconocidas para que vean sus videos. Cuantos más seguidores consiguen, más oportunidades tienen de llegar al artista de K-Pop. El grupo "DBK", por ejemplo, cuenta con 8.000 seguidores en Instagram, y más de 120.000 seguidores y 5.2 millones de "me gusta" en Tiktok.

Imagen 10. DBK: Grupo mixto de *dance cover*. Plaza de Mayo (Buenos Aires, Argentina)



Fuente: Extraído de Instagram (*@k2dancegroup).*

Para muchos *k-popers*, "musicar" K-Pop es escucharlo, bailarlo, pero también organizarse, reunirse con otros y poner en juego los cuerpos/emociones a través de *performances*. De este modo, se reconfiguran formas de sociabilidad en donde las juventudes tejen afectividades en torno a una identidad musical. Como sostiene Frith (2003: 184) "la música, como la identidad, es a la vez una interpretación y una historia, describe lo social en lo individual y lo individual en lo social, la mente en el cuerpo y el cuerpo en la mente; la identidad, como la música, es una cuestión de ética y estética". Así, "musicar" K-Pop es una forma de habitar la vida que se traduce en prácticas de consumo y sociabilidades específicas. Pero también, en una forma de habitar(se) desde adentro.

Siguiendo la propuesta teórica de Schwarz (2019), el K-Pop puede ser pensado como un productor de "*emodities*", al que millones de jóvenes alre-

dedor del mundo eligen y utilizan para gestionar sus estados de ánimo. No es casual que el consumo de K-Pop se haya disparado en el 2020, mientras millones de personas se encontraban aisladas, enfermas y sin certezas en el marco de la pandemia de COVID-19. La música es un bálsamo necesario para aliviar el "dolor del mundo" (Simmel, 2003). Por esta razón, se sostiene que el K-Pop es un (re)configurador de sensibilidades juveniles en tanto práctica socio-cultural que moldea formas de sentir(se) específicas en el mundo junto a otros (Paparone, 2023).

En la mayoría de los eventos, el encargado de cerrar la jornada es el grupo musical más importante. En el caso analizado, la "promesa" de la jornada fue la *boyband* "Must-B". Este grupo no es uno de los más conocidos en Corea ni a nivel global. Sin embargo, desde su arribo al país, despertó el interés de los *k-popers* argentinos y generó expectativas que se expresaron, primeramente, en redes sociales. Algunas usuarias preguntaban si iba a haber *fan meeting* (reunión de los *idols* junto a los fans) o si tendrían la oportunidad de conocerlos y pedirles una foto y autógrafo.

Imagen 11. Must-B en Argentina

Fuente: Extraído de Instagram (*@official_mustb).*

Varios comentarios manifestaban emociones como el amor y el cariño hacia la *boyband*. Una usuaria comentó: "Que dulces... !!! Se merecen que les demostremos nuestro. Cariño... Gracias por venir a Argentina". Estas emociones se corresponden también con el *Hallyu*, y se expresan de la siguiente manera: "Bienvenidos. Argentina es un hermoso país, me encanta todo lo que hacen!!! Amo el kimchi y los restaurantes coreanos". Por lo que la práctica de consumir K-Pop también implica un entramado de sensibilidades que se construye y proyecta hacia los artistas y elementos de la cultura coreana.

Dichas sensibilidades, transmitidas en redes sociales, fueron correspondidas *in situ*. En efecto, el concierto de Must-B se produjo bajo una lluvia intensa que no suspendió el evento, ni disipó a los asistentes que cantaban, gritaban, saltaban, filmaban y sacaban fotos. Cuando se trata de "emociones lúdicas" (Elias y Dunning, 1992), las contingencias climáticas no influirían en la experiencia del disfrute.

5. Reflexiones finales

A partir de una aproximación etnográfica al BA Celebra Corea 2022, se pudo identificar cómo la práctica del comer comida coreana y "musicar" K-Pop, en tanto experiencias sensoriales, se entrelazan y potencian mutuamente. Así también, cómo ambas prácticas de consumo cultural se encuentran atravesadas por el *Hallyu,* en tanto proceso cultural de gran alcance, así como por un conjunto de políticas de promoción cultural impulsadas por los gobiernos surcoreanos. Sin embargo, también se observa cómo el K-Pop ocupa actualmente un lugar significativo dentro del *Hallyu*, convirtiéndose en un potenciador del aludido proceso. De esta manera, el K-Pop no sólo se encarga de abrirles paso a niños/as, jóvenes y adultos en el mundo de la cultura coreana, sino también reproducir y asegurar prácticas de consumo específicas.

El estudio de este tipo de prácticas "fan", entendidas como prácticas de consumo cultural, resulta relevante en tanto permite observar procesos estructurales. En este caso, lo que interesa específicamente a esta investigación es comprender cómo procesos socio-culturales complejos (*Hallyu*) y geoculturalmente distantes, así como el proceso de mercantilización actual, atraviesan cuerpos/emociones abriendo paso a la reconfiguración de sensibilidades específicas. Las prácticas de consumo cultural analizadas en este trabajo, se enmarcan dentro de "políticas de las sensibilidades" y "políticas de los sentidos" (Cervio, 2022a, 2022b) que producen nuevas formas de sociabilidad y sensibilidades en base a una relativa "unificación" de los sujetos en torno a un consumo cultural. Las "políticas de las sensibilidades" reproducen prácticas (entre las que se encuentra el comer y el "musicar") y emociones que, en apariencia concebidas como lo más íntimo y privado,

son producto de estructuras y relaciones de dominación in-corporadas por los sujetos en forma desapercibida en el fluir de sus vidas cotidianas (Scribano, 2017; Cervio, 2022a).

Para concluir, se señalan dos aspectos teórico-metodológicos a tener en cuenta para el estudio de este fenómeno. En primer lugar, que las prácticas de consumo cultural deben ser estudiadas atendiendo a las interseccionalidades entre clase, género, etnia/raza, edad, etc. Estas prácticas y sensibilidades, tributarias de un tiempo y un espacio, deben ser observadas a través de una mirada situada, lo cual habilita los siguientes interrogantes: ¿Qué implica ser *k-poper*?; ¿"Musicar" K-Pop es una práctica homogénea?; ¿Cuáles son las otras formas en las que se expresa la relación entre comer comida coreana y "musicar" K-Pop?

En segundo lugar, este tipo de fenómenos sociales amerita el uso de estrategias metodológicas complejas que enlacen lo presencial/digital. Las redes sociales constituyen un espacio en el que se configuran relaciones sociales y sensibilidades específicas. El estudio de las mismas permite no sólo complementar la indagación de prácticas de consumo cultural presencial, sino también acceder a prácticas y sensibilidades que evidencian complejos empalmes entre lo presencial/digital. En adición, tal como se ha presentado, el estudio de consumos culturales amerita la conjunción de etnografía y autoetnografía, reconociendo así el estrecho vínculo entre lo personal y lo cultural (Wall, 2006). Desde un análisis sistemático de la experiencia corporal y personal del investigador/a, la autoetnografía hace posible la comprensión de experiencias culturales como las abordadas en este capítulo.

6. Bibliografía

ÁLVAREZ GANDOLFI, Federico (2021) "Epílogo: más allá y más acá de los estudios sobre fans", en: L. Borda y F. Álvarez Gandolfi (Comps.), *Fanatismos: prácticas de consumo de la cultura de masas*. Buenos Aires.: Prometeo, pp. 299-304.

BAUMAN, Zygmunt (1998) "On postmodern uses of sex", *Theory, culture & society*, Vol. 15, N° 3-4. pp. 19-33. https://doi.org/10.1177/026327649801500300 2

BORAGNIO, Aldana (2020) "Gusto y Prácticas del comer: Entre el cuerpo y las emociones", *Boletín Científico Sapiens Research,* Vol. 10, N° 2, pp. 46-52.
BORAGNIO, Aldana y SCRIBANO, Adrián (2021) "Presentación del monográfico: El comer del siglo XXI: sensibilidades y prácticas alimentarias", *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, Nº 90, pp. 8-11. http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/presentacion90.pdf
BORDA, Libertad (2021) "Introducción", en: Libertad Borda y Federico Álvarez Gandolfi (Comps.), *Fanatismos: prácticas de consumo de la cultura de masas*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 13-24.
CERVANTES REYES, Haydeé Lorena (2016) "Apuntes simmelianos sobre música", en: E. Vernik y H. Borisonik, (Eds.) *Georg Simmel, un siglo después: Actualidad y perspectiva*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 335-353.
CERVIO, Ana Lucía (2022a) "Habitar en la socio-segregación: Una exploración sociológica desde los olores", en: Angélica De Sena y Jeanie Herrera Nájera (Comps.), *Sensibilidades, subjetividades y pobreza en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, pp.137-158.
_____ (2022b) "Experiencias y memorias del habitar: una aproximación teórica desde las sensibilidades olfativas", en Margarita Camarena Luhrs y Vicente Moctezuma Mendoza (Comps.), *Ciudad de México: miradas, experiencias y posibilidades*. Vicente México: IIS-UNAM, pp. 53-84.
_____ (2022c) "Silencio en la ciudad pandémica. Lecturas desde una sociología de las sensibilidades", *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 10, N° 2, pp. 351-365. http://dx.doi.org/10.17502/mrcs.v10i2.589
DELMONTE, Romina y LEE, Jung Eun (2020) "Hansik, the 'privileged' place of women of the Korean community in Buenos Aires", *International symposium Eating in the cities of Africa, Latin America and Asia. Gender and foodways under urban lifestyles*. UNESCO Chair in World Food Systems and CIRAD. Paris, September (Vol. 30). Disponible en: https://www.mangerenville.org/content/download/4236/31908/version/1/file/EunLee-DelmonteHansik%2C+the+prilvileged+place+of+Korean+Women+in+Buenos+Aires+Final.pdf Fecha de consulta: 24/09/2023.

ELIAS, Norbert y DUNNING, Eric (1992) *Deporte y ocio en el proceso de civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
FARACCE MACIA, Constanza y MAIRANO, María Victoria (2021) "El comer en el siglo XXI: una aproximación a las sensibilidades en torno a la comida en Instagram", *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, N° 90, pp. 32-47. http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/cfaracce.pdf
FRITH, Simon (2003) "Música e identidad", en: Stuart Hall y Paul du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 181-213.
GALINDO, María (2018) "Hansik II. Filosofía y Ciencia se sientan a la mesa", *Revista Cultural Ecos de Asia.* Disponible en: http://revistacultural.ecosdeasia.com/hansik-ii-filosofia-ciencia-se-sientan-la-mesa/ Fecha de consulta: 24/09/2023.
GENDLER, Martín Ariel (2018) "Analizando la Hallyu en Argentina: K-Pop, K-Dramas, Gastronomía, Idioma, Información e Internet", *II Jornadas sobre la Oleada Coreana*, Asociación de Estudios Hallyu en Argentina-Centro Cultural Coreano en América Latina. Disponible en: https://www.aacademica.org/martin.ariel.gendler/23 . Fecha de consulta: 24/09/2023.
GUBER, Rosana (2004) *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
HINE, Christine (2015) *Ethnography for the internet: Embedded, embodied and everyday*. London: Routledge.
_____ (2004) *Etnografía Virtual*. Barcelona: Editorial UOC.
IADEVITO, Paula (2014) "El consumo del K-pop en Buenos Aires", *VIII Jornadas de Sociología de la UNLP* (Ensenada, 3 al 5 de diciembre de 2014). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - Departamento de Sociología. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4416/ev.4416.pdf . Fecha de consulta: 24/09/2023.
ILLOUZ, Eva (2019) "Introducción: emodities o la invención de los commodities emocionales", en: E. Illouz (Comp.), *Capitalismo, consumo y autenticidad: las emociones como mercancía*. Buenos Aires: Katz, pp. 7-41.
KOELTZSCH, Grit Kirstin (2019) "Performance asiática moderna en cuerpos latinos. La cultura K-pop en el Noroeste Argentino", en: Grit Kirstin Koeltzsch y Renata de Lima Silva (Comps.), *Performance culturales en Améri-*

ca Latina. Estudios de lo popular, género y arte. Buenos Aires: Purmamarka Ediciones, pp. 73-100.
LE BRETON, David (2007) *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión Argentina.
LIE, John (2012) "What is the K in K-pop? South Korean popular music, the culture industry, and national identity", *Korea observer*, Vol. 43, N° 3, pp. 339-363. https://www.tobiashubinette.se/hallyu_1.pdf
MARX, Karl (2015[1844]) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
MAZA, Sabina; DÁVILA FEINSTEIN, Julieta y ECKMEYER, Martín (2016) "Musicar: Otra forma de vivir la música", *II Jornadas Estudiantiles de Investigación en Disciplinas Artísticas y Proyectuales* (La Plata, 6 y 7 de octubre de 2016). Disponible en: http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/57562. Fecha de consulta: 24/09/2023.
PAPARONE, Florencia Isaura (2022) "'Etnografía virtual' de Christine Hine: construyendo una perspectiva etnográfica adaptativa para el estudio de la cultura emergente de Internet", *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, Nº24, Año 12. pp. 100-103. http://relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/article/view/etnografia_virtual/231
_____ (2023) "K-pop y sensibilidades juveniles: una reflexión teórico-conceptual desde una sociología de los cuerpos y las emociones", *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, Vol. 17, N° 1, pp. 31-57. https://intersticios.es/article/view/23361
PARK Young-Hee, KANG Minji, BAIK Hyun Wook, OH Sang-Woo, PARK Su-Jin, PAIK Hee Young, CHOE Jeong-Sook, LEE Jin-Young, KANG Min-Sook & JOUNG Hyojee (2012) "A Study on the Perception as HANSIK (Korean Food) for the Common Dishes in Korean Adults Residing in Seoul and Metropolitan Area", *Korean J Community Nutrition,* Vol. 17, N° 5, pp. 555-578. https://doi.org/10.5720/kjcn.2012.17.5.555
PUGLISI, Rodolfo (2019) "Etnografía y participación corporal. Contribuciones metodológicas para el trabajo de campo", *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, Nº17, Año 9, pp. 20-35. http://www.relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/article/view/20/23

SCHWARZ, Ori (2019) "Gotas emocionales para el oído: la industria de la música y las tecnologías de gestión emocional", en: E. Illouz (Comp.), *Capitalismo, consumo y autenticidad: las emociones como mercancía*, Buenos Aires: Katz. pp. 75-108.
SCRIBANO, Adrián (2017) "Amor y acción colectiva: una mirada desde las prácticas intersticiales en la Argentina", *Aposta, Revista de Ciencias Sociales,* N° 74, pp. 241-280. http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/ascribano2.pdf
_____ (2013) "Una aproximación conceptual a la moral del disfrute: normalización, consumo y espectáculo", *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, Vol. 12, N° 36, pp. 738-750.
_____ (2009) "A modo de Epílogo. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?", en: Carlos Figari y Adrián Scribano (Comps.), *Cuerpos, subjetividades y conflictos: hacia una sociología de los cuerpos y las emociones*. Buenos Aires CICCUS- CLACSO, pp. 141-151.
_____ (2007) "Salud, dinero y amor…! Narraciones de estudiantes universitarios sobre el cuerpo y la salud", en: Adrián Scribano (Comp), *Policromía corporal. Cuerpos, grafías y sociedad*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba-Universidad de Guadalajara. Universitas.
SIMMEL, Georg (2003 [1882]) *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
SMALL, Christopher (1999) "El musicar: un ritual en el espacio social", *Revista Transcultural de música*, N°4, pp. 1-16.
WALL, Sarah (2006) "An autoethnography on learning about autoethnography", *International journal of qualitative methods*, Vol. 5, N°2, pp. 146-160. https://doi.org/10.1177/160940690600500205

Otras fuentes:

Instagram

BA CELEBRA COREA. [@bacelebracorea] (s.f.) [Perfil de Instagram]. Instagram. Recuperado el 2 de septiembre de 2022, de https://www.instagram.com/bacelebracorea/
DKB. [@k2dancegroup] (s.f.) [Perfil de Instagram]. Instagram. Recuperado

el 2 de septiembre de 2022, de https://www.instagram.com/k2dancegroup/
MUSTB [@official_mustb] (s.f.) [Perfil de Instagram]. Recuperado el 2 de septiembre de 2022, de https://www.instagram.com/official_mustb/
SATURNALIA. [@saturnaliafanstore] (s.f.) [Perfil de Instagram]. Recuperado el 2 de septiembre de 2022, de https://www.instagram.com/saturnaliafanstore/

Youtube
ASOCIACIÓN CIVIL DE COREANOS EN LA ARGENTINA [@asociacioncivildecoreanose5362] (15 de febrero de 2023). *Buenos Aires Celebra Corea 2022 | Resumen callejero en 3 minutos*. [Video]. Youtube. Recuperado el 2 de septiembre de 2022, de https://youtu.be/WyGjk3rM5Bs?si=r6SrTtU3l_-fpmOj

Páginas web
CHUMCHURUM X JENNIE OF BLACK PINK (2021) Lotte's 'Chum Churum' soju releases first promo visual of their gorgeous new muse, BLACKPINK's Jennie [Publicidad]. https://www.allkpop.com/article/2021/02/lottes-chum-churum-soju-releases-first-promo-visual-of-their-gorgeous-new-muse-blackpinks-jennie
HOT BREW X BTS (2021) BTS bottled coffee - Hy Hot Brew Vanilla Latte (set of 7 Bottles) [Publicidad]. https://www.kimdelssohn.shop/btscoffee/BTSCoffeeHotbrewVanillaLatte
OREO X BLACK PINK. (2023). La colaboración de Blackpink y Oreo ya está aquí. [Publicidad]. https://www.xmag.live/la-colaboracion-de-blackpink-y-oreo-ya-esta-aqui/
PEPSI X BLACK PINK (2021) Pepsi expands K-pop investment, appoints Blackpink as APAC brand ambassador [Publicidad]. https://www.campaignasia.com/article/pepsi-expands-k-pop-investment-appoints-blackpink-as-apac-brand-ambassador/465852

Silencio y soledad. Una aproximación a la muerte y el duelo en el contexto de la pandemia por COVID-19

Guadalupe Sosa March

"Jamás anteriormente ha muerto la gente de una manera tan poco ruidosa y tan higiénica como hoy en día en este tipo de sociedades, y jamás lo ha hecho en unas condiciones que hayan fomentado tanto la soledad." Elias (1989: 105)

1. Introducción

Desde una perspectiva sociológica, comprendemos que las emociones, afectos y sensibilidades constituyen una dimensión fundamental de las relaciones humanas. En este sentido, el estudio de las mismas permite ampliar la comprensión sobre las formas en las que el individuo y la sociedad se relacionan, y observar, a través de éstas, procesos sociales y culturales subyacentes (Bolaños Florido, 2016). Siguiendo a Hochschild (Bericat Alastuey, 2000) comprendemos que las emociones están cargadas de significados y sentidos anclados en contextos específicos; estos contextos sociohistóricos tienen distintas dimensiones, entre ellas, la dimensión normativa. Esta última alude a las normas sociales que se aplican a las emociones; normas que definen lo que se debe sentir en determinadas circunstancias. Estas normas indican también la intensidad, la dirección y la duración de un sentimiento, y la legitimidad del mismo. El control emocional entonces forma una parte importante del control social. En este marco, nos abocamos en este capítulo a indagar sobre el duelo; emoción sobre la cual pesan distintas normas sociales que definen su correcta expresión, y que varía acorde a los distintos contextos sociohistóricos. Particularmente, en este caso, nos preguntamos

por el impacto de las restricciones a las despedidas y los rituales ceremoniales en el proceso de duelo de las personas que perdieron un familiar por COVID-19.

Además de reconocer la importancia de la perspectiva sociológica para el estudio del mundo afectivo (Bericat Alastuey, 2000), entendemos que es necesario repensar cómo se vive con la muerte para comprender las respuestas a la pérdida (Ahmed, 2015). Es decir que para el analisis del duelo es impresindible comprender el contexto en que se desarrolla esta emoción, en relación a los sentidos y significados que se establecen en torno a la muerte.

Retomando los desarrollos de Peter Berger (1999), reconocemos que la muerte es un rasgo fundamental de la condición humana. Tal condición requiere que los sujetos desarrollen formas de lidiar con la misma. Por lo tanto, como sostienen Mellor y Shilling (1993), es central que la sociología se ocupe de este fenómeno, ya que es uno de los parámetros fundamentales desde los cuales se organiza y constituye la vida social. Partiendo de la premisa de que la experiencia en torno a la muerte y las ideas que nos hacemos sobre ella varían socialmente, "no importa cuán natural e inmutable parezca ser para los miembros de cada sociedad" (Elias, 2001: 5), precisamos conocer cómo las sociedades modernas interaccionan diariamente con la muerte, para así poder utilizar este marco de referencia a la hora de comprender el trato hacia los difuntos por COVID-19 y sus familiares, de manera particular.

Siguiendo esta línea, argumentaremos en este capítulo que el trato con las muertes, los muertos y los deudos durante la pandemia puede entenderse como una consecuencia exacerbada de una cosmovisión preexistente. Con base en el análisis bibliográfico de literatura especializada, presentaremos en primer lugar, una problematización del concepto de duelo. Luego, abordaremos desde distintas perspectivas la forma moderna de relacionarnos con la muerte y, finalmente, analizaremos el trato a los pacientes de COVID-19 desde tres ejes: 1) el lugar de los ritos, y las posibles consecuencias de la falta de los mismos; 2) el aislamiento del paciente y la falta de despedida y 3)la relación con el cuerpo.

2. El duelo

Para Freud (1993), es entendido como la reacción a la pérdida de un ser amado o de una abstracción equivalente. Según este autor, el duelo constituye una reacción sana a la pérdida, a diferencia de la melancolía, ya que el mismo implica "dejar ir" verdaderamente al sujeto. La melancolía, por el contrario, es considerada patológica porque el sujeto se identifica con el objeto perdido y lo incorpora, es decir, lo conserva en el interior.

Sin embargo, como sostiene Ahmed (2015), la idea de que "dejar ir" es "mejor" ha sido cuestionada por distintos autores. Uno de los ejemplos que dicha autora menciona es la propuesta de Silverman y Klass (1996), quienes señalan que el propósito del duelo no es dejar ir, sino negociar y renegociar el significado de la pérdida a medida que pasa el tiempo. Aquí, la melancolía no se percibe como patológica, ya que se entiende que el deseo de mantener vínculos con el otro al que se perdió permite nuevas formas de vincularse.

Asimismo, Ahmed retoma los desarrollos de Eng y Kazanjian (2003), quienes sostienen que la melancolía, tal como la entiende el psicoanálisis, es una respuesta preferible a la pérdida, pues es una manera de conservar a la persona viva en el presente y, con ella, el pasado.

Ahmed aclara que, para que el otro se pierda, debe haber existido de antemano dentro del sujeto. En este sentido, conservar el vínculo no implica internalizar un objeto externo, sino mantener vivas aquellas impresiones que el otro dejó en uno como propias. Es decir, como aspectos del ser que son uno mismo y, a la vez, más que uno: "como un signo de deuda que tengo con los otros" (Ahmed, 2015: 246). Se puede dejar ir al otro, como alguien externo, pero conservar sus impresiones dentro de nosotros sin que esto signifique que las impresiones deban reemplazar al otro; incluso, no significa que las mismas deban permanecer estáticas:

> Aunque el otro puede no estar vivo para crear impresiones nuevas, éstas se mueven cuando yo me muevo: el nuevo matiz que da una conversación cuando escucho algo que no sabía; el destello de una imagen con el paso el tiempo, como una imagen que es tanto tu imagen como mi imagen de ti. Llorar a otros y otras es mantener vivas sus impresiones en presencia de su muerte (Ahmed, 2015: 247).

Otros autores han problematizado la idea de "dejar ir". Por ejemplo, Viciane Despret (2021) va aún más lejos y cuestiona la noción de duelo en sí misma. Sostiene que la cultura oficial o dominante exige reconocer que luego de la muerte no hay nada y que, en este sentido, impone también la idea de "hacer el trabajo de duelo" (donde se indican prescripciones en términos de trabajo). Tal mandato cultural supone al duelo como una suerte de "deber de salvataje psíquico" (Despret, 2021: 14) que concierne solamente a quien lo está atravesando. La autora observa que "quienes quedan", muchas veces realizan acciones –como escribir cartas a las personas fallecidas, hablarles, y otro tipo de interacciones– que buscan darle a los muertos un "excedente de existencia". En esta línea, Despret pone en tela de juicio la idea de la muerte como apertura hacia la nada, entendiendo que se trata de una concepción dominante que se impuso oficialmente en Occidente, pero que no necesariamente refleja la forma en la que las personas se relacionan con la muerte y con los muertos.

A continuación, reproducimos un fragmento de una carta que Gabrielle Guy le envió a la autora, describiendo el proceso vivido tras perder a su padre a los 15 años:

> No hubo ni cruces ni plegarias. Cenizas. Dispersas al azar de las directivas administrativas. Nos creíamos fuertes. Éramos más fuertes que todos esos ancestros que desde siempre les daban un lugar a sus muertos. Nosotros, nosotros hicimos desaparecer la muerte. Sacamos los cubiertos de la mesa. Nosotros lo habíamos amado más de lo que era posible, y ahora lo borrábamos. (...) Por supuesto que yo todavía tenía necesidad de que me guiara un poco. Incluso muerto. Me rehusé a pensarlo. No quería ni ser débil ni estar loca. Le escribía en secreto. Evitaba mirar al cielo. Me rehusaba a hablar con él. Me llevó un tiempo de locos reponerme. Me hizo falta comprender primero que tenía derecho a estar con él, a pesar de su muerte y mi vida (Despret, 2021: 25).

En el relato anterior podemos observar la manera occidental, moderna y "dominante" –como la denomina Despret– de relacionarse con la muerte. En el caso de Gabrielle, las imposiciones de "dejar ir" parecen adquirir un carácter doloroso, ya que se manifiestan en contra de su deseo o necesidad de seguir pensando o conectando con su padre.

La autora recupera las dimensiones de lugar y tiempo como cuestiones a resolver tras la muerte de un ser querido. Particularmente, destaca la dimensión del lugar, en términos de preguntas e inquietudes que surgen en quienes quedan tras el fallecimiento. En efecto, se busca un lugar donde encontrarlos, "donde alojarlos, donde cobijarlos, donde pueda continuar la conversación" (Despret, 2021: 23). Incluso, ejemplifica con los anuncios fúnebres que comúnmente conllevan frases como "Si mirar para atrás te dará tristeza y mirar para adelante te inspira inquietud, entonces mira para tu lado: estaré siempre ahí" (Despret, 2021: 23).

Resulta interesante cómo esta idea de "estaré siempre ahí" se opone a la concepción psicoanalítica del duelo como proceso que culmina en dejar ir al objeto perdido. Adicionalmente, uno de los poemas frecuentemente utilizados en los funerales es "La muerte no es nada", de Henry Scott Holland, que sostiene:

> …¿Por qué tendría que estar fuera de vuestros pensamientos,
> simplemente porque estoy fuera de vuestra vista?
> Os espero, no estoy lejos.
> Justo al lado del camino
> Veis. Todo está bien."[1]

Nuevamente, en este fragmento, que tiene la intención de brindar consuelo a deudos en el momento más reciente de la pérdida, aparece la idea de que el difunto sigue teniendo algún tipo de presencia. El poema propone un tono tranquilizador mediante la reiteración de que la persona perdida, de alguna manera, seguirá estando, que se puede seguir pensando en ella y que, eventualmente –al ser un poema religioso– las personas se reencontrarán.

En articulación con lo expuesto, no retomamos aquí la definición de duelo propuesta por el psicoanálisis, aunque tampoco la descartamos como lo hace Despret.

Siguiendo a Silverman y Klass (1996), en este capítulo comprendemos al duelo como un rango de experiencias multidimensionales que tienen lugar luego de una pérdida. Estas experiencias están influenciadas por factores so-

1 *CFR* https://rpj.es/la-muerte-no-es-nada-de-henry-scott-holland-josep-perich/

ciales, culturales, políticos e históricos. Para estos autores, el duelo emerge como un proceso con aspectos colectivos e individuales, sigue normas socioculturales, y presenta distintas expresiones que son calificadas socialmente como "apropiadas" e "inapropiadas".

Asimismo, se asume que "la pregunta de cómo responder ante la pérdida requiere que repensemos qué significa vivir con la muerte" (Ahmed, 2015: 246). A continuación, presentamos un breve abordaje respecto de la relación con la muerte en las sociedades modernas, para comprender, desde allí, el trato hacia los difuntos por COVID-19 y sus familiares (deudos).

3. Las sociedades modernas y la muerte

En su libro *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*, Bauman (2014) realiza un análisis que devela la presencia de la muerte en instituciones sociales que se presentan ajenas/lejanas a ésta. El autor describe la muerte como el vacío definitivo, la no existencia. La conciencia de la propia mortalidad causa pavor entre los hombres, y la misma no puede ser olvidada (Bauman, 2014). Como explica Elias (2001), en las sociedades avanzadas, predomina una fuerte tendencia a evadir la idea de la muerte empujándola lo más lejos posible del horizonte cotidiano de los individuos, ocultando o reprimiendo la idea, o bien sosteniendo la inamovible creencia en la propia inmortalidad: "otros mueren, yo no". En esta línea, Bauman sostiene que la cultura es una herramienta que posibilita alejar o tapar el recuerdo de la muerte.

La cultura busca la trascendencia mediante la supervivencia (alejar el momento de la muerte y aumentar la esperanza de vida) y la inmortalidad, es decir, sobrevivir a la muerte y despojarla de su significado definitivo mediante la idea de que algo pervive. De esta manera, Bauman (2014) desarrolla la paradoja de la condición humana: el sinsentido de la búsqueda de la supervivencia cuando sabemos, *a priori*, que habremos de morir. Sin embargo, la misma paradoja presenta a los humanos la posibilidad de hacer la vida. En efecto, siendo la mortalidad la condición de existencia, se busca construir o crear la inmortalidad. "La inmortalidad no es solo la ausencia de la muerte, es un desafío contra la muerte, es su negación" (Bauman, 2014: 17). De esta manera, las instituciones sociales y las soluciones culturales son

"sedimentos de procesos desencadenados por la conciencia de nuestra mortalidad y motivados por la necesidad de lidiar con los problemas que esta plantea" (Bauman, 2014: 19).

El autor sostiene que las construcciones culturales de mortalidad e inmortalidad se transforman en estrategias de vida, practicadas por las sociedades para recalcar o minimizar la importancia de eludir la muerte. En este sentido, las distintas formas de tratar la conciencia de la mortalidad están culturalmente condicionadas y cambian con el tiempo.

Tomando los desarrollos de Elias (2001), Bauman describe el silencio y la soledad que acompañan a los moribundos, en tanto quienes los rodean no pueden encontrar la manera de esquivar la sensación de vergüenza e incomodidad. Entiende que "quizás no sea sólo la contención de los modos lo que nos deja sin habla, sino también el simple hecho de que no tenemos nada que decirle a alguien que ya no participa del discurso de supervivencia" (Bauman, 2014: 180).

En la Modernidad, la muerte deja de ser un paso a otro tipo de existencia y se presenta como un claro fin: un cese de la vida y de sus posibles proyectos. El lenguaje de la supervivencia que, según el autor, carateriza a la Modernidad, sólo puede abordar la muerte si se la descompone en enfermedades potencialmente curables. Al ser un lenguaje instrumental, necesita reducir la muerte a enfermedades particulares, para transformala en un fenómeno sobre el cual pueda desarrollarse una *praxis*. Con todo, se propone redefinir el problema irresoluble de la muerte en problemas abordables sobre los que sí se puede actuar. Por ende, el lenguaje de la supervivencia no puede interactuar con quienes están -inevitablemente- por morir, ya que no existen prácticas que puedan desarrollarse para evitar ese desenlace. Según Bauman, los moribundos mueren en silencio, más que en soledad. "La incapacidad de comunicar con el moribundo es el precio que nosotros, los moradores del mundo moderno, pagamos por el lujo de una vida de la que el espectro de la muerte ha quedado –hasta nuevo aviso– exorcizado" (Bauman, 2014: 182). La modernidad deconstruye la mortalidad; la muerte es un resto inútil, un desecho de la vida: el Otro por excelencia de la vida moderna.

Como indica Ariès (2007), en la era premoderna, la muerte era concebida como un proceso inevitable, enviado por Dios (en definitiva, esto no la volvía menos dolorosa, pero sí la normalizaba, en tanto era considerada parte

de la vida y del destino de los hombres). Sin embargo, con el advenimiento de la Modernidad, ese destino deja de presentarse como inamovible. La acción del hombre puede cambiar la naturaleza; el mundo puede ser diseñado y controlado por la razón. La era moderna se caracteriza por la búsqueda de emanciparse de la necesidad y de la dependencia, mediante el dominio de la naturaleza. Entonces, la muerte aparece como escandalosa, pues es el fenómeno más indiferente al esfuerzo humano; una firme negación de ese mundo "controlado" y orquestado. Con todo, la muerte se vuelve el "esqueleto en el armario" del hogar funcional y agradable que la Modernidad promete construir.

Este trato con la muerte tiene un efecto claro en la forma en la que nos relacionamos con quienes están por morir y quienes están de luto. Como sostiene Bauman:

> …el prolongado silencio acabó dando como resultado una incapacidad colectiva de hablar con sentido de la muerte y comportarse con sensatez con aquellos a quienes afecta de manera evidente: los enfermos terminales, los familiares del difunto, los que están de luto (Bauman, 2014: 186).

Asimismo, Ariès (2007) sostiene que la muerte solía ser considerada un fenómeno social en torno del cual surgían respuestas comunales: cuando un individuo moría, la comunidad reaccionaba y participaba de distintos rituales abiertos/públicos; esto permitía a los enfermos terminales y a los familiares sentir que la muerte no pasaba desapercibida. En la pre modernidad, particularmente en la Edad Media, la muerte de una persona significaba una disrupción en el cuerpo social. Es decir, implicaba que la sociedad había perdido una parte de sí misma, y no que un individuo había perdido a la sociedad (Bloch and Parry, 1982).

El advenimiento del protestantismo dio lugar a una nueva relación con la muerte, más individualizada (Mellor y Shilling, 1993). Asimismo, a medida que las tradiciones religiosas fueron perdiendo peso, el fenómeno de la muerte se volvió aún más privado e individual. Turner (1991) sostiene que la muerte es cada vez más un fenómeno oculto, una experiencia privada marcada por la progresiva separación entre los cuerpos vivos y los muertos. Un ejemplo de ello es cómo la creciente hospitalización separa a los moribundos de sus familiares y seres queridos.

Elias (2001) critica los desarrollos de Ariès respecto del comportamiento y las actitudes en torno a la muerte en Occidente. Particularmente, sostiene que su visión romantiza el pasado y postula la idea de una muerte serena y calma que no existía realmente. En contraposición, Elias (2001) afirma que la vida en las sociedades premodernas era violenta, corta y pasional. Aunque se hablaba más frecuente y abiertamente sobre la muerte, esto no implicaba que fuera más pacífica. La principal diferencia que encuentra Elias es que las personas por morir podían sentirse más contenidas gracias a la presencia y acompañamiento de otras personas. La muerte, así como los nacimientos, era asuntos públicos, a diferencia del marcado rasgo privado que ambos fenómenos exhiben en las sociedades actuales. Un ejemplo que Elias ofrece para dar cuenta de las actitudes actuales hacia la muerte es la marcada reticencia e incomodidad que experimentan los adultos a la hora de hablar con los niños sobre la muerte.

Asimismo, Elias (2001) sostiene que existe una relación entre esta gran exclusión de la muerte y el morir de la vida social, y la sensación de vergüenza que sienten las personas frente a los moribundos. Usualmente, las personas no saben qué decir en estas situaciones. En estos contextos críticos, las palabras y expresiones parecieran ser pocas. Además, la vergüenza hace que la expresión sea aún más difícil. Para quienes están por morir, ésta puede ser una experiencia amarga: estando vivos, ya se los separa, se los abandona.

Por otro lado, Bauman (2014) efectúa una diferenciación entre la estrategia de vida de la Modernidad y la Posmodernidad. La primera, deconstruyó la mortalidad en una serie de males que sí pueden superarse y, con proyectos a futuro, deconstruyó la "dicha absoluta" en una serie de pequeñas alegrías a la vuelta del mañana. El presente quedaba menospreciado. Por su parte, en la Posmodernidad, el moderno "vivir por el proyecto" es liquidado, pierde solidez. Se destruye el proyecto moderno simulando que éste se ha realizado, bajo la idea "el futuro es ahora". La dicha de la majestuosa, aunque lejana, inmortalidad es lo que se deconstruye en una serie de satisfacciones alcanzables. "Ningún momento es distinto a otro, cada momento es un no-momento. La inmortalidad ya está aquí y es tan pasajera y fugaz como todas las demás cosas" (Bauman, 2014: 211).

En este sentido, en la Posmodernidad el terror a la muerte se exorciza; no aplazando el momento del "cruce del puente", sino convirtiendo la totali-

dad de la vida en un juego de "cruzar puentes". Convertido en algo habitual, nada parece desvanecerse para siempre, ninguna pérdida es irreparable. Esta mortalidad cotidiana se convierte en inmortalidad: todo deviene inmortal y nada lo es. La muerte se reduce a la desaparición temporal: no es definitiva, no es para siempre. Es decir, la muerte continúa oculta, pero de otra manera: desaparece en una sucesión continua de presentes. Como sostienen Shilling y Mellor (1993), en las sociedades contemporáneas la muerte de un individuo ya no afecta la continuidad de la sociedad; la muerte pasa prácticamente desapercibida y "todo sigue como si nadie se muriera más" (p. 417).

4. El trato a los pacientes de COVID-19. La muerte y el duelo contextualizados

En el marco del recorrido teórico realizado, nos proponemos analizar el trato que se le dio a los pacientes infectados con COVID-19 que se encontraban en situaciones críticas. Es desde este marco que identificamos que el aislamiento y la muerte en soledad son resultados de una relación cultural con la muerte que ya se venía gestando hacía tiempo.

Si, como observamos en los desarrollos anteriores, actualmente se pretende vivir como si no fuéramos a morir, entonces: ¿cómo se gobierna para quienes están por morir?; ¿cómo se gobierna para quienes han perdido a un ser querido?; ¿dónde se inscriben estas preocupaciones en un mundo donde resulta sencillo no creer en nuestra propia muerte?

Siguiendo nuestro punto de partida, comprendemos que las emociones no son meramente manifestaciones individuales sino que, como sostiene Kemper, su naturaleza "está condicionada por la naturaleza de la situación social en la que los hombres se sienten. Son expresión, en el cuerpo de los individuos, del riquísimo abanico de formas de relación social" (Bericat Alausey, 2000: 6). En este sentido, comprendemos que las expresiones del duelo están condicionadas social y culturalmente. Asimismo, los ritos colectivos a través de los cuales se expresa, cumplen con determinadas funciones sociales. Por ejemplo, Mauss, en su trabajo *La expresión obligatoria de los sentimientos* (1921), analiza el papel social de las emociones al observar que

en ritos funerarios de algunas comunidades australianas las manifestaciones sociales de determinados sentimientos respondían a órdenes sociales.

En esta línea, Durkheim (2014), en *Las formas elementales de la vida religiosa,* sostiene que existen las fiestas alegres y las fiestas tristes. El objetivo de estas últimas es hacer frente a alguna calamidad o, simplemente, recordarlas o llorarlas. En este marco se inscribe el duelo.

El autor analiza los ritos de tribus australianas y observa que el duelo no aparece como una expresión espontánea de emociones individuales, sino que se trata de actitudes rituales que los individuos se ven obligados a tomar. En este sentido, Durkheim (2014) sostiene que el duelo implica ceremonias colectivas que determinan un estado de efervescencia. Así, cuando un individuo muere, el grupo familiar al cual pertenece se siente disminuido. Es precisamente para reaccionar ante tal disminución que el grupo se reúne. En el caso de estas tribus, se ejerce una presión para que todos los miembros de la comunidad armonicen sus sentimientos a la situación, no sólo los más cercanos al difunto. Según el autor, permitir que los integrantes de la comunidad permanezcan indiferentes sería implicar que la misma no ocupa un lugar importante en sus corazones. "Una familia que tolera que uno de los suyos pueda morir sin ser llorado testimonia por este hecho que carece de unidad moral y de cohesión" (Durkheim, 2014: 609).

De esta manera, Durkheim sostiene que los sentimientos humanos se intensifican cuando se afirman colectivamente. En el origen del duelo, se inscribe la impresión de debilitamiento que siente la comunidad cuando pierde a uno de sus miembros. Sin embargo, esta misma impresión conlleva el efecto de aproximar a los individuos. En esta aproximación se genera una sensación de bienestar que compensa el debilitamiento comunitario aludido. El autor afierma que en estos ritos:

> …no se ponen en común más que emociones tristes, pero comunicarse en la tristeza, es también comunicarse, y toda comunicación de las conciencias, realza la vitalidad social. La violencia excepcional de las manifestaciones por las cuales se expresa necesaria y obligatoriamente el dolor común atestigua también que la sociedad está, en ese momento, más viva y más actuante que nunca (Durkheim, 2014: 613).

De esta manera, para Durkheim los ritos de duelo cumplen un papel fundamental a la hora de conservar y fortalecer la cohesión social. Ahora bien,

Mellor y Shilling (1993) sostienen que, con el advenimiento del protestantismo, en las sociedades occidentales, la muerte se volvió un fenómeno más individual. Ejemplifican este proceso con la desaparición de las "Misas de Difuntos" (*requiem mass*), en donde la muerte de un individuo se ubicaba en un contexto comunal. Con el declive de las creencias religiosas, se pierde aún más el impulso de hacer de la muerte un asunto público.

Como mencionamos en el apartado anterior, Turner (1991) señala que la muerte es cada vez más un fenómeno oculto; una experiencia privada marcada por la creciente separación entre los cuerpos vivos y los muertos. Así, cuando un individuo muere es probable que lo haga aislado de su familia y amigos, en un hospital. Y, frecuentemente, luego de la muerte habrá pocos rituales religiosos o señales de duelo colectivo más allá del funeral.

Acorde con Elias, solo las rutinas institucionalizadas de los hospitales dan un marco social para la situación de morir, pero éstas suelen estar "vacías de sensibilidad y contribuyen al aislamiento de las personas por morir" (Elias, 2001: 28). Además, las respuestas o rituales seculares han perdido su poder de convicción. Se sienten vacías de contenido y sentimiento, y los tabúes contribuyen a restringir las demostraciones de emociones fuertes incluso en estos espacios, aunque estén presentes.

Retomando la mirada de Elias, Mellor y Shilling (1993) notan que existe cada vez menor claridad respecto a qué hacer frente a la muerte de un ser querido. Los procesos de individualización y privatización de la muerte pueden dejar a los deudos en situaciones de inseguridad y vulnerabilidad. Además, como mencionamos, en las sociedades contemporáneas la muerte de un individuo ya no afecta la continuidad de la sociedad, por lo que pasa prácticamente desapercibida y "todo sigue como si nadie se muriera más".

Según Elias (2001) no se ha llegado a una demitologización de la muerte que permita dar conciencia respecto de que la humanidad es una comunidad de mortales, y que las personas que necesitan ayuda/cuidado solo pueden esperarla de otros seres humanos. En este sentido, para el autor, el problema social de la muerte es particularmente difícil de resolver debido a que a los vivos les cuesta identificarse con los moribundos.

Una de las consecuencias respecto de esta inseguridad frente a la muerte es que las personas se encuentran reacias a entrar en contacto con los

enfermos. Incluso, "las personas no suelen querer tocar a los moribundos, temiendo inconscientemente que la muerte sea contagiosa" (Mellor y Shilling, 1993: 418). En este sentido, la medicalización de la muerte tiene un rol sustantivo en la desaparición de ésta del dominio público. En efecto, según estos autores, tal medicalización condiciona al extremo la emocionalidad de la persona moribunda, pues se la lleva a morir en compañía de extraños (médicos, enfermeros, cuidadores, otros enfermos, etc.), alejándola de sus seres queridos.

La creciente informalidad que revisten nuestras relaciones sociales, sumado a la pérdida de peso de las tradiciones religiosas, contribuyen para que toda una serie de patrones tradicionales de comportamiento que tenían lugar en situaciones de crisis se vuelvan vergonzosos o pierdan su valor y significado. De modo que la tarea de encontrar "las palabras o el gesto correcto" recae en el individuo (Elias, 2001: 27).

Si bien estos desarrollos son, mayoritariamente, de fines del siglo pasado, podemos observar coincidencias de perspectivas respecto de cómo nos relacionamos actualmente con la muerte y cómo tratamos a nuestros enfermos, lo que nos permite particularizar en el caso del trato a los enfermos y moribundos por COVID-19.

En este sentido, desde el advenimiento de la Modernidad, la muerte ya se caracterizaba por la soledad y el aislamiento. Si ya se trataba a los moribundos como "contagiosos", ¿qué esperanza queda, acaso, para aquellas personas afectadas por un virus extremadamente contagioso como el COVID-19? Si los rituales y ceremonias venían en un proceso de pérdida de su factor colectivo y comunal, con la pandemia esta pérdida encuentra su máxima expresión. Los funerales con restricciones sanitarias, o deudos que no pueden encontrar compañía en su dolor constituyen, al menos, dos ejemplos paradigmáticos en este sentido.

Diversas producciones académicas y científicas publicadas recientemente analizan algunas de las dificultades identificadas en los duelos debido a las muertes por COVID-19. Por ejemplo, se menciona que las circunstancias de aislamiento familiar al momento del óbito, junto al impedimento de rituales de sepelio, incrementa el riesgo de elaboraciones traumáticas (Sánchez Sánchez, 2020). Esta autora sostiene que los protocolos han resultado

traumáticos para los familiares ya que los muertos han sido sometidos a un tipo de furtivismo tanto durante el tratamiento médico como durante los sepelios. En este marco, las familias debieron enfrentar un doble duelo: por la muerte y por la falta de despedida.

En el marco de la pandemia, la muerte acontece como un caso clínico (como un número en las estadísticas sanitarias, como una cama que se vacía en un hospital, como un respirador que puede pasar a otros pulmones): "su propia muerte es un suceso clínico y no un hecho humano porque las condiciones que singularizan y dan intimidad a la muerte no se han dado y estaban vetadas" (Sánchez Sánchez, 2020: 55).

Entendemos al rito como un conjunto de ceremonias, socialmente mediadas y participadas, que poseen un significado compartido por el entorno social y claros significantes comunitarios. Éstos canalizan la expresión del dolor y la despedida de manera que resulten comprensibles y eficaces para alcanzar sus distintos propósitos: velar al agonizante, despedirse, certificar la muerte, comunicar el deceso a los conocidos, congregar en un mismo espacio a todos aquellos que comparten la pérdida, presentar los respetos al difunto, agradecer, etc. En este marco, reconociendo la importancia del rito, podemos preguntarnos cuáles podrían ser las posibles consecuencias emocionales para los deudos en el contexto de las restricciones a las despedidas que impusieron las medidas sanitarias frente al avance del COVID-19.

Al analizar la "Guía operativa para la gestión de cadáveres relacionados al COVID-19" del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), Duperré (2020) proporciona ejemplos de "cómo se han trastocado, condicionado o prohibido muchas de las conductas ritualizadas, estandarizadas, relativas al 'último adiós' (...) hacerse una idea de lo disruptiva que resulta esta 'nueva normalidad mortuoria', que perturba costumbres con un fuerte componente vincular y afectivo" (Duperré, 2020: 44). En el marco de la pandemia y sus restricciones, las familias se vieron obligadas a elegir entre los familiares que podían asistir a los funerales. Se menciona, en este contexto, una suerte de desindividualización de las personas difuntas. Dicho proceso se muestra próximo a la tendencia posmoderna de disolver la singularidad de la muerte sustituyéndola por una repetición (Bauman, 2014).

Otro factor a considerar a la hora de buscar comprender el duelo tras la muerte de seres queridos por COVID-19, es la relación que se estableció con el cuerpo.

Mellor y Schilling (1993) sostienen que en la modernidad se da una secularización de la vida social. Aunque en general la ciencia aparece en reemplazo de las teorías religiosas, aquella no puede proveer valores para guiar la vida, de modo que se desarrolla una privatización del sentido, es decir, el individuo debe hacerse cargo del destino y sentido de su propia vida. Una consecuencia de la nueva búsqueda de valores es la renovada preocupación por la construcción de la identidad mediante el reordenamiento de las narrativas individuales (Giddens, 1991). En este marco, el cuerpo aparece como un elemento esencial para la construcción del proyecto del *self*. Consecuencia paralela del proceso de secularización y disminución de la creencia en teorías religiosas, se ha vuelto cada vez más difícil separar el alma del cuerpo. Acompañado por una creciente importancia del valor simbólico del cuerpo en las sociedades de consumo, se ha incrementado la importancia que las personas otorgan al cuerpo como elemento constitutivo de su propia identidad. En este contexto la muerte se vuelve perturbadora. Así, cuanto mayor prioridad las personas otorguen al cuerpo y a la identidad propia, más difícil resulta enfrentarse a la idea de que el yo deje de existir (Mellor y Schilling, 1993).

Dada la importancia depositada en el cuerpo como constitutivo del ser, durante la pandemia el cadáver fue considerado un "desecho tóxico", al tiempo que la ausencia de un cuerpo para velar y despedir (incluso en el marco de ceremonias a cajón cerrado) impidieron "ponerle rostro" a la muerte. Frente al virus, el cadáver no es sólo una persona muerta: es un foco infeccioso. (Sánchez Sánchez, 2020). Es decir, ese cuerpo, al cual se le asigna valor como parte del "ser" del ser querido, se convierte en un foco de contagio, una amenaza que debe ser neutralizada. Con todo, durante la pandemia se fue configurando una "política de los cuerpos que reviste a las víctimas fatales de sospecha y temor" (Duperré, 2020: 49).

5. Consideraciones finales

A raíz de las elaboraciones presentadas, pudimos observar que en la Modernidad prima una sensación de vergüenza frente a la muerte, es decir, frente a aquella realidad que la "civilización" ha ocultado y desalojado de la vida diaria. Los moribundos atraviesan (y son atravesados por) el silencio y soledad, ya que quienes los rodean no pueden encontrar la manera de evitar la vergüenza e incomodidad. En otros términos, la muerte es algo innombrable y vergonzoso. Esta relación con la muerte hace que no podamos "dar a las personas por morir la ayuda y afecto que más necesitan cuando se despiden de otros seres humanos, solo porque la muerte de otro es un recuerdo de la propia" (Elias, 2001: 10).

Además, notamos que, con el declive de las creencias religiosas como fuerzas ordenadoras de la vida, se fue perdiendo progresivamente el impulso de inscribir a la muerte (y sus ritos) en la escena pública. La muerte fue asentándose en forma creciente como un fenómeno oculto, como una experiencia privada marcada por la separación entre los cuerpos vivos y los muertos.

En relación al panorama abierto por el COVID-19, la muerte (y los muertos por el virus) se instalaron como una amenaza, "como algo que se sabía que estaba ocurriendo, pero al mismo tiempo era excluido de la vida cotidiana" (Sánchez Sánchez, 2020: 45). En este sentido, la medicalización de la muerte mostró su valor como factor explicativo para la desaparición de la muerte del dominio público. A partir de este marco, las muertes en soledad, el trato de los cuerpos como desechos tóxicos, la muerte como contagio, la falta de despedidas y las alteraciones/supresiones de los ritos constituyeron capítulos centrales de la muerte durante la pandemia, con profundas consecuencias en clave emocional, que se impusieron como parte de una problemática central para la sociología actual. Esta situación abre el desafío de repensar nuestra manera de relacionarnos con la muerte, y nuestras formas de lidiar colectivamente con la pérdida de un ser querido y de acompañar a quienes están atravesando estas situaciones críticas, en pos de lograr procesos que no estén signados por el silencio, la soledad y el desamparo.

En este marco, resulta relevante comprender que nuestra manera de relacionarnos con la muerte, con las personas por morir, y con "quienes quedan", no son fenómenos aislados, sino que nos permiten pensar las caracte-

rísticas que adquieren las formas de experimentar las emociones, las normas sociales que pesan sobre la expresión de las sensibilidades, y las maneras en que éstas pueden dar cuenta de fenómenos macrosociales que signan nuestra época.

A raíz del recorrido teórico realizado, y a modo de cierre de este capítulo, presentamos algunos interrogantes que podrían orientar nuestro trabajo futuro: ¿Cómo se experimenta la pérdida en la sociedad actual, marcada por profundos procesos de individuación?; ¿Qué mecanismos ponen en juego los sujetos para lidiar con la pérdida y la ausencia y de qué modos la sociedad condiciona esos modos individuales de enfrentar el dolor?; ¿A qué se aferran los individuos? Además, resulta relevante continuar indagando la dimensión colectiva del duelo para pensar en las dimensiones individuales y colectivas de las sensibilidades y conflictos asociados con la muerte y el duelo. En este marco, retomando los desarrollos de Elias (2001) respecto de las limitaciones que la sociedad moderna impone a los individuos para que éstos expresen "emociones fuertes" en la esfera pública, nos preguntamos si ese patrón continúa efectivamente en el siglo XXI y qué nuevas características ha adquirido nuestra manera de experimentar, sentir y expresar socialmente las emociones.

Bibliografía

AHMED, Sarah (2015 [2004]) *La política cultural de las emociones.* México: Universidad Nacional Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios de Género.

ARIÈS, Philippe (2007 [1975]) *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

BAUMAN, Zygmunt (2014 [1992]) *Mortalidad, Inmortalidad y otras estrategias de vida*. Madrid: Editorial Sequitur.

BERGER, Peter (1999 [1967]) *El Dosel Sagrado: para una teoría sociológica de la religión.* Barcelona: Editorial Kaidos.

BERICAT ALASTUEY, Eduardo (2000) "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología". *Papers* Vol. 62, p. 145-176 https://doi.org/10.5565/rev/papers/v62n0.1070

BOLAÑOS FLORIDO, Leidy (2016) "El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las Ciencias Sociales del siglo XX". *Revista de Estudios Sociales*, N°55, pp. 178–191

BLOCH, Maurice y PARRY, Jonathan (1982) *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
DESPRET, Vinciane (2021 [2015]) *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Buenos Aires: Cactus.
DURKHEIM, Émile (2014 [1912]) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Alianza.
DUPERRÉ, Jorge (2020) "Los re(s)tos de la muerte en pandemia: Un análisis de la política de los cuerpos y las sensibilidades contemporáneas". *Boletín Onteaiken* N° 30, pp. 38-55. http://onteaiken.com.ar/ver/boletin30/onteaiken30-5.pdf
_____ (2001 [1982]) *The Loneliness of the Dying*. Nueva York: The Continuum International Publishing Group Inc.
_____ (1989 [1982]) *La Soledad de los Moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
ENG, David y KAZANJIAN, David (2003) "lntroduction: Mourning Remains", en: *Loss: The Politics of Mourning*. Berkeley: University of California Press.
FREUD, Sigmund (1993 [1915]) *Duelo y melancolía*, Obras Completas, Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
MELLOR, Philip y SHILLING, Chris (1993) "Modernity, Self-Identity and the Sequestration of Death", *Sociology*, Vol.27, N° 3, pp. 411-431 http://www.jstor.org/stable/42855231
SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Teresa (2020) "Duelo silente y furtivo: dificultad para elaborar las muertes por pandemia de COVID-19". *Studia Zamorensia*, Vol. XIX, pp. 43-65.
SILVERMAN, Phyllis y KLASS, Dennis (1996) "Introduction. What's the Problem?" En: *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*. Philadelphia: Taylor and Francis.
TURNER, Bryan (1991[1983]) *Religion and Social Theory*. London: Sage.

La casa y sus olores. Sensibilidades olfativas durante la pandemia por COVID-19 en Argentina

Ana Lucía Cervio

1. Introducción

Este capítulo propone una reflexión sobre la casa y sus olores. La casa (la propia, la de los abuelos, la de los amigos, la de la esquina…) huele y, desde ahí, enuncia mensajes acerca de los sujetos, relaciones, consumos y conflictos que se juegan entre "sus cuatro paredes". La casa es un signo polisémico. Desde el sentido común, se lo retrata como un espacio asociado a la intimidad, los afectos, el bienestar, el reposo y la protección. De allí que la expresión "sentirse en casa" sea aplicable a situaciones y experiencias de comodidad, placer, disfrute y/o familiaridad.

En español, los términos "vivienda" y "casa" suelen utilizarse de modo equivalente, llegando a ser, en general, términos intercambiables en sus usos cotidianos. Tal es así que para la Real Academia Española (RAE, 2023) la primera es definida como un "*lugar cerrado y cubierto construido para ser habitado por personas*", y la segunda es descripta como un "*edificio para habitar*". Estos significados, convergentes en sus primeras acepciones con la "cosa construida" destinada a la función de habitación, ofrecen un panorama difuso y poco conducente para propiciar una distinción de fondo entre ambos conceptos. La situación cambia cuando se repara en las distinciones entre "*house*" y "*home*" en inglés, o "*haus*" y "*heim*" en alemán, donde los primeros dominios designan meramente el conjunto de componentes construidos, y los segundos aluden tanto a las características residenciales como a la experiencia de habitar un espacio.

La casa, en su acepción de hogar, designa un lugar físico que, además, reúne personas, afectos y significados. Es la síntesis más perfecta entre el hábitat y el habitar, pues en el interior de sus contornos, y a la luz de sus externalidades morfológicas (impersonales), se despliegan las dinámicas biográficas y de clase que supone el acto de *habitar*, en tanto experiencia que se produce en el flujo de la vida cotidiana y que transforma el "espacio vivido" en "lugar" (Lefebvre, 1972). Comprendida como un universo que tensa las relaciones entre lo construido y la experiencia del habitar (Cervio, 2022a, 2020b), la casa es un *lugar-sentido por y a través del cuerpo/emoción* en el que convergen lógicas socio-afectivas, materiales y simbólicas que remiten a las formas particulares en las cuales los sujetos viven y con-viven *entre* el mundo de lo público y lo privado.

Aunque la casa no agota todas las formas que asume el espacio privado es, sin lugar a dudas, el recinto paradigmático de este tipo de relaciones. Un breve repaso por el aludido concepto ofrece pistas básicas para erigir (o al menos despuntar) los múltiples sentidos de la casa que aquí se quieren mencionar en forma introductoria.

Hannah Arendt (2003) distingue el espacio público y privado como ámbitos en los que se despliegan las actividades vinculadas a la vida-en-común, por un lado, y las que se asocian con las necesidades de la vida, por el otro. En este marco, el espacio público es descripto como el terreno de lo compartido y de lo común; el *locus* privilegiado de lo tolerable, lo aceptable, es decir, lo "digno de ser visto y oído" por todos en tanto se encuentra por fuera de cualquier dominio interno. La esfera pública es el recinto que alberga las cosas y las relaciones calificadas como *apropiadas* y *comunes*. Es esta dinámica entre aceptación-tolerancia y mundo común lo que hace del espacio público un ámbito que posibilita la presencia simultánea de diversas miradas y perspectivas sobre los modos en que se presenta (es decir, cómo se ve y cómo se oye) el mundo compartido.

Por su parte, el espacio privado es, en su sentido original, una esfera de privaciones. Arendt lo define como el ámbito que recluye lo inapropiado, lo inaceptable, es decir, todo aquello que no puede ser "visto ni oído" por los demás. En la Antigüedad griega, el *rasgo privativo de lo privado* significaba hallarse desprovisto de las cosas esenciales que otorgaba involucrase en los asuntos públicos*;* esta privación elemental se proyectaba sobre el hombre

cuya vida se restringía exclusivamente a la esfera privada (casa y familia), quien se veía excluido de las dosis de humanidad que precisamente otorgaba la participación en la *polis*. En esta línea, las privaciones que configuran lo privado son aquellas derivadas de la ausencia de los otros o, si se prefiere, "de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás" (Arendt, 2003: 78). Ahora bien, dado que lo privado es la esfera de lo oculto, es decir, de aquello que no tiene significación pública, con el advenimiento del individualismo moderno comienza a ser asumido como un ámbito potencial para el enriquecimiento que, por lo tanto, debe ser protegido.. Surge así el espacio privado como emblema de la intimidad y de la interioridad destinada a proteger a los individuos del conformismo y homogenización social.[1]

Desde otra perspectiva, Norbert Elias (1998) reconoce que el carácter privado de un espacio trasciende la materialidad de un lugar, un sitio o una locación. La privacidad que hoy caracteriza a la habitación o al baño en Occidente, solo por citar algunos espacios paradigmáticos de la casa, solo es posible de ser analizada si se observan las relaciones sociales a las que refieren dichos espacios, o bien de las cuales proceden en un sentido diacrónico. Así, desde una mirada sociogenética, el "espacio privado" es la resultante de una compleja dinámica de privatización de prácticas, comportamientos y sentimientos que ha tenido lugar en el marco de un proceso de civilización más amplio. El aislamiento gradual de actividades, junto con un profuso sistema de codificación social de prácticas y comportamientos, fue dando lugar a una delimitación (cada vez más) precisa de actividades y sentimientos que la sociedad acepta como legítimos (y esperables) en sus "interiores". De esta manera, *"L'espace privé"* es una expresión metafórica de cambios sociales profundos que se refractan en el plano de los comportamientos y los sentimientos. La convivencia y/o separación relativa entre el mundo público y privado debe ser interpretada en el marco del aludido proceso socio-histórico de largo alcance. Con todo, para Elias, el espacio privado conforma el *topos* de la convivencia entre los hombres, lo que supone referir no sólo a

1 Según la autora, en la Edad Moderna surge lo "social": una esfera híbrida entre lo público y lo privado que emerge cuando la gestión de las necesidades (hasta entonces administradas en el ámbito privado) comienzan a ocupar un sito central en el espacio público (Arendt, 2003).

las situaciones de co-presencia que allí tienen lugar sino también, y fundamentalmente, a las reglas de convivencia y su "internalización" bajo la forma de "conciencia", "sensibilidad", "sentido del tacto" y "pudor" (Elias, 1998: 354).

En el marco de estas articulaciones teóricas, la casa puede ser comprendida como un espacio en el que se planifican y ejecutan diversas tareas reproductivas y económicas, así como prácticas cotidianas asociadas al placer, al conflicto y al disfrute (Blunt & Dowling, 2006; Boccagni & Kusenbach, 2020; Abdelmonem & Argandoña, 2020). Al sintetizar las conexiones más estrechas entre espacio e intimidad, la casa ofrece abrigo, produce afectos, funda memorias y formas de arraigo (Bachelard, 2002; Hochschild, 2008), al tiempo que modula prácticas, conflictos y sensibilidades (Cervio, 2020b).

En este capítulo, interesa reparar sociológicamente en el pasaje de la vivienda a la casa, en su acepción de hogar, explorando el lugar que los perfumes, olores, hedores y fragancias domésticas han tenido (y tienen) en los modos en las que sociedades tramitan la organización cotidiana de la producción y reproducción social. Para ello, se indagan algunas vinculaciones entre la casa y los olores en el marco del aislamiento obligatorio impuesto por la pandemia de COVID-19. Partiendo del supuesto teórico de que las sensibilidades olfativas constituyen una vía analítica relevante para la indagación de las emociones y experiencias de habitabilidad (Cervio, 2022a, 2022b), el análisis que sigue busca componer –desde una mirada situada y contextual– una aproximación al mundo de los olores de la casa entendiéndolo como un registro analítico particular desde el cual es posible indagar la sociedad y sus lógicas de reproducción y cambio social.

En el marco de esta inquietud sociológica, durante las primeras semanas de la cuarentena (2020) se diseñó y administró una encuesta *online* que tuvo por objetivo conocer las emociones de las y los argentinos en relación con la casa y su vida cotidiana. En marzo de 2021, al cumplirse un año del aislamiento, se realizó una nueva administración del cuestionario. En ambas rondas de la encuesta se incorporó una pregunta sobre los olores de la casa y sobre las emociones asociadas a ellos. En las páginas que siguen se presentan y discuten los principales resultados obtenidos para esta dimensión analítica, abriendo algunas líneas de lectura que hacen de la conexión *casa-olores-sensibilidades* un eje de aproximación a los actuales procesos de estructuración social.

2. Sensibilidades olfativas: algunos puntos de partida teóricos

Indagar los olores de la casa supone, en una primera aproximación, establecer relaciones entre el habitar y las sensibilidades sobre las que se fundan y reproducen las aludidas prácticas. En una segunda instancia, dicho propósito analítico fuerza a delimitar los alcances socio-sensibles que los olores –entendidos como el resultado de específicas combinaciones moleculares poseedoras de significaciones sociales– tienen en la configuración de las sensibilidades y experiencias del habitar.

Henri Lefebvre (1978, 2013) sostiene que habitar es un hecho social y político elemental, pues involucra la conversión del *espacio vivido* en un *lugar propio*. Tal apropiación, que no se define desde la mera posesión (tener) sino, más bien, desde un *hacer productor de posibilidades*, demanda al sujeto una activa inversión de capacidades, emociones e imaginación. Así, habitar es un proceso *creativo* y *transformador* que no sólo se despliega sobre el espacio sino, fundamentalmente, sobre los sujetos que ocupan, usan, disfrutan y/o padecen el espacio habitado como "su" lugar. Desde esta perspectiva, habitar es una característica distintiva del ser humano que, como tal, se encuentra profundamente atravesada por el conjunto de cambios y reproducciones que tienen lugar en la estructura de las relaciones sociales de producción en un momento dado.

Siguiendo la propuesta lefebvriana, el habitar (se) configura (en) la relación que los sujetos establecen con (y a través de) su espacio vivido y, como tal, sólo puede comprenderse siguiendo la cadencia que exhibe su propia trayectoria histórica, social y de clase. Dado que se trata de una práctica creativa, cotidiana, múltiple y conflictiva, el habitar se encuentra sujeto a permanentes re-definiciones; todas ellas tributarias de los flujos, ritmos, condicionamientos y posibilidades que asume la vida cotidiana en el marco del régimen de acumulación.

Si habitar implica la ocupación, permanencia y apropiación del espacio por parte de un sujeto o colectivo, la *experiencia de habitar* supone adentrarse en las dinámicas socio-sensibles que ponen en juego cuerpos *percipientes*, *sintientes* y *hacientes* en el marco de sus interacciones cotidianas con la ciudad, el barrio, la casa, la calle, etc. (Lindon, 2020; Cervio, 2022a).

Teóricamente, las sensibilidades constituyen "el conjunto de prácticas sociales cognitivo-afectivas tendientes a la producción, gestión y reproducción

de horizontes de acción, disposición y cognición" (Scribano, 2017: 244). Se trata de procesos sociales que no solo organizan las preferencias y valores de los sujetos, sino que también establecen los parámetros para la gestión del tiempo-espacio en el que se inscriben las interacciones cotidianas. Tal operatoria, desapercibida y naturalizada como un modo pretendidamente único y personal de sentir y apreciar el mundo que tienen las personas, (re)produce las estructuras y relaciones de dominación bajo el ropaje de prácticas y emociones de "todos los días" (ira, esperanza, felicidad, angustia, cansancio, etc.). En otros términos, el estudio de las sensibilidades posibilita observar tanto los modos en que las relaciones de poder permean las prácticas y sentires cotidianos, promoviendo la reproducción del orden social, así como alumbrar las intersticialidades y experiencias de cambio que, más allá de la resignación, emergen como formas de "resistencias" al orden imperante.

Desde este esquema conceptual, y dado que el mundo se conoce por y a través del cuerpo, las sensibilidades no podrían organizar "naturalmente" las dinámicas clasificatorias del mundo social según prescripciones dominantes si no contaran con la asistencia de las "políticas de los sentidos" (Scribano, 2015). Comprendidas como nodos indispensables de las sensibilidades, tales políticas "producen, localizan, significan y distribuyen socialmente particulares modos de oler, tocar, oír, mirar y saborear que circulan en una sociedad en un tiempo específico, presentando un radical contenido interseccional entre clase, raza/etnia y género" (Cervio 2022a: 10).

Desde este marco de entendimiento, las sensibilidades se articulan con las experiencias de habitar. Siguiendo el razonamiento lefebvriano, dichas experiencias no se circunscriben a la mera función de alojamiento (alimento, descanso, protección, reproducción, higiene, etc.) sino que designan y son el resultado de las condiciones materiales y emocionales involucradas en el habitar como práctica social y de clase. Así, desde los aportes de los estudios sociales de la ciudad en sus cruces con la sociología de los cuerpos/emociones, conceptualmente en otro lugar se ha definido la *experiencia del habitar* como una "relación sensible que actualiza los entramados prácticos y emocionales que los sujetos ponen en juego en sus interacciones cotidianas. Dicha experiencia es el resultado de la in-corporación de los procesos y efectos de dominación (vueltos mirada, olfacción, audición, tacto y gusto) que actualizan las percepciones asociadas a las formas socialmente

construidas de las sensaciones" (Cervio, 2015: 43). Desde esta perspectiva, experienciar los espacios habitados, lejos de remitir a un acto particular, pretendidamente íntimo e individual, señala los *modos socialmente construidos y aceptados de gestionar la distribución y disposición de clase, de género y raza/etnia de los sentidos (orgánicos y sociales) que organizan la vida social en general, y la vida urbana en particular*. Es en el marco de este señalamiento donde cobran relevancia teórica las sensibilidades olfativas que interesan abordar en este capítulo como parte sustantiva de las experiencias del habitar la casa durante la pandemia por COVID-19.

Por cuestiones de espacio, a continuación, se resumen algunas particularidades sociológicas del sentido del olfato y de los olores, sobre las que se ha indagado en profundidad en otros trabajos (Cervio, 2022a, 2022b, 2015). Dichas consideraciones forman parte del articulado teórico desde donde se efectúa el análisis que se presenta en las páginas siguientes.

- El olfato es el sentido privilegiado de la memoria, de los recuerdos y de la intimidad (Freud, 1989; Marcuse, 1972). De hecho, el *síndrome de Proust* (2006) –también conocido como "efecto magdalena"– testimonia la ligazón que los aromas percibidos establecen con recuerdos y emociones vividas. Sin embargo, nombrar los olores es una empresa compleja, casi titánica, tanto para la ciencia como para el mundo lego. En contraste con el rico y variado lenguaje disponible para dar cuenta de los estímulos visuales, por ejemplo, el vocabulario olfativo en Occidente es más bien pobre y limitado. Para nombrar un aroma los sujetos pueden recurrir a metáforas o bien enunciarlos en términos de objetos específicos (Classen, Howes y Synnott, 1994). Independientemente de cuál sea la estrategia a la que se apele para nombrar lo que se huele, dichas descripciones son la resultante de reacciones personales, social y biográficamente configuradas, ante los estímulos odoríficos y sus significaciones en un tiempo-espacio dado (Synnott, 2003).
- Los olores testimonian la existencia de un orden que se desplaza y proyecta, incluso, hacia el ámbito de la interacción social. En efecto, en la vida cotidiana, todo olor que no "esté en su lugar" provoca extrañeza/molestia/desagrado, pues no se corresponde con las expectativas propias de las circunstancias (olor a cloacas, olor a gas, percibir

el olor de una comida en descomposición, etc.). Esta característica se conecta en forma estrecha con la peculiaridad de los "juicios olfativos": las impresiones de este sentido son radicales y categóricas. Un olor/aroma es juzgado de una sola vez como agradable o desagradable, apropiado/inapropiado, etc. Estas apreciaciones (inapelables) se *adhieren al objeto/sujeto que es olido* como algo esencial, es decir, como una parte inseparable del mismo. Este juicio puede alentar la proximidad del sujeto con aquello que es olido, o bien afirmar una distancia inquebrantable. En este sentido, se asume que los olores inciden en la configuración del espacio interpersonal que se juega en las relaciones sociales (Simmel, 2014), de allí que puedan ser comprendidos como clasificadores morales.

- Junto con el gusto, el olfato es un sentido de proximidad, pues para activarse requiere entrar en contacto con un objeto/sujeto, lo que redunda en la emergencia de profundas sensaciones asociadas a la in-corporación subjetiva de aquello que es olido: placentero/displacentero; aromático/apestoso, etc. De modo que la *forma* asumida por la sensación *describe y prescribe a la cosa misma:* lo bueno es descripto como aromático y lo malo como hediondo. En esta lógica de "adherencia esencial" se basa buena parte del poder social, económico y moral que ejerce el olfato en las sociedades actuales, condicionando relaciones sociales, intercambios y modos de clasificar/apreciar el mundo (Synnott, 2003).

3. La casa y los olores durante la pandemia

Con el propósito de explorar la vida cotidiana de las y los argentinos en situación de aislamiento por COVID-19, en marzo de 2020 se diseñó y aplicó una encuesta *online* (Cervio, 2020a). El objetivo general fue identificar y describir las principales prácticas y emociones relativas a la casa como espacio de vida y de confinamiento que tenían personas adultas que se encontraban cumpliendo con el Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (en adelante, ASPO) en hogares urbanos de Argentina.[2] A partir de

2 Según el Decreto Presidencial 297/2020, el ASPO comienza a regir en Argentina desde las 00:00 horas del día viernes 20 de marzo hasta el 31 del mismo mes. Mirando muy de cerca la evolución de las estadísticas, fundamentalmente la curva de los contagios y fallecimientos, el ASPO fue prorroga-

un muestreo de tipo "bola de nieve" (Atkinson y Flint, 2001) se obtuvo una muestra no probabilística de 918 casos.[3] En marzo de 2021, con el propósito de indagar vínculos entre emociones y vida cotidiana a un año de la pandemia, se realizó una nueva administración del cuestionario, obteniéndose una muestra de 1215 casos (Cervio, 2021a).

En lo que respecta a la recolección de los datos, se optó por un formulario auto-administrado (*Google Form*) cuyo link fue difundido por Whatsapp y, en menor medida, a través de mensajes privados de la red social Facebook. En todos los casos, para evitar cualquier forma de "invasión a la privacidad", el contacto con las y los encuestados se realizó a través de mensajes individuales en los que se indicaban los objetivos del estudio y se explicitaba el carácter anónimo y confidencial de la información colectada. Una vez concluido el periodo de recolección, los resultados fueron exportados a *SPSS* en orden a complejizar el procesamiento y ampliar las posibilidades analíticas de los datos.

Las variables exploradas con ambos instrumentos semi-estructurados fueron agrupadas en las siguientes dimensiones: a) Situación y condición habitacional; b) emociones sobre la pandemia y expectativas sobre la situación sanitaria; c) cuarentena y vida cotidiana y d) sentidos y emociones respecto de la casa, "quedarse en casa" (2020) y "salir de casa" (2021).

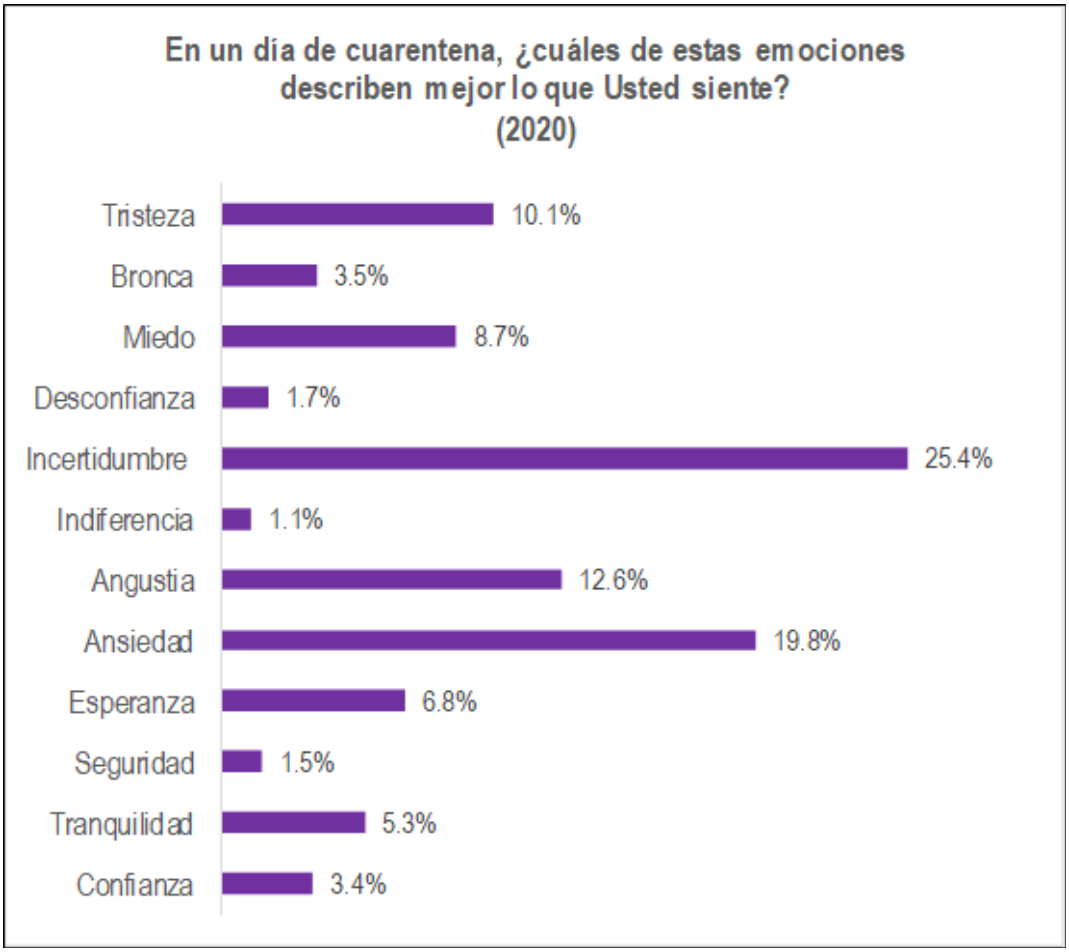
---

do en dos ocasiones: hasta el 12 de abril (Decreto 325/2020) y hasta el 26 de abril inclusive (Decreto 355/2020). En esta última oportunidad, el Poder Ejecutivo Nacional autorizó a los gobernadores a solicitar excepciones locales cuando la situación sanitaria así lo permitiera. Seguidamente, por Decreto 408/2020, se dictaminó el cese del ASPO como estrategia general del país para mitigar el COVID-19, manteniéndolo hasta el 10 de mayo, inclusive, solo en conglomerados urbanos de más de 500 mil habitantes (seis áreas urbanas); en el resto del país comenzó a regir una segunda estrategia sanitaria: Distanciamiento Social, Preventivo y Obligatorio (DISPO). A partir del 11 de mayo, el Decreto 459/2020 ordenó la finalización del ASPO en las grandes áreas urbanas y el comienzo del DISPO, con excepción del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) en la que se acumulaba el mayor número de contagios. Desde esa fecha se adoptó una política de segmentación territorial, disponiendo el ASPO o DISPO de acuerdo con la situación sanitaria de cada ciudad/localidad. Con todo, Argentina es uno de los países que ha tenido la cuarentena obligatoria más extensa del mundo. En marzo de 2022, al cumplirse dos años de la pandemia, el país contabilizaba más de 9 millones de casos y lamentaba el fallecimiento de 127.494 personas (Ministerio de Salud, 2022).

3 El período de administración de la primera ola de la encuesta se extendió entre el 1º y 13 de abril de 2020, es decir, durante las primeras semanas del aislamiento iniciado en el país el día viernes 20 de marzo. Por su parte, el segundo relevamiento se extendió entre el 20 de marzo y el 4 de abril de 2021, en coincidencia con el primer año del Decreto Presidencial 297/2020 que instauró el ASPO en Argentina.

Los datos develan que frente a la irrupción de la pandemia y el confinamiento obligatorio, en 2020, los argentinos consultados sintieron, mayoritariamente, incertidumbre (25.4%), siguiéndole, en términos relativos, emociones como la "ansiedad" (19.8%) y la "angustia" (12.6%) (Gráfico 1).[4] Por su parte, en 2021, se detectó una mayor dispersión en las emociones mencionadas (Gráfico 2). Si bien la incertidumbre (15.2%) se mantuvo liderando el cuadro del sentir de las personas consultadas, ésta estuvo acompañada, en valores relativos similares, por el cansancio (14.6%). En segundo orden, a un año de iniciada la pandemia, y ya comenzando a transitar la "segunda ola" de COVID-19, se detectó otro conjunto de sentires cotidianos –ambivalente y contradictorio– encabezados por la "ansiedad" (12.3%), la "tranquilidad" (12.1%) y la "alegría" (11.1%).

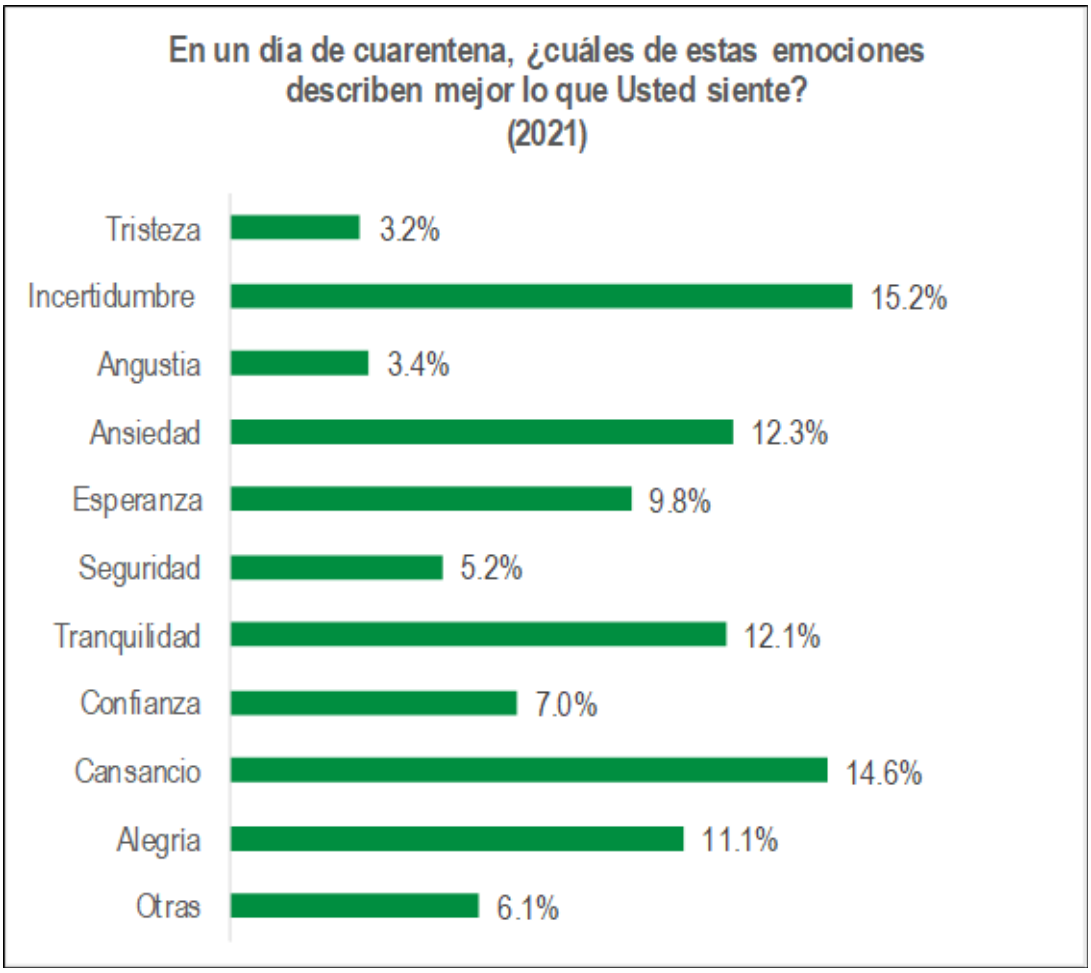
Gráfico 1.



Fuente: Elaboración con base en Cervio, 2020a.

4 Otro estudio desarrollado en Argentina durante la primera etapa de la pandemia muestra que frente al COVID-19 y al confinamiento obligatorio la población sintió, fundamentalmente, incertidumbre, miedo y angustia (Johnson, Saletti-Cuesta y Tumas, 2020).

Gráfico 2.



Fuente: Elaboración con base en Cervio, 2021a.

Así, frente a un escenario social repleto de paradojas y contradicciones, acechado por el dolor que producen los contagios y las muertes, la incertidumbre se expande como la emoción más frecuente que se proyecta desde los hogares, incidiendo –entre otros aspectos– en las expectativas generalizadas de la población sobre el avance de la pandemia y la gestión de sus consecuencias en el futuro inmediato.

En tal sentido, consultados acerca de cómo evaluaban la situación sanitaria en el país en el próximo mes, en 2020 el 41.2% de la muestra opinó que "lo peor todavía no habrá llegado". Por su parte, el 24.6% manifestó "no saberlo", el 20.8% indicó "estaremos igual que ahora" y el 13.4% restante afirmó que el próximo mes "lo peor ya habrá pasado". Con todo, en estos primeros días de confinamiento, la incertidumbre con respecto a la evolución de la pandemia se impone como parte del cuadro del sentir generalizado que supone saber que la reclusión masiva de la población es, por el momento, la

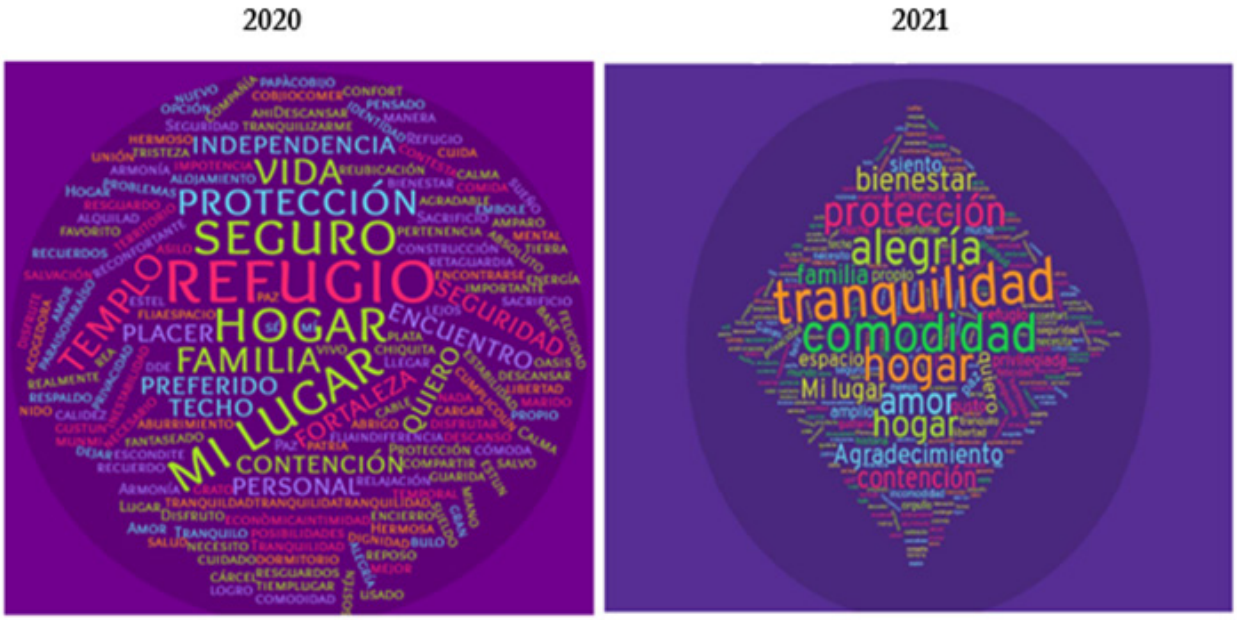
única estrategia sanitaria probada a nivel planetario para detener el avance del virus. Un año después, las respuestas a esta pregunta tendieron a polarizarse entre quienes sostuvieron que "estaremos igual que ahora" (31.3%) y quienes consideraron que "lo peor todavía no habrá llegado" (30.6%). No obstante, así como fue relativamente alto el porcentaje de personas que en 2021 manifestó "no saber" lo que ocurrirá con la situación sanitaria en forma inmediata (33.3%) –y que de alguna manera se corresponde con el régimen de incertidumbre que domina, como signo, las emociones cotidianas de la población consultada– también se registró un porcentaje relativamente bajo de encuestados/as que opinó que dentro de un mes "lo peor ya habrá pasado" (4.9%). Aspecto que devela un posicionamiento bastante "pesimista" de las y los encuestados en relación con el avance de la pandemia, a un año del confinamiento.

En el contexto del cuadro emocional/afectivo que los resultados de la encuesta posibilitan diagramar como parte de la situación de aislamiento, la casa ocupa un lugar destacado como espacio de vida y también como epicentro del cuidado. Tras explorar los significados de la casa,[5] en 2020, las personas tendieron a mencionar términos que, en su conjunto, hacen del espacio habitado un sitio para la protección, el resguardo y el desarrollo personal así como un ámbito para el despliegue y conformación del "hogar". En esta línea, las expresiones que obtuvieron mayor número de menciones fueron: "Refugio", "Seguro", "Hogar", "Familia", "Mi lugar", "Protección", "Vida" y "Contención" (Figura 1).

Por su parte, a un año del aislamiento, las respuestas se agruparon en tres grandes grupos, clasificados según la cantidad de menciones acumuladas. En primer lugar, los encuestados sostuvieron que su casa era un espacio en el que sentían "tranquilidad", "comodidad", "protección" y "alegría". En segundo orden, lo significaron como un ámbito amoroso y agradable en el que es posible vivenciar la experiencia de un "hogar". En tercer lugar, señalaron palabras como "contención", "familia", "agradecimiento" y "mi lugar", entre las más relevantes.

5 Esta variable fue explorada mediante una pregunta abierta en la que se solicitó a las y los encuestados escribir hasta tres palabras separadas por una coma. La respuesta no podía superar los 150 caracteres de extensión.

Figura 1. ¿Qué significa para Usted su casa?



Fuente: Elaboración con base en Cervio 2020a y Cervio, 2021a.

Las expresiones dan cuenta de que en un contexto tan excepcional como la pandemia, en el que se ha puesto de manifiesto (sin metáforas) la fragilidad humana como un rasgo estructural y no como un estado de la vida, la casa opera como un ámbito para el resguardo y la protección frente a la amenaza radical de un virus letal que se propaga sin mayores niveles de control, y frente al cual la población del planeta se siente indefensa, impotente, vulnerable. En este marco, la casa ofrece abrigo y refugio.

En sus significados, atados a la emergencia impuesta por la crisis sanitaria y social, la casa remite a los sentidos del habitar más elementales sintetizados por Bachelard (2002) en las figuras del nido y la concha. El primero es un refugio; la morada "suave y caliente" que cobija, ampara frente a las amenazas, y se erige como un lugar al que siempre se puede volver como garantía de calma y alimento. El nido es simple. De él prospera la imagen del reposo y de la comodidad. "La casa-nido no es nunca joven (…) es el lugar natural de la función de habitar. Se *vuelve* a ella, se sueña en volver como el pájaro vuelve al nido" (Bachelard, 2002: 133). La concha, por su parte, representa la seguridad que otorga el caparazón; es la imagen del espacio habitado que se siente como un sitio de intimidad y tranquilidad. La casa-concha configura la imagen de un habitar que posibilita al sujeto reple-

garse sobre sí, encontrando privacidad en el aislamiento, simplicidad en la soledad y tranquilidad en el encierro: "Habitar solo ¡Gran sueño! La imagen más inerte, la más físicamente absurda, como la de vivir en la concha, puede servir de germen a un tal sueño. Ese sueño nos viene a todos, a los débiles, a los fuertes, en las grandes tristezas de la vida, contra las injusticias de los hombres y del destino" (Bachelard, 2002: 159).

Con todo, la casa es para las y los encuestados una especie de recinto de la "intimidad protegida" (Bachelard, 2002: 27). Entre sus muros, las personas parecen encontrar parte de las certezas perdidas en el mundo exterior. La proxemia afectiva y espacial opera, en este sentido, como una especie de "punto de fuga" que le permite al sujeto conjurar los temores e incertidumbres que le ofrece el espacio público –en el que, virus mediante, el *proximus* se ha transformado en una amenaza latente y, por ello, fue condenado a la lejanía, a la distancia obligatoria– con las seguridades que le devuelve el amparo, el cobijo y la tranquilidad de los afectos resguardados "en casa".

De esta forma, puede afirmarse que el confinamiento y el temor al virus transforman las relaciones cotidianas de proxemia y diastemia social de acuerdo con lógicas estructurales pre-pandémicas ("no novedosas"). El lazo con la alteridad –de por sí fragilizado en el contexto de la individuación, diferenciación y fragmentación social que caracterizan a la actual fase del capitalismo (Castel et al., 2013)– sucumbe en forma estrepitosa. En tanto posible "contagiador", el otro (el murciélago, quien no utiliza tapabocas, el personal de salud, quien asiste a "fiestas clandestinas", el trabajador que tiene que salir pese a las restricciones, quien se rehúsa a ser vacunado, etc.) se transforma en una amenaza de la que hay que mantenerse "lejos" para "estar a salvo" (Korstanje, 2019; Ahmed, 2017; Cervio, 2022c). En este cuadro social, el otro ocupa una posición ambivalente: por un lado, es percibido como un "aliado", "par" o "socio solidario" en la tarea social de cuidarse para enfrentar el brote viral, quedándose en casa y/o cumpliendo con el resto de los protocolos establecidos. Por otro lado, en forma simultánea, es percibido como una amenaza que desafía en forma radical la lógica de la seguridad y el resguardo que supone "quedarse en casa".

Con todo, en ambas ediciones del relevamiento pudo observarse que, en general, los argentinos consultados se sienten cómodos, tranquilos, seguros, felices, aliviados, protegidos y agradecidos "en casa". Un cuadro del sentir

(intramuros) que, además de "compensar" parte de la incertidumbre, ansiedad y angustia que se siente (cuando se sale o se piensa) en el mundo de lo público, no puede comprenderse con independencia de la situación y condición de habitabilidad,[6] ni mucho menos por fuera del *privilegio de poder quedarse en casa* que detentaron las personas consultadas (Cervio, 2022c).

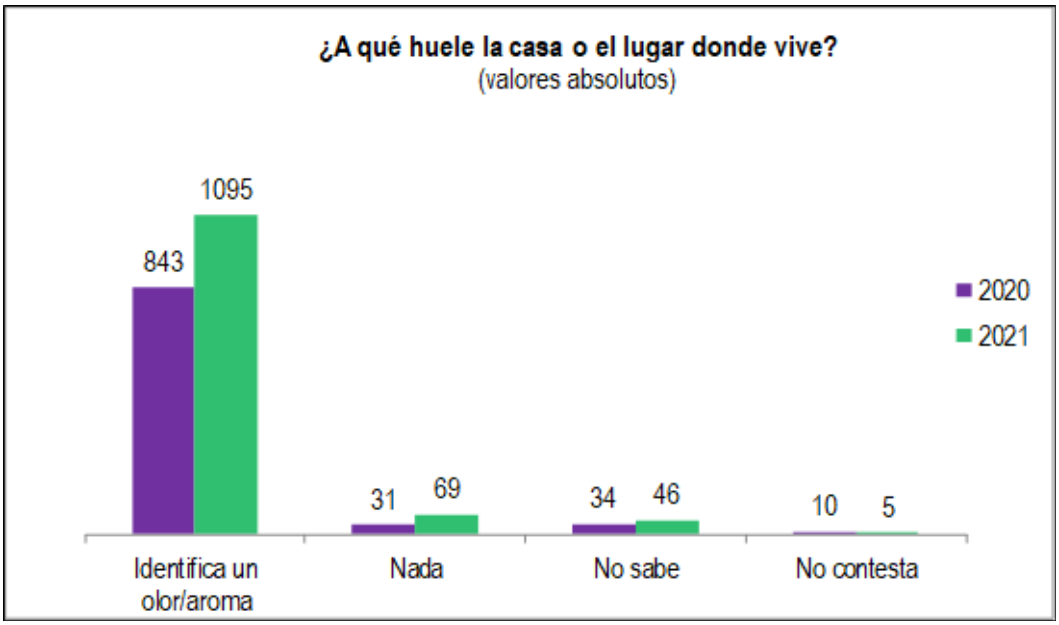
3.1. ¿Y los olores?

Como se adelantó, uno de los supuestos básicos que han orientado la indagación acerca de las experiencias de habitabilidad asociadas con la casa durante la pandemia es que las sensibilidades olfativas constituyen indicadores adecuados para indagar emociones y experiencias (Tuan, 2007; Kukso, 2019; Synnott, 2003; Le Breton, 2017). Con base en este punto de partida teórico, en ambas olas del relevamiento se consultó sobre los olores de la casa. En tal sentido, se propuso la siguiente consigna: "*Es común escuchar que cada casa tiene un olor particular. ¿A qué huele la casa o el lugar donde Usted vive?*", indicando, seguidamente, que solo podía mencionarse (escribirse) un olor/aroma.

Un dato interesante es que, en general, no se identificaron casos perdidos para esta pregunta. Aspecto que señala, siguiendo la definición de topofilia proporcionada por Tuan (2007), que los lazos afectivos entre las personas y el lugar que habitan se compone, en buena medida, por relaciones socio-sensibles vinculadas, entre otras, a las sensibilidades olfativas. En efecto, tal como muestra el Gráfico 3, en 2020, 10 personas optaron por no contestar (1.1%), dejando en blanco el casillero o marcando un punto; en 2021, solamente 5 personas adoptaron esta decisión (0.4%). Por su parte, las categorías "*Nada*" y "*No sabe*" se aplicaron en aquellos casos en los que las respuestas así lo señalaban en forma literal. En la categorización *ex-post* realizada, ambos tipos de menciones fueron interpretados como indicios de que para la persona en cuestión su casa no tenía ningún olor particular, o bien lo tenía, pero no podía identificarlo/enunciarlo, respectivamente.

6 En términos modales, ambos relevamientos alcanzaron a una muestra de personas que forman parte de hogares de clase media urbana, localizados preferentemente en la zona central y metropolitana del país, y que han podido transitar los largos meses de la cuarentena por COVID-19 en viviendas que cumplen con las condiciones habitacionales mínimas. Para consultar las características sociodemográficas y las condiciones de habitabilidad de la muestra de acuerdo a indicadores específicos, *Cfr*. Cervio, 2020a; 2020b.

Gráfico 3.



Fuente: Elaboración con base en Cervio 2020a y Cervio, 2021a.

Tras un primer procesamiento de esta pregunta abierta (Figura 2), se obtuvo que para el 17.3% de la muestra, a comienzos de la pandemia, su casa olía a "esencias y aromas escogidos", tales como limón, cítricos, vainilla o jazmín. Seguidamente, el 15.1% respondió que su casa olía a "limpio", un 12% manifestó "comida" y un 10.6% indicó "productos de higiene", especialmente lavandina, alcohol y desinfectante. En menor medida, se mencionaron otros aromas que fueron categorizados como "naturaleza" (9%), "hogar/familia" (8.5%), "fresco/ ventilado/ aireado" (3.6%) y "madera" (2.7%), entre los más destacados.

Por su parte, al cumplirse un año del ASPO, para el 24.3% de las personas consultadas la casa o el lugar que habitaba olía a "esencias y aromas escogidos". En 2021 se registraron con mayor peso relativo que el año anterior respuestas que asociaban el olor "característico" del lugar habitado con ciertas decisiones tomadas por sus residentes para generar una atmósfera olfativa recortada al talle de sus propias elecciones aromáticas. En tal sentido, dentro de esta categoría, se incluyeron menciones que daban cuenta de la elección de sahumerios, aceites esenciales, así como desodorantes cuyas fragancias eran especialmente escogidas por los usuarios para ambientar el espacio en clave odorífica.

En segundo orden, el 12% de las personas respondió que, a un año de iniciada la pandemia, su casa olía a "limpio", un 11.2% manifestó que olía

a "naturaleza" (se incluyeron en esta categoría menciones tales como plantas, flores, pasto, etc.), un 10.7% admitió que olía a "comida" y un 9.5% mencionó que su casa olía a "hogar/familia". En menor medida, se indicaron otros aromas que fueron categorizados *ex post* como "fresco/ventilado/aireado" (4%), "madera" (2.9%), "producto higiene" (2.7%), "humedad" (2%) y "animales" (2%), entre los más destacados.

Figura 2.

Es común escuchar que cada casa tiene un olor particular. ¿A qué huele la casa o el lugar donde vive?		
	2020	**2021**
Producto de higiene	10.6	2.7
Esencias y aromas escogidos	17.3	24.3
Comida	12.0	10.7
Naturaleza	9.0	11.2
Toxinas	2.0	-
Humedad	1.7	2.0
Hogar/Familia	8.5	9.5
Limpio	15.1	12.0
Fresco/Ventilado/Aireado	3.6	4.0
Madera	2.7	2.9
Animales	1.2	2.0
Otro	8.2	8.9
Nada	3.4	5.7
No sabe	3.7	3.8
No contesta	1.1	0.4
Total	100	100

Fuente: Elaboración con base en Cervio 2020a y Cervio, 2021a.

Como puede observarse, en las "escenas odoríficas" de ambos períodos prevalecen dos componentes dominantes: las esencias/aromas que son especialmente escogidos, por un lado, y el olor a limpio, por el otro. Como se anunció, dentro del primer grupo se incluyeron respuestas que indicaban como "odorante" todo tipo de elemento "productor" de algún olor/aroma, sea éste natural o artificial (por ejemplo, velas, aceites, difusores, perfuminas, sahumerios, etc.). A la hora de la categorización, el aspecto más relevante consistió en partir del supuesto de que los olores/aromas indicados eran objeto de una decisión ("negociación") de ambientación/armonización aromática por parte de los habitantes de la casa. Lo interesante en este sentido es que entre las respuestas se observaron tanto los elementos/artefactos productores de olores particulares (difusores, velas, perfumes, sahumerios, etc.), como así también los olores/aromas específicos producidos por dichos elementos u artefactos ("capullos de algodón", "pachuli", "verbena", "sándalo", etc.).

Ambientar la casa con algún aroma forma parte de una tarea de gestión sensible del espacio habitado que se suma a otro conjunto de decisiones tomadas por los habitantes para administrar la relación hábitat/habitar en la que viven y conviven: elección de los colores de las paredes, estándares y prácticas de limpieza, amueblamiento, decoración, etc. En tal sentido, resulta familiar que lo primero que se (nos) revela al ingresar en una casa ajena no es la forma particular en la que se distribuyen los ambientes (habitaciones, living, cocina, patio) ni tampoco las elecciones estéticas que acompañan toda forma de ornamentación del espacio. Por el contrario, lo primero que se detecta al ingresar en la casa de "otro" es "su distintiva combinación de gases. Como una sonda internándose en un planeta lejano, nuestras narices se concentran en lo distinto y en lo semejante: firmas aromáticas de la otredad, diversas formas de ser, de estar, de oler" (Kukso, 2019: 254).

La gestión odorífica del espacio posibilita regular, con cierto margen de decisión, la atmósfera que se respira en su interior. Esto posibilita ocultar y/o encubrir los originales "olores de la casa" que se producen y multiplican con todas las actividades cotidianas que se desarrollan en su interior: cocinar, lavar, trabajar, comer, dormir, ir al baño, etc. Forman parte de los olores de la casa no sólo los exudados por los cuerpos[7] que allí habitan o que circu-

7 Es interesante reparar en los olores corporales de acuerdo al género y la edad, indagando en los lu-

lan en forma esporádica. También cobran relevancia los olores producidos por los alimentos consumidos, por los tipos de cocción habituales, por las fuentes de energía utilizadas para cocinar y calefaccionar los ambientes, los olores resultantes de las prácticas de limpieza, de los materiales de las vestimentas utilizadas, de los circuitos de ventilación y aireación disponibles, entre otros.

Todos estos olores, en sus cruces, alquimias y aleaciones, componen la atmósfera odorífica de cada casa, produciendo una marca sensible que posibilita indagar procesos estructurales de amplio alcance. En efecto, como se ha anunciado, reparar en los olores es un camino analítico adecuado para observar las condiciones materiales de existencia, así como las diversas pautas culturales que organizan la vida cotidiana en los espacios privados en el marco de una configuración social dada (Elias, 1998). De modo que, contrariamente a lo que indicaría su carácter efímero y volátil, los olores son producciones materiales que fundan memorias, develan relaciones sociales y actualizan conflictos y emociones. Estas características los convierten en índices adecuados para captar, desde una mirada socio-sensible, los procesos estructurales vigentes en una sociedad en un tiempo dado (Cervio, 2022a, 2022b).

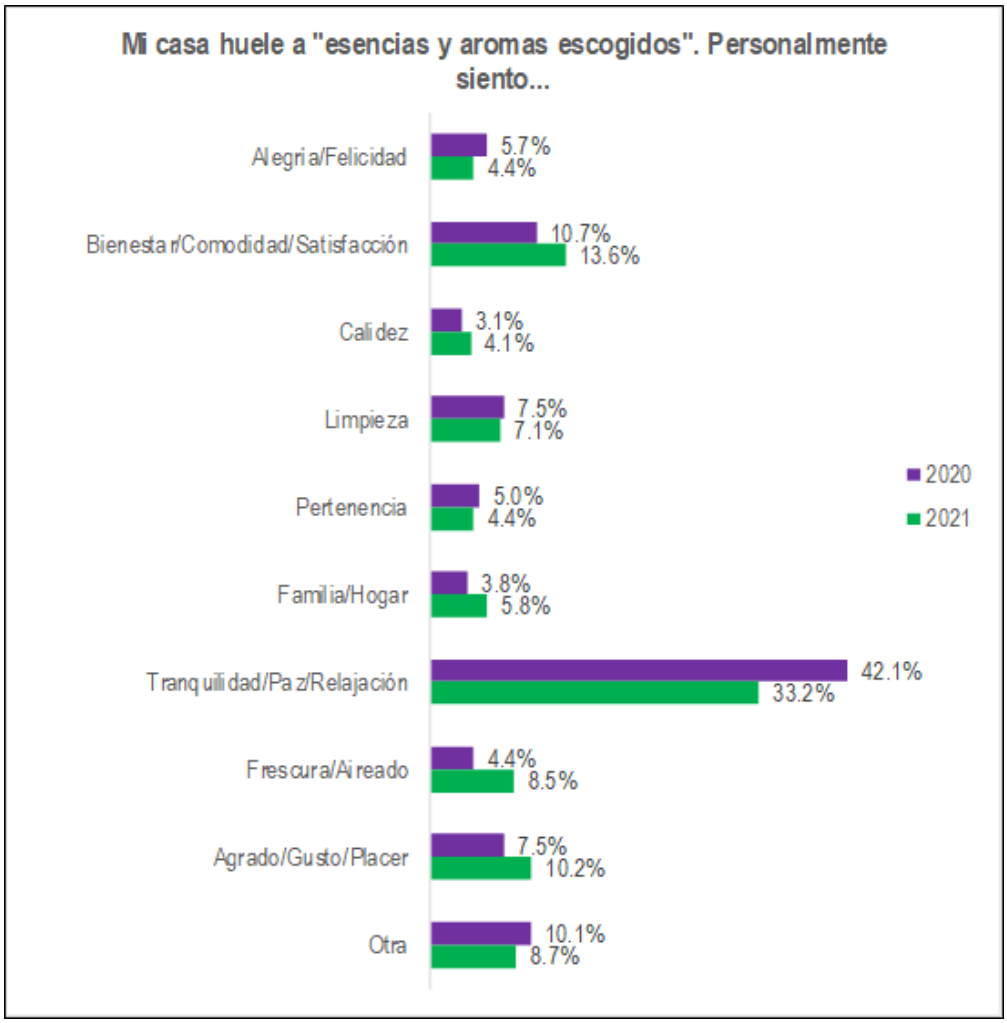
Estableciendo un nexo entre los datos recolectados y el supuesto teórico anterior, no es casual que tanto en 2020 como en 2021 las emociones que los encuestados asociaron con los olores/aromas que fueron especialmente seleccionados para ambientar la "atmósfera" privada durante el aislamiento hayan sido "tranquilidad", "paz", "calma", "relajación" (Gráfico 4). Familia de palabras que alcanzó el 42.1% de las respuestas en 2020 y el 33.2% en

gares que dichos "aromas" han tenido en la historia odorífica, por lo menos, de Occidente (Corbin, 2002). Así, por ejemplo, olores asignados a "blancos y negros" desataron los más crudos conflictos raciales, justificando distintas prácticas e instituciones de segregación y opresión racial; los prejuicios olfativos que pesaban sobre los cuerpos-estigmatizados de judíos y prostitutas, y que signaron buena parte de los orígenes de la historia social desde la Edad Moderna, se profundizaron de manera horrorosa durante el Holocausto (Sennet, 1997). Se incluyen en este breve recorrido, los olores de la muerte, de la pobreza y de la enfermedad, así como los olores (y las prácticas de desodorización) que socialmente se proyectan sobre axilas, vulvas, penes y diversos fluidos corporales de los que el ser humano, por su propia composición física/química, naturalmente no puede "huir" (heces, orina, semen, transpiración, etc.). También se repara en los olores generacionales o, si se prefiere, en los cambios hormonales que se producen a lo largo de la vida, provocando "olores" particulares de acuerdo a la edad vital de la persona (olor a bebé, a adolescente, a adultos mayores, etc.) (Kukso, 2019).

2021.[8] En segundo orden, la ambientación aromática "a la carta" produce "bienestar/comodidad/satisfacción" y "agrado/gusto/placer", entre las opciones más destacadas.

En sintonía con los señalamientos anteriores sobre la *casa-nido* y *casa-concha* que la mayoría de los encuestados menciona como parte de los significados que asume su casa en el marco del aislamiento frente al COVID-19, puede afirmarse que los olores que se administran para ambientar el espacio habitado remiten, también, al sueño del refugio que ofrece el nido y a la tranquilidad que brinda el caparazón; ambas figuras poéticas/espaciales encierran, como sostiene Bachelard (2002), el valor de la comodidad y del reposo en un espacio agradable.

Gráfico 4.



Fuente: Elaboración con base en Cervio 2020a y Cervio, 2021a.

8 Una vez consultados acerca de cuál era el olor característico de la casa, se les preguntó: "*Personalmente, ¿qué siente con ese olor*?, solicitando que mencionaran hasta 3 palabras. Las respuestas fueron categorizadas *ex-post* de acuerdo con familias de palabras. Por razones de espacio, aquí se trabaja sólo con los resultados obtenidos en las primeras menciones.

La primera lectura que puede derivarse de esta distribución es que las personas, en mayor medida, escogen aromas para ambientar su casa con el fin de *convertirla* en un sitio tranquilo y agradable, destinado a ofrecerles la calma y la relajación que les niega el mundo de lo público en el contexto de la pandemia. Algo así como utilizar olores para *conjurar* la peste que asola por fuera.[9]

En base a estos primeros datos, resulta evidente que los aromas y las fragancias "a la carta" forman parte de ese entramado sensible, emocional y creativo al que alude Lefebvre (1978) cuando sostiene que habitar es convertir el "espacio vivido"[10] en un *lugar propio,* a partir de la inversión de un conjunto de capacidades, emociones y recursos que hacen del habitar una práctica que no puede comprenderse con independencia de las condiciones materiales de existencia del sujeto que habita. Así, la selección y consumo de productos aromáticos durante la cuarentena muestra la necesidad de configurar un espacio privado agradable y cómodo que facilite un "mejor-transcurrir" de la cotidianidad que ha sido confinada a desarrollarse exclusivamente "en casa". Desde esta mirada, los aromas pueden ser comprendidos como un puente material/sensible que posibilita *con-vertir* el área personal de confinamiento en un *lugar propio* en el cual seguir desarrollando la vida cotidiana con cierto margen de "normalidad".

Junto con el resto de las actividades desarrolladas en el interior del "hogar-mundo" en el que devino la casa durante los largos meses del aislamiento, los datos anteriores muestran que la selección, compra y administración de aromas, esencias y fragancias constituyeron prácticas habituales. Prácticas que, orientadas a gestionar el espacio privado confiriéndole, en forma

9 En la Antigua Grecia se utilizaban sustancias aromáticas –preferiblemente volátiles y con gran poder de penetración– con fines terapéuticos, pues se consideraba que las plantas no sólo prevenían enfermedades, sino que también tenían poderes curativos. En este marco se inscribe la práctica de Hipócrates quien sostenía que la peste podía detenerse con olores, y en el siglo V a.C. intentó poner fin a la plaga en Atenas quemando maderas aromáticas (Busslinger, 1983). Desde la Antigüedad, hasta la aparición de la teoría microbiana desarrollada por Pasteur en el siglo XIX, los olores que se propagaban por el aire eran considerados los principales agentes de contagio. De allí que la palabra "peste" derive del acto de apestar o de infectar con mal olor (Corbin, 2002).

10 Se recuerda que en su "teoría unitaria del espacio", Lefebvre (2013) distingue tres categorías: a) *percibido,* b) *concebido* y c) *vivido*. Particularmente, el espacio "vivido" es aquel en el que los sujetos/usuarios ponen en juego dimensiones simbólicas e imaginarias con el propósito de crear/producir nuevas posibilidades espaciales.

artificial, la calma y el bienestar que negaba el espacio público, coadyuvaron para que los sujetos pudieran sobrellevar la incertidumbre, angustia, ansiedad y cansancio que, inexorablemente, acompañaban la expansión del virus.

En adición, además de su estricto valor estético destinado a infundir calma y equilibrio en el seno del espacio privado, la acción de perfumar y/o ambientar aromáticamente la casa (así como el cuerpo) descansa en una serie de decisiones individuales asociadas con la gestión de la identidad. Que el espacio personal huela "bien" o "mal" conforma un elemento básico tanto para la presentación del yo como para la construcción de la alteridad (Synnott, 2003; Simmel, 2014). El natural e imperceptible hecho de respirar obliga a inhalar las emanaciones de los otros, al tiempo que impone los efluvios propios a los demás, en el marco de un cuadro olfatorio que se orienta por las significaciones con las que social y culturalmente está investido un determinado olor. La apreciación olfativa es, entonces, el resultado de una construcción social a partir de la cual se aprende a organizar y clasificar el mundo de los olores en términos discretos ("rico", "feo", "bien", "mal", "neutro", etc.). Estas valencias olfativas se transforman en innegables puntos de referencia a partir de los cuales los sujetos orientan sus acciones en el mundo.

De modo que, aunque la ambientación odorífica de la casa pueda ser pensada en términos de su valor estético, aquí también se asume que durante la pandemia los aromas "a la carta" contribuyeron a reafirmar la identidad de la casa y de sus habitantes en el marco del fin de las certezas que impuso la propagación planetaria del virus. En este escenario, reconocer(se) (en) lo cotidiano y aferrarse a lo familiar que supone la casa como "nido", también compromete decisiones odoríficas orientadas a transformar el área personal de confinamiento en un "espacio realmente habitado". Así, junto con los múltiples esfuerzos adaptativos que los encuestados realizaron en todos los órdenes de su vida (laboral, afectiva, educativa, recreativa, política, etc.) para resistir "desde casa" el avance de la pandemia, puede afirmarse que las decisiones aromáticas también jugaron un rol significativo, pues contribuyeron a reforzar las guías y puntos de referencia desde donde la vida seguía organizándose y proyectándose. Parafraseando a Bachelard (2002), quedar al abrigo de un olor fue un modo –aunque no exhaustivo– al que recurrie-

ron los sujetos para garantizar la tranquilidad en el nido, aferrándose obstinadamente a la vida.

Retomando los datos consignados en la Figura 2, otro conjunto de olores "típicos" de la casa fueron resumidos con la expresión "a limpio", la cual fue puesta de manifiesto por el 15.1% y el 12.0% de la muestra en 2020 y 2021, respectivamente. Frente a este dato, cobra relevancia el señalamiento teórico presentado anteriormente según el cual los aromas/olores, por su propia composición física y complejidad social, tienden a escapar de las reglas de la semántica (Classen, Howes & Synnott, 1994). Para dar cuenta de ellos, al sujeto siempre le hacen falta palabras, de allí que recurra a rodeos discursivos que, generalmente, terminan describiendo –más que el olor/aroma que efectivamente se huele– las sensaciones que dichos estímulos le provocan: "frescura", "feo", "limpio", "inmundo", "agradable", "sucio", "excitante".

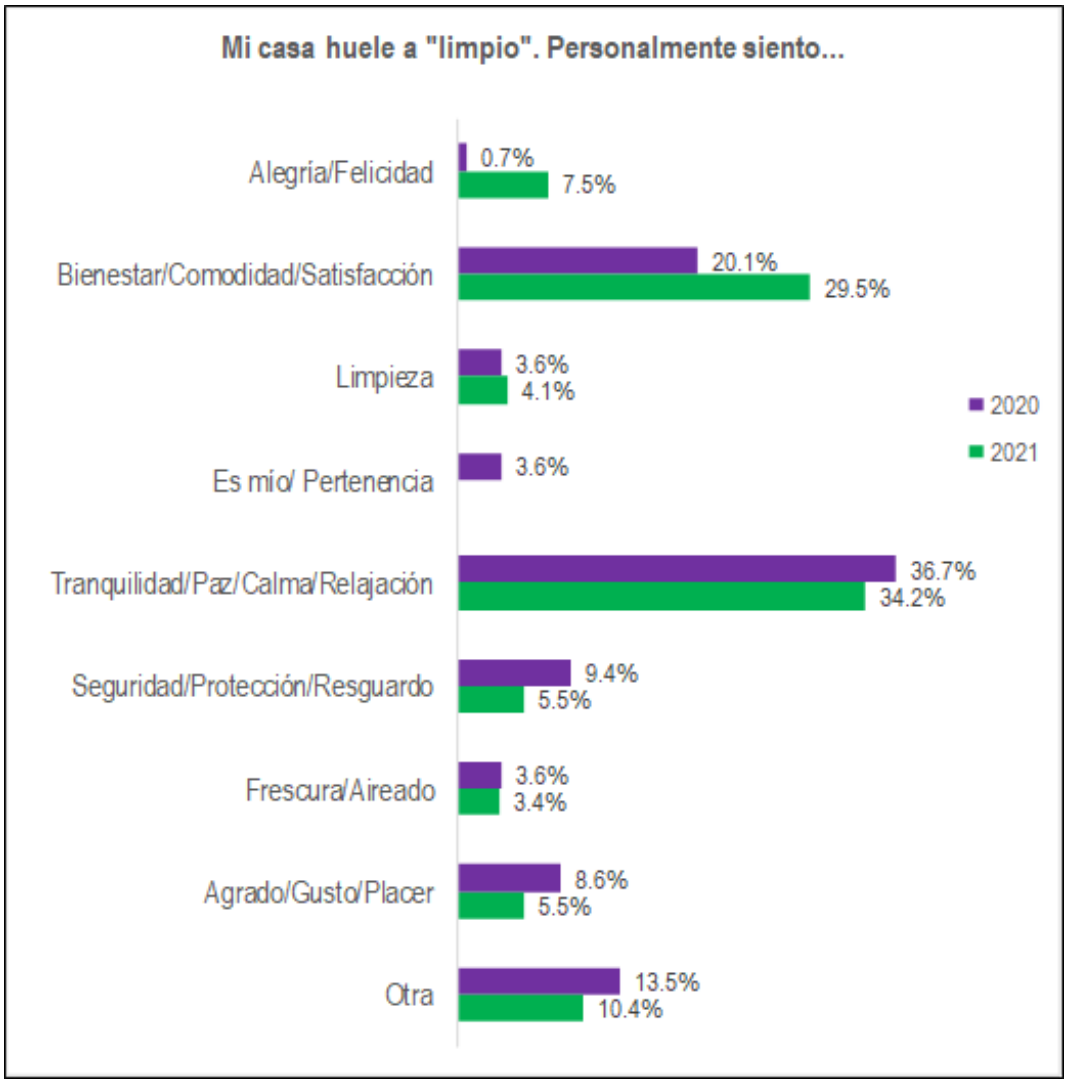
Que gran parte de los encuestados describan que su espacio de confinamiento huele a "limpio" señala, precisamente, la lógica esquiva de los olores frente a las palabras. Aun habiendo podido elegir la fuente que "produce" la sensación de limpieza que se percibe/huele como el olor característico de la casa (lavandina, detergente, alcohol, etc.), o incluso mencionar alguna descripción específica de esos olores (neutro, metálico, hospital, etc.), entre los encuestados primó la tendencia a describir la sensación que estimula todo ese conjunto de prácticas (y productos) que convergen en el mantenimiento e higienización del espacio habitado: "huele a limpio", es decir, *el olor es la sensación*. Si la casa huele a limpio, por trasposición, el sujeto también se *siente limpio,* es decir, se percibe cumpliendo con el *imperativo ético social* que manda a cuidar la limpieza e higiene de la casa y del cuerpo como un modo de amortiguar el avance del virus desde el ámbito privado. Esta idea refuerza el posicionamiento teórico según el cual el olor, en tanto esencia, es parte inseparable de los espacios de habitabilidad, en todas sus escalas: cuerpo, casa, barrio, ciudad, etc.[11]

La etiqueta "limpio" responde a una semántica social (Luhmann, 2007) compuesta por discursos, imágenes, símbolos y normas que conectan, en el caso específico de la pandemia, la importancia capital de limpiar los espacios

11 Esta analogía puede apreciarse, entre otros aspectos, en la palabra inglesa *scent* utilizada para describir los olores, cuyo origen etimológico se conecta con el latín *essentia*.

y superficies, ventilar los ambientes, e higienizar distintas partes del cuerpo (manos y cara) como una manera de prevenir la transmisión de infecciones respiratorias, incluyendo las producidas por el COVID-19. En este cuadro, quienes afirman que su casa "huele a limpio", personalmente, tienden a sentir "tranquilidad/paz/calma/relajación" y, en menor medida, "bienestar/comodidad/satisfacción".

Gráfico 5.



Fuente: Elaboración con base en Cervio 2020a y Cervio, 2021a.

Asociado al cuidado del cuerpo y del entorno inmediato como condición indispensable para prevenir los contagios, el "olor a limpio" provoca, en la mayoría de las y los encuestados, emociones que refuerzan el sentido de la *casa-concha* (Bachelard, 2002), debajo de cuyo caparazón éstos pueden esperar la tranquilidad de no contagiarse ni contagiar a otros. Pero al mismo

tiempo, el olor a limpio actúa como una barrera socio-sensible que delimita la zona de confinamiento personal respecto del resto del mundo (exterior, público) en el que, pandemia mediante, fluyen diversas fuentes de contagio e infección, incluidos los otros (vecinos, familiares, amigos y desconocidos). En efecto, la limpieza y "sentir" olor a limpio opera como una barrera que los propios sujetos pueden administrar –con la autonomía que confiere el poder acceder materialmente a los productos desinfectantes y tener la energía corporal necesaria para poder higienizar en forma periódica el cuerpo y la casa– para mantener el virus y sus consecuencias "a raya". Como se afirmó: *si la casa huele a limpio, entonces, el sujeto se siente limpio*, es decir, se concibe con la potencia de arrojar fuera de sí (de su entorno corporal y ambiental inmediato) cualquier objeto sospechado de ser peligroso/amenazante.

Con todo, en el "olor a limpio", en tanto sentencia sensorial que resume uno de los olores característicos de la casa durante la pandemia, puede observarse que la conformación de las fronteras entre lo *uno y lo otro* se relaciona con la necesidad de designar aquello que amenaza, es decir, aquello que se muestra potencialmente agraviante, peligroso o perjudicial para el sujeto. Tal designación compone *objetos fronterizos* (tales como limpieza, desinfectantes, prácticas de higiene, sentido del cuidado de la salud, etc.) que resguardan al yo de las potenciales transformaciones que supondría el con-tacto con lo amenazante.

4. Conclusiones

Indagar los sentidos de la casa supone emprender una reflexión crítica en torno a ese lugar particular que los sujetos ocupan en una determinada coordenada espacio-temporal, y sobre el que proyectan diversos sentidos que se adhieren a objetos, afectos y relaciones. Acercarse a la casa como lugar de indagación teórica implica una aproximación no solo a los objetos materiales que la componen sino también a las distribuciones espaciales, usos, funcionalidades y sentidos que los sujetos otorgan a cada rincón, con sus historias, conflictos y adaptaciones. Es que la casa, además de vincularse en forma directa con la biografía, la identidad e intimidad de sus moradores, es un recinto que sintetiza –entre cuatro paredes– dinámicas colectivas merced a las cuales históricamente fueron estableciéndose los parámetros

que distinguen la vida pública de la privada, con sus respectivas normas y codificaciones.

Así como la adopción de muebles, posturas y utensilios en las distintas épocas históricas marcan modos específicos de comportamientos y protocolos para comer, dormir, defecar, higinizarse, etc. (Elias, 2016; Ariès y Duby, 2017), la emergencia de las nociones de *confort* y comodidad en el seno doméstico también señala cambios sociales y económicos más amplios que han impactado en la vida cotidiana y, por supuesto, en el valor y significados de la casa. En este sentido, Rybczynski (1991) muestra cómo, desde el siglo XVIII, la noción de comodidad comienza a diseminarse entre los burgueses de los Países Bajos, impactando de lleno en la configuración de la casa y en los nuevos modos de habitar. En efecto, con el desplazamiento del trabajo hacia el ámbito público, las casas se volvieron más pequeñas. En la medida que disminuía el número de habitantes, también cambiaba el ambiente y la funcionalidad de la casa, transformándose progresivamente en un sitio en el que comenzaba a ganar exclusividad la familia. Además, los cambios culturales asociados con la prolongación de la estancia de los hijos en la casa, reforzaron aún más la noción de intimidad familiar. La "casa grande" feudal –refugio contra los intrusos– cedió su paso a la pequeña casa familiar y doméstica. Con este conjunto de cambios, "la casa se estaba convirtiendo en un hogar y, tras la intimidad y la domesticidad, estaba abierto el camino al tercer descubrimiento: la idea de confort" (Rybczynski, 1991: 85). El avance del *confort* como una de las ideas centrales sobre las que comienza a organizarse la vida "hogareña" trajo consigo diversas transformaciones tecnológicas. Por ejemplo, estar más tiempo en la casa –sobre todo por parte de las mujeres, encargadas de gestionar la domesticidad– obligó a mejorar los modos de ventilación. El enfriamiento resultante alentó el perfeccionamiento de las lámparas de gas y los combustibles, propiciando no solo el incremento del confort sino también la alfabetización de la mano de la lectura nocturna.

Ese entramado de conceptos que, de manera natural (y casi desapercibidamente), se adhiere a la casa como parte ineludible de sus sentidos (intimidad, familia, comodidad, domesticidad, etc.) es la resultante de complejos procesos que debieron enfrentar las sociedades, en sus distintas etapas, para resolver la organización cotidiana de la producción y la reproducción social

(Cervio, 2020b). De esta forma, la casa es un *índice sensible* de los cambios sociales, en tanto traduce, palpita, enuncia y señala las diversas dinámicas económicas, sociales, culturales y tecnológicas sobre las que se fundan y re-fundan los reacomodamientos sociales. Dinámicas que adquieren un valor y pueden analizarse desde un registro cotidiano a partir de los diseños, consumos, artefactos, usos y hábitos que se despliegan en el interior de las casas como parte de un complejo movimiento por convertirlas en "hogares".

Las aludidas transformaciones pueden ser observadas, entre otras vías, mediante la indagación de los perfumes, olores, hedores y fragancias que componen la atmósfera olfativa de una casa. Ésa ha sido, precisamente, la apuesta analítica de este capítulo. Los datos analizados muestran que tanto las elecciones aromáticas "a la carta" como las prácticas de limpieza referidas constituyen engranajes vitales para la gestión sensible de la casa como ese hogar-mundo donde, empecinadamente, y más allá del virus, sigue desarrollándose la vida cotidiana. En ese recuento sensible, los olores "denuncian", a su modo, parte de las lógicas sociales que atraviesan el *privilegio de poder quedarse en casa.*

El análisis presentado muestra que la gestión odorífica del mundo privado posibilita observar formas específicas de regulación y apropiación del espacio vivido (Lefebvre, 2013), con sus conflictos, tensiones y significados. En el contexto específico de la pandemia, en el que la casa se erigió como epicentro de (casi) todas las actividades humanas, los olores que predominan en los espacios privados comunican dos mecanismos confluyentes.

Por un lado, constituyen una dimensión crucial del *confort* que se configura y administra dentro de las zonas personales de confinamiento. Así, junto con la decoración, la iluminación y la ventilación, la odorificación de la casa constituye una parte significativa de la gestión cotidiana del habitar. Gestión que involucra acciones, decisiones e inversiones materiales-afectivas, y que no puede ser comprendida con independencia de las condiciones materiales de existencia en general, y de la situación de habitabilidad en particular. Los olores escogidos llenan el espacio habitado, componen el ambiente que se respira, y diseminan sentidos y emociones en el marco del encierro. Con su presencia, los olores "a la carta" contribuyen a moldear y custodiar, desde un registro socio-sensible, la figura de la *casa-nido:* ese es-

pacio interior, confortable y tranquilo, en el que *se desea estar,* más allá de las restricciones pandémicas.

Por otro lado, los datos analizados muestran que los olores de la casa conforman una materialidad que protege, en tanto contribuye a neutralizar amenazas externas. Las emociones de tranquilidad, calma y relajación con que los sujetos asocian el espacio interior no pueden ser comprendidas sin considerar que por fuera existe "algo" respecto de lo cual protegerse. Así, durante la cuarentena, el "olor a limpio" –viabilizado por el uso de productos desinfectantes, pero también asumido como el resultado de concretas prácticas de higiene y limpieza desarrolladas sobre el cuerpo y el ambiente– ejemplifica una de las promesas de protección que ofrece la *casa-concha*, operando como una frontera o caparazón que resguarda al yo de las potenciales amenazas asociadas al con-tacto con lo infecto.

Es en los intersticios de ambas operaciones donde puede observarse, a modo de ejemplo, cómo las sensibilidades olfativas se conectan en forma decisiva con las experiencias del habitar la casa, en el marco de concretas políticas de las sensibilidades que, más allá de la pandemia, "traducen" el *orden social* en un concreto *orden del sentir* a partir del cual los sujetos viven, con-viven, hacen y sienten "todos los días".

5. Bibliografía

ABDELMONEM, Mohamed Gamal and ARGANDOÑA, Antonio (Ed.) (2020) *People, Care and Work in the Home*. London: Routledge.

AHMED, Sara (2017) *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ARENDT, Hannah (2003) *La condición humana.* Barcelona: Paidós.

ARIÈS, Philippe y DUBY, Georges (2017) *Historia de la vida privada.* Barcelona: Taurus.

ATKINSON Rowland and FLINT John (2001) "Accessing Hidden and Hard-to-Reach Populations: Snowball Research Strategies". *Social Research Update,* 33.

BACHELARD, Gastón (2002) *La poética del espacio.* México: Fondo de Cultura Económica.

BLUNT, Alison and DOWLING, Robyn (2006) *Home.* London: Routledge.
BOCCAGNI, Paolo and KUSENBACH, Margarethe (2020) "For a comparative sociology of home: Relationships, cultures, structures". *Current Sociology*, Vol. 68, N° 5, pp. 595– 606. https://doi.org/10.1177/0011392120927776
BUSSLINGER, Nicole (1983) *Armonía de fragancias. El maravilloso mundo del perfume.* Barcelona: Tusquets.
CASTEL, Robert; KESSLER, Gabriel; MERKLEN, Denis y MURARD, Numa (2013) *Individuación, precariedad, inseguridad. ¿Desinstitucionalización del presente?.* Buenos Aires: Paidós.
CERVIO, Ana Lucía (2015) "Experiencias en la ciudad y políticas de los sentidos. Lecturas sobre la vista, el oído y el olfato". En: Rafael Sánchez Aguirre (Comp.), *Sentidos y sensibilidades: exploraciones sociológicas sobre cuerpos-emociones.* Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, pp. 17-48.
_____ (2020a) *En cuarentena, en casa. Prácticas y Emociones durante el Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio por COVID-19 en hogares urbanos de Argentina*. CONICET- CICLOP-UBA / CIES. DOI:10.13140/RG.2.2.17859.43045
_____ (2020b) "Sentidos y sensibilidades sobre la 'casa'. Exploraciones sociológicas desde la mirada de mujeres". En: Victoria D'hers y Aldana Boragnio (Comp.), *Sensibilidades y feminidades: mujeres desde una sociología de los cuerpos/emociones.* Buenos Aires: Estudios Sociológicos, pp. 47-75.
_____ (2021a) *Prácticas y emociones sobre la casa en Argentina, a un año del Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio por COVID-19.* CONICET- CICLOP-UBA / CIES. DOI:10.13140/RG.2.2.33440.30720/1
_____ (2022a) "Experiencias y memorias del habitar: una aproximación teórica desde las sensibilidades olfativas". En: Margarita Camarena Luhrs y Vicente Moctezuma Mendoza (Coord.), *Ciudad de México: miradas, experiencias, posibilidades*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, pp. 53-84.
_____ (2022b) "Habitar en la socio-segregación: una exploración sociológica desde los olores". En: Angélica De Sena y Jeanie Herrena Nájera (Comps.), *Sensibilidades, subjetividades y pobreza en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 137-158.
_____ (2022c) "Silencio en la ciudad pandémica. Lecturas desde

una sociología de las sensibilidades". *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 10, N° 2, pp. 351-365. http://dx.doi.org/10.17502/mrcs.v10i2.589
CLASSEN, Constance; HOWES, David and SYNNOTT, Anthony (1994) *Aroma. The cultural history of smell.* New York: Routledge.
CORBIN, Alain (2002) *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglo XVIII y XIX.* México: Fondo de Cultura Económica.
ELIAS, Norbert (1998) *¿"L'Espace privé", "Privatranm" o "espacio privado"?* En: *La civilización de los padres y otros ensayos.* Bogotá: Norma Editorial.
_____ (2016) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* México: Fondo de Cultura Económica.
FREUD, Sigmund ([1930] 1989) *El malestar en la Cultura.* Buenos Aires: Amorrortu.
HOCHSCHILD, Arlie Russell (2008) *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo.* Madrid: Katz Editores.
JOHNSON, María Cecilia; SALETTI-CUESTA, Lorena y TUMAS, Natalia (2020) "Emociones, preocupaciones y reflexiones frente a la pandemia del COVID-19 en Argentina". *Ciência & Saúde Coletiva*, Vol. 25, N° 1, pp. 2447-2456. https://doi.org/10.1590/1413-81232020256.1.10472020
KORSTANJE, Maximiliano (2019) *Terrorism, Technology and Apocalyptic Futures.* Cham: Palgrave Macmillan.
KUKSO, Federico (2019) *Odorama. Historia cultural del olor*. Buenos Aires: Taurus.
LE BRETON, David (2017) *Sensing the World: An Antropology of the Senses*. London: Bloomsbury Academic.
LEFEBVRE, Henri (1972) *La revolución urbana.* Madrid: Alianza.
_____ (1978) *De lo rural a lo urbano.* Barcelona: Península.
_____ (2013) *La producción del espacio.* Madrid: Capitán Swing.
LINDON, Alicia (2020) "La periferia: fragmentos inestables de la ciudad vivida". *Perspectiva geográfica,* Vol. 25, N°2, pp.15–33. https://doi.org/10.19053/01233769.10548
LUHMANN, Niklas (2007) *La sociedad de la sociedad.* México: Herder/ Universidad Iberoamericana.
MARCUSE, Herbert ([1953] 1972) *Eros y civilización.* Barcelona: Seix Barral.

MINISTERIO DE SALUD DE LA REPÚBLICA ARGENTINA (2022) *Reporte Diario. Sala de situación Coronavirus online,* 20 de marzo. Disponible en: https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2022/03/sala-situacion-covid19_20-03-2022.pdf Fecha de consulta, 17-08-2023.

PROUST, Marcel ([1913] 2006) *En busca del tiempo perdido. Vol. I: Por el camino de Swann.* Buenos Aires: CS Ediciones.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2023) "Vivienda. Casa". En: Diccionario de la Lengua Española, https://dle.rae.es/ Fecha de consulta, 10-08-2023.

RYBCZYNSKI, Witold (1991) *La casa. Historia de una idea.* Buenos Aires: Emecé.

SCRIBANO, Adrián (2017) "Amor y acción colectiva: una mirada desde las prácticas intersticiales en la Argentina". *Aposta, Revista de Ciencias Sociales,* N° 74, pp. 241-280. http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/ascribano2.pdf

_____ (2015) "Comienzo del Siglo XXI y Ciencias Sociales: Un rompecabezas posible". *Polis*, 14 (41), pp. 209-221. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682015000200015

SENNETT, Richard (1997) *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.

SIMMEL, Georg ([1908] 2014) "El espacio y la sociedad". En: *Sociología: estudios sobre las formas de socialización.* México: Siglo XXI.

SYNNOTT, Anthony (2003) "Sociología del olor". *Revista Mexicana de Sociología,* Vol. 65, N° 2, pp. 431-464. https://doi.org/10.2307/3541571

TUAN, Yi-Fu (2007) *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno.* Tenerife: Melusina.

Posfacio: Sentir la ciudad

Adrián Scribano

Me gustaría iniciar este intercambio[1] reconfigurando un conjunto de ideas que abre el propio índice del libro: *Experiencias y Sensibilidades. Miradas Plurales, en Perspectiva Sociológica.*

Experiencias urbanas

Para pensar en las experiencias urbanas contemporáneas, podemos retomar el nuevo modelo de ciudad que está proponiendo Arabia Saudita. En pleno desierto, ha comenzado a construirse *The Line*. Con 170 kilómetros de largo, 200 metros de ancho y 500 metros de alto, en esta ciudad lineal se prevé que para 2045 habiten unos 9 millones de personas. Se trata de una megalópolis que funcionará con energía renovable y estará compuesta por muros de concreto y cristal.[2] Dada la exuberancia tecnológica y la riqueza saudí, un dato no menor es que ya hay disponibilidad de taxis aéreos, aun cuando la ciudad no ha sido finalizada. Con todo, es una ciudad pensada para que todo pase en 5 minutos. Además, podrá atravesarse en 20 minutos

1 Al culminar la escritura de este libro, y dado el requerimiento de continuar con un espacio de diálogo donde tensionar algunas de las ideas trabajadas en los capítulos, el GESU convocó al Dr. Adrián Scribano para que nos acompañara en una instancia de reflexión acerca de las implicancias que supone pensar las experiencias y sensibilidades urbanas contemporáneas. Estas páginas son producto del aludido intercambio. Las y los integrantes del GESU agradecemos el compromiso de Adrián con las ideas que aquí comparte, así como su generosidad para seguir abriendo y posibilitando, como hace tantos años, espacios de reflexión colectiva.

2 Para más detalles, se recomienda el documental: *The Line: Saudi Arabia's City of the Future in NEOM,* producido por Discovery UK (2023). Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=oamD9QoTH9M

utilizando transporte rápido, aéreo; no habrá autos. *The Line* es una ciudad del futuro, que termina en el mar y se conecta con el mundo. Además, la promesa es que se trata de una ciudad sustentable, aunque uno puede imaginarse la enorme cantidad de energía y minerales que hace falta para construir esa ciudad.

Otro dato de esta megalópolis es que se levanta en el medio del desierto, de allí la importancia que tienen los muros: está *The Line* y, afuera, la nada. Esta imagen del muro nos retrotrae, indefectiblemente, a 1000 años atrás. Ibn Khaldûn (Túnez, 1332 - El Cairo, 1406), en su libro *al-Muqaddima* ([1377] 2005), cuando recupera los grupos emocionales[3] (*Al- 'asabiyya*) como guía para presentar la historia de la civilización islámica, se pregunta cómo se estrecharon y cómo se debilitaron esos lazos de grupo, esos sentimientos de proximidad. Y responde que las personas que debían atravesar el desierto tenían lazos de proximidad mucho más fuertes, de donde se derivaba un ritual. Como ustedes saben, el Islam es una religión de la misericordia. El recibimiento y la acogida al otro son deberes religiosos. Y eso comienza en el momento en que debe atravesarse el desierto. Ahora bien, para Khaldûn, cuando el hombre logra construir ciudades se vuelve holgazán. ¿Por qué? Porque el lujo desata las proximidades anteriores y aparece el individualismo (Scribano, 2021).

En esta línea, podemos afirmar que las ciudades siempre se han caracterizado por tres grandes problemáticas que este libro enuncia, y que luego los capítulos van desgranando.

Primero. Una experiencia en la ciudad tiene que ver con el *afuera* y también con el cómo se configura el *adentro*. Dado que ha sido pensada, originalmente, como una opción destinada a la protección, la ciudad tiene que discutir muros (mentales y reales), es decir, presentar lo que divide y lo que une. ¿Proteger de qué? Primero, de las inclemencias del tiempo y de la variabilidad climática. Eso es la revolución agrícola. Cuando yo quiero explicar la revolución digital, en realidad, empiezo contándole a la gente que es el mismo efecto que cuando uno planta una semilla: para cuidarla, uno se tiene que quedar al lado, y eso conduce (y reproduce) una nueva forma de sociedad. Así, la sociedad de las ciudades es aquella en la que el sujeto se

3 "*Feeling Groups*", de acuerdo con la traducción de F. Rosenthal (Khaldûn, 2005).

tiene que "quedar a cuidar algo". Quedarse implica distinguir quiénes son *ellos*, los que están fuera de los muros, y quiénes somos *nosotros*, los que estamos dentro de la ciudad. De ahí se deriva una primera característica urbana: *la ciudad siempre es una experiencia del otro.* Por ello, siempre tiene que ver con el miedo, con el amor, con la asistencia, con el representarse la vida en lo estético-político.

Ahora bien, ¿qué significa tener una experiencia? (Scribano et al., 2015). Es poder dar cuenta narrativamente de tres momentos: de la *vivencia*, del *estar* y del *hacer*. El capitalismo contemporáneo produce sensibilidades mercantilizando experiencias. En este esquema, Usted no va a comer: va a probar nuevas experiencias; Usted no va de viaje: va a probar nuevas experiencias. En la actualidad, ¿cuáles son las ciudades "más buscadas"? Las que proveen "nuevas experiencias". En esta línea, en su teoría del deseo, William I. Thomas (1923) sostiene que uno de los cuatro deseos que motivan las actitudes, los valores y, con ello, las acciones de los sujetos, es el "deseo de tener nuevas experiencias". El hombre siempre ha buscado eso. Otros deseos son el de seguridad, el de reconocimiento y el de recibir respuestas. Entre estos cuatros deseos se van armando y configurando las personalidades sociales (Scribano y Korstanje, 2020).

Desde mi perspectiva, la ciudad es productora de deseos y reproductora de las lógicas del otro. De manera narrativa/metafórica, se suele decir que cada ciudad tiene su propia "personalidad", en tanto maneja los deseos de una manera particular. Esto supone considerar que una ciudad puede enfatizar las proximidades o los distanciamientos, de allí que haya ciudades –o zonas hacia el interior de las ciudades– más peligrosas que otras. Entonces, cuando el capitalismo mercantiliza la lógica de las ciudades, tiene lugar lo que Elias (2016) denomina "coacción emocional". Mientras nos volvemos "más holgazanes" –como diría Khaldûn– y nos recostamos sobre nuestros lujos, la ciudad avanza sobre la regulación de nuestras emociones. Una escena cotidiana: "Llego a casa y en 5 minutos pongo algo en el horno para comer; se hace rápido". Sin embargo, unas décadas atrás, garantizar la comida implicaba el trabajo de varias horas en el hogar, fundamentalmente a cargo de las mujeres.

Y aquí aparece otra dimensión fundamental de la experiencia urbana –que el libro aborda de diversas maneras– como es el tema de la desigualdad. Volviendo al ejemplo anterior: no todos los habitantes de las ciudades tienen microondas, ni siquiera todos tienen electricidad. De manera que la ciudad, además de manejar deseos, también está relacionada con el manejo de la luz. La ciudad es una construcción que gestiona y maneja luces. Maneja el día y la noche. En la ciudad, el día y la noche difieren respecto del campo o de la montaña. En la ciudad se despliegan sensibilidades de luces y sombras. En este sentido, pienso en China y en el proceso de "modernidad acelerada". Shanghái, que es una de las ciudades más grandes del país, y una de las más grandes del mundo (más de 25 millones de habitantes), en 1997 no tenía subtes: hoy tiene 14 líneas y 4 extensiones.

Recapitulando, estamos pensando a la ciudad como administradora del deseo, de la alteridad y de la luz-el tiempo. Unidas, estas dimensiones van diagramando las "políticas de las sensibilidades", tal y como nosotros las entendemos:

> …conjunto de prácticas sociales cognitivo-afectivas tendientes a la producción, gestión y reproducción de horizontes de acción, disposición y cognición. Dichos horizontes refieren: i) la organización de la vida cotidiana (día-a-día, vigilia/sueño, comida/abstinencia, etc.); ii) las informaciones para ordenar preferencias y valores (adecuado/inadecuado; aceptable/inaceptable; soportable/insoportable); y iii) los parámetros para la gestión del tiempo/espacio (desplazamiento/emplazamiento; murallas/puentes; infraestructura para la valorización del disfrute) (Scribano, 2017a: 244).

Conectando esta definición con la pregunta inicial "¿qué es tener una experiencia?", en términos de viviencias,[4] es decir, en clave de la corporeidad que está comprometida en cada experiencia, podemos sostener que, dado que nos alimentamos, dormimos y manejamos las relaciones con los otros de una manera particular, tenemos ciudades distintas.

4 Las *vivencias* son prácticas subjetivas y relacionales que, sentidas como individuales o colectivas, refieren a la "apropiación" de una parte del flujo tiempo-espacio que implica el "estar-siendo". Las *experiencias* son eventos narrados referidos a una o a un conjunto de vivencias en el marco de particulares maneras del existir que refieren a las condiciones objetivas/materiales en las cuales éstas se inscriben.

Miradas plurales

Toda ciudad es, de alguna manera, un punto de encuentro cosmopolita. Si algo caracteriza a la ciudad moderna –al igual que a la medieval– es que constituye un espacio para la recepción de los "diferentes internos". Me refiero al proceso de migración campo-ciudad que hemos vivido en América Latina. Esto abre un señalamiento interesante, a saber: las experiencias urbanas no son completamente urbanas, pues en ellas convergen inscripciones de la montaña, del mar, del campo, etc. Por ejemplo, en Buenos Aires, desde hace un tiempo, puede observarse que lo que llamamos "boliviano", "paraguayo" o "peruano" son porteños y porteñas de segunda o tercera generación. Ya no son inmigrantes. Esto muestra que otra característica distintiva de la ciudad es que *disuelve* las identidades primarias, al tiempo que *absorbe* y se va configurando por y a través de las diferencias. De modo que el "cosmopolitismo" no refiere solamente a los distintos orígenes de las personas que se encuentran en la ciudad, sino también a las diferencias que dichos encuentros plurales producen y refractan sobre la ciudad misma.

Con todo, este libro propone abrir "miradas plurales" para abordar experiencias y sensibilidades urbanas. Esta propuesta se condice con la noción misma de ciudad, la cual siempre conforma (es) una pluralidad de voces. En efecto, en toda ciudad convergen los que están en el margen, los que gobiernan, los ricos, los pobres, las clases, los géneros, las razas/etnias, etc. Es precisamente debido a esta pluralidad que la ciudad capitalista enclasa, racializa, etc.

El capitalismo nace y se reproduce a partir de la pluralidad. Por eso Marx estaba tan enamorado de Dante, de Shakespeare y de Goethe: los escritores de las nuevas urbanidades. Obras maestras que tienen que ver con la construcción del poder y con la construcción del capitalismo, y que señalan estrechas conexiones entre la ciudad y el mercado. Por ejemplo, en el último capítulo de este libro se abordan las políticas de las sensibilidades en términos de los olores de la casa, eso me recuerda a algo que yo retomé para pensar la historia de la comida y la historia del olor, que es el proceso de privatización del agua en el mundo. Suez ha sido siempre la proveedora de agua en París. ¿Cómo comenzó? Los ríos estaban muy contaminados y los olores del agua era nauseabundos. Los aguateros, que trasladaban el agua hasta el

centro de las ciudades, le echaban unas gotitas de perfume para aromatizarla y que se pudiera beber con menos asco. Justamente, el entubamiento del río conduce a la disolución de la corporación de aguateros. Ese trabajo lo hace Suez: empresa que hoy es una de las cinco compañías que proveen agua en el mundo. Este ejemplo muestra con claridad que la ciudad también tiene que ver con el mercado y con la privatización de las lógicas del deseo, del otro, de la luz-el tiempo; es decir, con la privatización de las lógicas que estructuran la vida cotidiana y sus pluralidades. Es por esta razón que las pluralidades inherentes a la ciudad están enclasadas (Scribano, 2016a).

Perspectiva sociológica

Si nos remitimos a la historia de las ciudades, podremos ver que los constructores de las grandes ciudades han sido grandes sociólogos. La ciudad es un centro cultural porque, en primer término, es un centro cúltico. En su origen, las ciudades son el centro de una economía cúltica que después deviene en economía capitalista. Ahora bien, ¿por qué la economía capitalista es cúltica? Porque está basada en el sacrificio, aunque el capitalismo lo coloque en una lógica nominal, no religiosa.[5] En este sentido, para pensar las conexiones entre capitalismo y ciudades, es interesante retomar el barroco latinoamericano, las economías de los pueblos originarios y la economía capitalista colonial. La economía capitalista toma, a través del barroco, la lógica de lo cúltico y ofrece en sacrificio, a los dioses del progreso, las propias carnes y cuerpos sujetados por esa colonialidad. Emerge una suerte de *pira al progreso*, con base en un culto a la racionalidad y al ahorro ascético. En ese nacimiento se inscribe la economía cúltica capitalista sobre la que se asientan las ciudades. Así, las ciudades comienzan a ser espacios paradigmáticos donde se gestionan los deseos, la luz y el tiempo; donde se acumulan las distancias con la alteridad, y donde se invierte la relación de proximidad con los otros a partir de normas punitivas. En este contexto, podemos comprender muy bien por qué, antes de las escrituras críticas sobre el capitalismo,

5 Aquí se inscribe la mirada de Habermas (1992), quien sostiene que Durkheim "linguistizó lo sagrado", haciendo de la norma un imperativo moral. Frente al diagnóstico de que la Revolución Francesa "desacralizó" lo universal, Durkheim (1993) se pregunta por qué la industrialización reconfigura la moral.

emerge Bentham (1979) creando un panóptico, es decir, una institución concebida para encerrar a los cuerpos-otros-diferentes.

En este punto es importante aclarar que la desigualdad no es sinónimo de "lo diferente". Concebido de esta manera, aquello que es "plural", es decir, lo que es definido desde la diversidad queda inscripto "dentro de la ciudad". El resto, "lo otro", es de decir, aquello/aquellos que no se asocian con lo plural sino con lo desigual, quedan "afuera de la ciudad", sea en cárceles o en hospitales psiquiátricos.

Es por ello que la ciudad tiende una trampa: ofrece un embellecimiento que seduce pero que, en todo caso, tiene que ver con lo cúltico, con el sacrificio. Y esto, sin dudas, se vincula con lo estético. En otros términos, tener una experiencia de la ciudad es tener una experiencia estética que se transforma en una ética y, por lo tanto, en una política. Entonces la ciudad no es nada más ni nada menos que el modo cómo el capitalismo ha elegido para hacer soportar la enorme carga de la explotación a los que piensan distinto (Scribano, 2017b).

Yo soy un hombre de ciudad. Nací en un barrio, en Córdoba. Siempre he vivido en una ciudad, nunca en el campo, aunque he estado en contacto con el campo y con ciudades pequeñas. Creo que la ciudad tiene una maldición que podría sintetizarse con la frase "*wanted but not welcome".* Quiero a la ciudad, pero cuando estoy ahí no me siento bien. En esta "maldición urbana" se aloja un aspecto muy interesante para pensar en una sociología de las emociones, ¿por qué? Porque la disputa política por el *poder de hacer que el otro desee* es, en definitiva, la disputa política por las emociones. Tal y como las hemos definido, las políticas de las sensibilidades tienen, precisamente, esta estructura: el otro se configura, primero, en función de lo que pueda valer tu sensibilidad y, segundo, construir tu percepción. Si recordamos, un rasgo central de las emociones es que son cognitivas y afectivas, y que permiten conocer el mundo. Entonces las ciudades, como las emociones, se conectan con las sensibilidades y también con las formas de conocer el mundo.

Otra característica que tienen las ciudades es que son un rastro para encontrar tanto la alteridad como la amenaza. Entonces ahí uno puede entender por qué la ciudad se presenta como seductora. Para llevar este razonamiento a una analogía con el mundo digital, podemos sostener que la ciudad es un

algoritmo que depende de nuestras emociones. La lógica de lo cúltico se mercantiliza y monetiza cada vez que configuramos una puesta algorítmica de nuestras emociones en la ciudad. Hace poco leí un informe sobre atracciones turísticas en Italia en el que se mencionaba que últimamente lo más visitado ha pasado a ser el Coliseo. Como saben, Roma es un imperio de ciudades. Es un imperio del deporte de la guerra y la muerte, con sus lógicas del "pan y circo", los gladiadores y la configuración de religiones. En su interior, el Coliseo aglutinaba una pluralidad de voces que se dirimían entre la vida y la muerte. Y es precisamente el espacio que el turismo elige más frecuentemente hoy para "tener una experiencia".

En este sentido, y conectando esta reflexión con la propuesta de este libro, lo que el lector puede pensar, en primera instancia, es que no es un libro sobre ciudades. Es que *cuando uno ve una ciudad, no parece una ciudad, parece otra cosa.* Para muchos es un escenario, para otros es un lugar donde ir a trabajar, para otros es un lugar donde ir a entretenerse, para otros es un lugar donde escuchar música, para otros es un lugar donde recibir algo. Volviendo a Khaldûn, esas pluralizaciones se deciden en función de cómo se van generando las dinámicas de fidelidad de grupo, de cercanías, de proximidades. Volviendo al comienzo: cuando vemos *The Line*, no vemos una ciudad. Sus constructores e inversionistas la promocionan como "la ciudad del futuro", pero en realidad es una ciudad para ricos del futuro. Esto nos introduce en un tema que es central para una sociología de los cuerpos/emociones: las próximas formas de asentamientos humanos no tendrán las formas de los asentamientos del siglo XX. Las formas de asentamientos humanos del siglo XXI variarán de acuerdo a todos estos aspectos que acabamos de enumerar.

La mejor forma de elaborar una política habitacional es gestionando políticas de las sensibilidades, para así poder entender no solamente cómo construir el hábitat, sino también cómo "construir" a los seres que habitan. Pues tal vez la intención más fuerte y perecedera del capitalismo no es construir objetos para los sujetos, sino sujetos para los objetos.

Intercambios con integrantes del GESU

A.L.C.: Muchas gracias, Adrián, por tus generosos aportes y reflexiones. Son sumamente valiosos para seguir pensando acerca de las experiencias y

sensibilidades urbanas de cara al futuro. Particularmente, retomo el final de tu presentación: "que el índice no parece un libro sobre ciudad". Eso me pone especialmente contenta porque es parte de nuestro objetivo. Las discusiones teóricas-metodológicas que propone el GESU tienen que ver con la diversidad urbana, por lo que intentamos que el libro refracte ese propósito colectivo. Todas las experiencias que son indagadas en cada uno de los capítulos tienen que ver con la lógica de la vivencia, de la experiencia, del hacer y del sentir en espacios urbanos. Este objetivo nos lleva a tramar artículos como el de María Eugenia Gorlero, que aborda el amor y las políticas sociales; o el capítulo de Guadalupe Sosa March, acerca del duelo y la gestión de la muerte en las ciudades; o el texto de Camilo Rodríguez Antúnez, sobre los juegos de mesa y las emociones, por citar solo algunos de los trabajos reunidos. Considero que es valioso que el libro, en tanto primer producto colectivo del GESU, retome y, al mismo tiempo, sea parte de esa pluralidad y esa diversidad inherente al espacio urbano. No sólo pluralidad de voces y trayectorias, sino también de miradas y perspectivas que van conformando al grupo en general, y a este libro en particular. Retomo aquí la idea de Lefebvre (1972) de que la vida cotidiana en las ciudades está ligada a la pluralidad porque es una polifonía, un coro de voces, pero también polisemia y polivalencia.

De todas formas, para que haya pluralidad en los términos que mencionaste, tiene que haber un "hilo de Ariadna". Creo que en el libro ese hilo conductor viene por el lado de qué tenemos para decir desde estos lugares teóricos-empíricos acerca de las ciudades hoy. Por ejemplo, Carolina Peláez González aborda en su artículo las emociones de los pescadores del camarón en Mazatlán (México) y una podría preguntarse: "¿esto qué tiene que ver con la ciudad?". Ella hace un juego muy interesante entre la tierra y el mar, entre el habitar en la ciudad y ultramar, asumiendo al mar y al barco como una frontera, como una materialidad que produce sensibilidades y vivencias. Entonces, el hilo conductor de esta pluralidad de voces y miradas que se plasman en los capítulos puede sintetizarse en la pregunta acerca de cómo se van forjando y estructurando las experiencias urbanas en lo que va de este siglo XXI. De hecho, parte del ejercicio de escritura final fue: "cerremos los capítulos pensando en qué tenemos para aportar desde el teatro, desde el duelo, desde el juego, desde el habitar, desde el trabajo, desde las políticas

sociales, desde las migraciones, desde la música y hasta desde los olores para poder pensar las ciudades hoy, desde una mirada sociológica". De manera que hemos buscado específicamente que éste no sea el "típico" libro sobre sociología de la ciudad, como podría pensarse y escribirse desde la sociología urbana. Aquí estamos pensando a las ciudades desde una sociología de las sensibilidades. Ésa es nuestra apuesta.

A.S.: Desde que soy joven, la discusión es si puede haber una sociología que no sea urbana. Me parece que ahí hay un cambio de época, también. La sociología ha ido incorporando durante los últimos 100 años estos modos de entender que van pasando las cosas. La sociología siempre está como por detrás de los procesos.

G.R.: A mí me interroga mucho cómo poder pensar, desde el siglo XXI, los territorios de pobreza y precariedad, a los cuales justamente se les suele adjudicar un siglo menos. Me da la sensación de que cuando hablamos de ciudad y nos planteamos el desafío de pensar con categorías del siglo XXI, éstas tienden a estar asociadas a determinados sectores sociales. Y por lo menos a mí me cuesta identificar qué nuevos procesos están ocurriendo efectivamente en este nuevo siglo en estos territorios donde, por ejemplo, no hay agua potable. En términos materiales, una pensaría que se arrastran y mantienen disposiciones de configuraciones anteriores, pero, al mismo tiempo, están reformuladas. Entonces, ¿qué indicios podemos ver en estos territorios particulares?

A.S.: La expansión de Napoleón por Europa tuvo que ver dos cosas: con la extensión del telégrafo y con la creación de canales. Esto quiere decir que en cada cambio de época –esto lo ve muy claro Marx (2001), y también Giddens en su crítica al materialismo histórico (1981)– no hay siempre una superposición de los sistemas que cambian con los sistemas anteriores, sino que las formas de producción anteriores quedan ancladas en la lógica de la estructura nueva. ¿Por qué traigo esto? Porque me parece que, si uno va a la periferia de las grandes ciudades, como Mendoza o Tucumán, por ejemplo, uno encuentra esta realidad. Desde la década de 1990 se está configurando un proceso muy claro: gente que inscribe su cotidianeidad en condiciones

semi-rurales o de pobreza extrema, del siglo XX, pero que al mismo tiempo tiene tres cosas. Primero, un sistema de comunicación digital. Esto abre un nuevo tipo de pobreza, ligada a no disponer de datos, y una nueva ventaja: se puede comprar robado. Entonces estas personas participan de la marginalidad digital. En segundo lugar, disponen de la construcción modal de la presentación social de la persona. Me voy a explicar utilizando el ejemplo de la "moda circular". En Buenos Aires, como en otras ciudades, hay muchísima gente buscando ropa, y hay muchísimos lugares –desde iglesias hasta clubes– donde dan ropa. Hay días y horarios estipulados: vos golpeás la puerta y te dan ropa. Esa ropa va a parar a la Villa 31,[6] de allí va para los lugares periféricos del primer cordón del conurbano bonaerense y se vende. Es decir, mi ropa (la que yo regalo en la Ciudad de Buenos Aires) la compra una persona en el primer cordón. Esa persona selecciona la ropa, se queda con lo mejor para sí, y vende para el otro cordón la ropa que él o ella tenía. Entonces los otros pobres reciben eso. O sea, de los 18 millones de personas que habitamos en el AMBA, el habitante número 18 millones vive con ropa de tercer ciclo. Y esto tiene que ver con la forma de producir contemporánea. Por ejemplo, todos nuestros niños (nietas, primos, hijos, etc.) quieren tener la ropa como *outfit,* es decir, ordenadita: remera, pantalón, etc. Ése es un comportamiento del siglo XXI, muy claro, pero tiene más de 5000 años. Estas son organizaciones de pobres que se dan a sí mismas una relación residual donde la mercantilización de la ropa como forma de la presentación social de la persona tiene la lógica de lo digital. De hecho, no hay página de Facebook donde no haya una mujer ofreciendo ropa. Todo esto estaría atado a lo que dije recién del teléfono. Y la tercera cuestión que me parece interesante para responder a tu pregunta es la heterogeneidad de la pobreza. Cuando llegué a Buenos Aires, hace 20 años, algo que me golpeó mucho porque en Córdoba nunca lo había vivido, y aun lo sigo viendo, es que en el conurbano porteño hay una clase social media-baja, muy extendida, que tiene un comportamiento muy raro. Esta clase tiene un comportamiento político y psicosocial de gran ciudad, pero son pobres. Es decir, se comportan como si fueran clase media, pero en realidad son pobres. Esta heterogeneidad de la pobreza tiene que ver también con el siglo XXI y con lo digital.

6 Denominado "Barrio 31" o barrio Padre Mugica, es una villa de emergencia localizada en el barrio de Retiro de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

¿Por qué? Porque lo digital no es solamente tener el teléfono, sino adherirse a la forma de vida del *delivery*, del trabajo de plataformas. La lógica del trabajo de plataformas ha atravesado a todos los sectores sociales porque me parece que hay una forma de comunicación que tiene que ver con el siglo XXI, pero en el marco de una heterogeneidad de la pobreza en la que opera el *just in time*. El ejemplo más básico es el tema del "autito", del cómo entrar en los barrios justamente por la miseria. Dado que en los barrios más pobres no hay ómnibus, opera "el autito", al que se suben cinco personas y es mucho más barato que un remis. Que se entienda: no es un remis, porque el remis es para la otra clase. Tampoco es un Uber, porque el Uber es para otra clase. Tampoco es un taxi, porque tomarse un taxi es, incluso, para la otra clase... de pobres, todos pobres. Pero esta sociedad tiene pobres para taxi, pobres para Uber, pobres para remis, y pobres para el autito. Para cerrar esta intervención: todo esto ocurre porque justamente estamos en un cambio de época. La persona tiene sensibilidades del siglo XXI, pero sus prácticas son de otra época. El tema de las periferias es "el tema" ¿Qué es una periferia hoy en día? Bueno, otra discusión.

C.P.G.: Pensaba acerca del vínculo entre ciudad y capitalismo, y cómo se genera un conjunto de sensibilidades. A mí me resuena mucho porque ésa ha sido mi discusión con el tema de la pesca. La que yo estudio es una pesca industrial, ubicada en un espacio urbano, y que se desarrolla en altamar. La invitación de Ana para pensar este tema desde el habitar y desde lo urbano, me permitió reactualizar la tensión teórica entre sensibilidades y capitalismo. En este sentido, pensaba algo que tú dijiste acerca de cómo se han configurado las ciudades en relación al mercado. Por ejemplo, el puerto de Mazatlán, donde nací, surge como puerto pesquero antes que como espacio turístico. De modo que la propia distribución espacial de la ciudad se da, primeramente, alrededor de la pesca. En ese entonces el muelle pesquero era la periferia de la ciudad. Algo que se observa ahora –y que de hecho lo presenté hace dos años en el congreso de la REDISS[7] – son discursos de que "los muelles huelen mal". En relación a lo que tú comentabas, Adrián, pensaba: ¿cuándo comienza a ser tema el olor del muelle? Porque

7 Refiere al I Congreso de la *Red Internacional de Sociología de las Sensibilidades*, "Confianza, Crisis y Ciencias Sociales", celebrado entre el 23, 24 y 25 de junio de 2021.

no es que nunca hubiera olido mal, o que nunca hubiera olido a pescado. El "mal olor" del muelle irrumpe cuando se busca convertirlo en un espacio turístico. Entonces ahí entra el capital totalmente. En esta misma línea, algo que he estado tratando de problematizar es que la periferia no está ubicada a las afueras de las ciudades sino, realmente, es algo que se lleva. Pensaba en estos pescadores que vienen de contextos sumamente pobres, que tienen que trabajar en altamar y habitar en barcos muy precarios, pero también me preguntaba cómo, a través de otros artefactos (tales como el celular), los pescadores establecen una conexión con el hogar e intentan recrear la habitación de su casa, por ejemplo, en el barco. Entonces, es importante entender a las emociones y a las relaciones corpóreo-emocionales como una vía para comprender estos procesos desiguales de estructuración de la vida social. Y estas tensiones también las pensaba en clave de la ciudad en línea que se va a construir en Arabia Saudita, y que tú comentabas al inicio. Yo trabajo la cuestión, que incluso se aborda en mi capítulo en este libro, del papel de lo no-humano en la configuración de las relaciones sociales. Es decir, más allá de ser una representación o resultado de la producción humana, lo no-humano tiene incidencia en la forma en que producimos lo social, y por supuesto en la forma en la que producimos ciertas sensibilidades. Volviendo al caso *The Line*, podemos ver que hay proyectada cierta distribución espacial, así como objetos y artefactos que configuran a esta ciudad en el medio de un desierto, y que probablemente impongan sensibilidades particulares. Me resulta sumamente interesante cómo nos relacionamos actualmente con lo no-humano. Creo que a raíz de la pandemia nadie puede poner en duda cómo un bicho cambia totalmente nuestras formas de relacionarnos, de estar, de habitar, etc. Entonces, considero que es muy importante problematizar la incidencia de lo no-humano en la producción de las sensibilidades y, al mismo tiempo, reparar en los modos en que lo-no humano contribuye a generar ciertas formas y mecanismos de desigualdad social.

A.S.: Absolutamente. A propósito de un capítulo que estoy escribiendo para un libro sobre sensibilidades e inteligencia artificial, estoy trabajando sobre tres ejemplos. Uno, es la sexualización y la pornografía. Otro, es la configuración del consumo de ropa en clave del *outfit on demand*. Y otro, es la lógica del juego, desde la perspectiva de la relación entre damnificaciones

y competencias. En ese sentido, uno de los ejemplos que traigo es la oferta de *The Rrrealist*, una aplicación que, en realidad, es pornografía: además, una pornografía muy patriarcal, en la que solo hay mujeres. Es un objeto no-humano, que se ve, y que intenta ser percibida y sentida como humana. La historia de la fetichización sexual, la historia del erotismo con los objetos, es larguísima y tiene aristas muy interesantes. Pero el androide, el holograma y la inteligencia artificial, cambian totalmente la idea de sexualización. Se puede comprar por 6 dólares un paquetito de fotos que parecen de seres humanos. Entonces ahí hay una cosa muy interesante. El modo de producción capitalista contemporáneo no vende solamente cosas físicas; aunque sigue vendiendo muchas cosas físicas, también vende "experiencias de presencia": ésa es la definición de inmersión. Entonces, lo no-humano es tener una experiencia sobre una presencia humana que, tal vez, no sea humana. Pero la experiencia sí es humana, y aquí está la cuestión. Esto es muy interesante porque es un mecanismo de inteligencia artificial que se ha metido en *OnlyFans* y le está disputando terreno a las modelos que se venden en esa plataforma. ¿En qué se basa ese ejemplo? En hacerte pasar un momento –con la mirada y con otro conjunto de aspectos que uno también podría analizar–; un momento que, en realidad, es tener la experiencia de estar frente a una mujer. Digo "mujer" porque en *The Rrrealist* opera la idea patriarcal de mujer asociada a la pornografía. Me costó escribir esa parte del capítulo: no sabía cómo referirme, porque en realidad no son mujeres. La sociología está muy cerca de constituir una crítica a esos procesos, si uno los entiende bien. Por ejemplo, no sé si saben los problemas que están trayendo los juegos electrónicos con los adolescentes. Hay muchos chicos que se han vuelto adictos al juego porque, entre otras cuestiones, pueden jugar en el colegio. Y eso tiene varias repercusiones. Una de las características que tiene el juego electrónico es que se puede apostar por cualquier cosa. Aquí opera la misma lógica del apostador, pero en el mundo digital. En este marco, me llamó la atención una nota que leí hace poco, que relataba que un adolescente se entristeció mucho porque perdió una apuesta sobre cuántos *corners* iba a haber en un partido de fútbol entre Gimnasia y Esgrima de La Plata y Boca Juniors. Vos decís: ¿Cómo puede apostar por eso? Es muy interesante ver cómo el capitalismo fue engendrando esos procesos. Sobre todo, la monetización de la pornografía es algo bien interesante porque no se hace con

cosas físicas; se hace también con otras cosas como, por ejemplo, casarse con un holograma. En este sentido, me pregunto: ¿quién va a ser el sujeto explotado? Yo creo que hay que seguir explorando la vieja noción de Ludovico Silva (1977) sobre "plusvalía ideológica", pero también seguir explorando –como comencé a hacerlo en el libro sobre la sociología de las emociones en Carlos Marx (Scribano, 2016b)– cuáles son los objetos a partir de los cuales se puede extraer energía física. La clave está en cómo esos objetos, que no son humanos, van a extraer valor de las energías físicas humanas. Si alguien pasa 48 horas en una maquinita apostando, ahí hay energías físicas que están siendo incautadas. De hecho, el sistema supone que alguien va a pagar esa cuenta. Muchos padres se están llevando sorpresas cuando les llega la tarjeta de crédito con deudas de juegos de sus hijos.

J.P.M.: Me interesó mucho lo que mencionaste acerca de la ciudad como escenario, y es inevitable relacionarlo con el capítulo que hemos escrito con Luis acerca del teatro y su vínculo con las emociones. Pensaba al teatro como un lugar que permite atravesar las emociones por fuera de las restricciones que impone el proceso civilizatorio, y también como un espacio donde las experiencias pueden atravesarse por fuera de la lógica comercial. O sea, el teatro posibilita vivir experiencias individuales y grupales por fuera de la lógica capitalista que busca "vender" experiencias. Al menos así lo vemos y vivimos desde el teatro independiente.

A.S.: Sí, absolutamente. Uno de los capítulos que uno tiene que recordar en esta historia es el paso del juglar al teatrero: ese que va dando vueltas por los pueblos, cantando, a lo "saltimbanqui". En *El Capital*, Marx (2001) le da alguna presencia. También hay que retomar la historia de cómo, a partir de la Revolución Francesa, el teatro se transforma y pasa de la sala privada a ser algo más que eso. Aquí se inscribe la escena, conocida por todos, de que los caballos que tiraban los carruajes llenaban de mierda la entrada del teatro, por eso hoy se desea *merde* a los actores antes de salir a escena. En todas las historias del mundo, todos los pueblos han representado su vida: narraciones desde lo estético, o bien desde lo dramatúrgico. Como vimos un rato antes, la lógica de la representación de la ciudad es la lógica de los lugares donde se expresa esa ciudad. Walter Benjamín (1990) dijo que para conocer

verdaderamente a una ciudad hay que entrar y salir de ella por todos los puntos cardinales, y en diferentes momentos (noche, tarde y día), ¿por qué? Porque la ciudad no solo representa la vida sino también representa nuestros deseos. En la ciudad el capitalismo regula todo: el trabajo y la salida del trabajo, por eso Marx (1985) sostiene que la vida del trabajador comienza en la taberna. ¿En la taberna qué había? Entretenimiento. Entonces, ¿cómo opera hoy la lógica del entretenimiento? Cada uno de nosotros tiene en su celular algo para entretenerse. Sale más barato que una entrada al teatro y, además, tiene un montón de cosas. "Entretener" está al lado de "contener". Tenerte contento y entretenido es una manera de dominación. Algo entretiene si es un paréntesis entre cosas, o si abre un camino intermedio. Es por esta razón que teóricamente opondría una teoría del entretenimiento a una teoría de la fiesta, donde uno pasa de ser un actor –o simplemente aquel que representa una *script*– a un autor de la posibilidad de que los objetos pierdan su valor, lo cual constituye "el grueso" de la teoría de la fiesta. En la fiesta todo se destituye de valor. Si algo asusta de la fiesta es, precisamente, la "pérdida de sentido". Teniendo esto en consideración, es necesario discutir la relación entre exceso y recato.

Otro aspecto que se tensa con lo que traías en tu comentario es la conexión entre individuo, actor, agente, sujeto y autor. Las sociedades que promueven la autoría son sociedades que impulsan lo comunitario porque para que uno sea un autor tiene que tener alguien que lo escuche, lo vea, sienta lo que hace, lo que escribe, lo que dramatiza, etc. De modo que una teoría de la fiesta litigando a la teoría del entretenimiento es una teoría sobre la práctica expresiva. Todos podemos expresar algo. De hecho, durante la pandemia todos empezaron a hacer algo, desde masa madre hasta cerámica. Y esto ocurrió, precisamente, porque nos sacaron de la lógica "del trabajo a la casa y de la casa al trabajo". No es casualidad que esa lógica omita el bar y la taberna. Lo que el capitalismo evita sistemáticamente es el exceso. Todo el arte es una teoría del exceso, es decir, una teoría acerca de cómo hay un "otro lado". Como decía Picasso: "Me tomó cuatro años pintar como Rafael, pero me llevó toda una vida aprender a dibujar como un niño". Esto es el otro lado de lo estético: la autoría irresponsable de querer representar el mundo. "Irresponsable", en el sentido de que no tiene teoría. Me parece que en el mundo móvil-digital hay mucha potencialidad para lograr reconocer

en el otro un autor. Acá reaparece la cuestión de la desigualdad que comenté antes, pero también otra cuestión no menor: este tipo de aplicaciones están orientadas a la comunicación, de manera que necesitamos convertir nuestras percepciones aisladas en una teoría sobre la comunicación de las emociones que pueda posibilitar la participación de los otros, de la alteridad, de la comunidad. La historia de los pueblos es la historia de sus fiestas, no solamente de sus guerras. Y la historia de la fiesta es la historia de cómo nos predisponemos a estar en comunidad, porque ahí se disuelven las clases, las diferencias, etc. La fiesta es un gran tema para mirar desde la sociología, porque es lo opuesto al ahorro ascético en tanto lógica cúltica del capitalismo.

F.P.: Me quedé pensando en la idea de que hoy se quiere ir a las ciudades que ofrecen nuevas experiencias. Eso me trasladó a mi tema de investigación, que es el K-Pop y las emociones. Además, es cierto que todos empezamos a hacer algo nuevo en pandemia: yo, empecé a escuchar K-Pop y ahora estoy investigando sobre eso. El K-Pop y el *Hallyu* son los grandes seductores de Corea del Sur. Seúl es "la ciudad del K-Pop", y la ciudad de todas las prácticas y experiencias relacionadas con el mismo. Es obvio que no todos podemos ir a Seúl. Entonces, me parece interesante cómo la mayoría de los gustadores de K-Pop, es decir, los "k-popers", reproducen en sus ciudades a la ciudad de Seúl. Por ejemplo, pensaba cómo se replicó en pleno barrio de Flores de la ciudad de Buenos Aires un callejón de Itaewon,[8] con un par de restaurantes coreanos, una cafetería de autor, pollo frito, comida típica y un "karaoke". Mi pregunta de indagación es cómo el k-pop produce, expresa y mercantiliza sensibilidades, pero ahora también me pregunto cómo esas sensibilidades se configuran materialmente en la ciudad.

A.S.: En los años 90 a Corea se lo conocía como uno de los "tigres asiáticos", en alusión a su despegue económico y social. Cuando llegué a Milán a trabajar con Melucci, tuve la posibilidad de escuchar a un colega que explicaba por qué la modernización coreana, que fue dos o tres décadas antes que

8 Barrio turístico de Seúl, capital de Corea del Sur, que se caracteriza por su multiculturalidad, vida nocturna y variedad de tiendas, bares y restaurantes. También se lo conoce como el "Distrito Internacional".

la china, había sido en base a la familia. Eso mostraba una alianza concreta entre la política y los clanes. Sin esta alianza no podía sostenerse la política republicana coreana.

F.P.: Mitológicamente, en Corea se dice que se desciende de un tigre.

A.S.: Claro. Si uno toma la Comuna de París y el embellecimiento parisino, como una respuesta a la acción colectiva, se dará cuenta que cuando se producen reformulaciones sociales que tienen que ver con el agregarse y el desagregarse, siempre hay una estética que tiene la política por detrás, y eso configura a las ciudades. Por ejemplo, una de las cosas que me impresionó de México son las bellísimas e importantes intervenciones escultóricas que tienen en las carreteras, en las autopistas. Cuando llegué por primera vez, en 1993, nunca había visto esculturas tan bellas y grandes en lugares que no esperaba. Por ejemplo, el dispositivo de habitabilidad maya, o incluso el dispositivo de todas las comunidades originarias de Centroamérica y Mesoamérica muestran claramente que lo estético y la representación tienen mucho que ver con el orden religioso, pero también con el orden de las clases y con el orden de lo espectacular.

El K-Pop es la estética de un país que se ha transformado. Cuando ves los rostros de los *influencers* te preguntas: ¿y esto qué tiene de coreano? Bueno, es el coreano contemporáneo. Me parece que Seúl es una ciudad, como tantas otras, que han sido producto de la modernización. Vuelvo con este ejemplo: la Ciudad de México es apasionante, con todas sus sombras y todas sus luces. Es una cultura puesta al servicio de la modernización. Con ver solamente cómo están diseñados los subtes y cómo se indican, te das cuenta que es algo que tiene que ver *con otra cosa*: por ejemplo, no se necesita nuestro alfabeto para poder entrar y salir, se manejan los colores de otra manera, etc. y es una de las infraestructuras más modernas que tiene la ciudad. Este es un ejemplo que muestra cómo la ciudad toma de la lógica originaria algunas de sus formas para que la gente pueda leer, y eso que en México hay tantas lenguas como pueblos.

Para cerrar esta intervención. Si hay algo que vincula el K-Pop con el capitalismo digital, es que es una serialidad que dispone e incluye algo personal; esa es la característica de lo digital. Es un cuadro que yo puedo llenar

con mis propias pinturas. Te dan el marco y vos le ponés todo lo que querés. El K-Pop es un marco. Es un enmarcamiento para que el otro pueda sentir de una manera. La empatía de los jóvenes con eso es porque los representa en esa lógica: es un vacío que se llena, y se llena mucho del otro.

J.P.E.: Muy interesante ver la dialéctica de la ciudad como *disolvente*, porque cambia a cada persona, y *absorbente*, en tanto la ciudad también se va transformando a partir de la pluralidad que se juega dentro. En mi capítulo propongo pensar cómo los migrantes van apropiándose de la ciudad. Recuperando el interés por las periferias que mencionaste, pienso cómo esas periferias, en el contexto de migración, se están moviendo. En otras palabras, la frontera se encuentra en el interior de las ciudades, y es una frontera desplazada. De modo que, al estar en tránsito, los migrantes también representan un movimiento de fronteras. Esas fronteras son una condición que los migrantes llevan consigo. Mi pregunta es: ¿es posible que los migrantes puedan vivir bajo sus propios ritmos, bajo sus propias reglas? Además, si se van moviendo, ¿están habitando en tránsito o están habitando el tránsito que les están imponiendo?

A.S.: En todas las ciudades, todos somos un poco migrantes. Uno va a la Ciudad de México y no espera encontrar gente nacida ahí: la mayoría son nacidos en otro lado. Acá, en la Ciudad de Buenos Aires, pasa más o menos lo mismo. Uno va a Córdoba y siempre te preguntan "¿dónde naciste?", sobre todo porque Córdoba es una ciudad universitaria y hay mucha gente de afuera. Entonces, ¿qué significa que estemos todos en tránsito? Es una categoría muy latinoamericana y, por lo tanto, muy difícil de traducir a otros idiomas; no en términos gramaticales, sino en términos de experiencia. "Estar siendo" es una posibilidad de expresarlo en español, pero también una forma de expresar nuestra forma de vida. Por ejemplo, pensemos en las festividades de Argentina, sobre todo las que se observan en las grandes ciudades: peruanos, bolivianos, brasileros, cubanos, venezolanos, colombianos, etc. Las ciudades se pueblan de sus modos de andar. Por ejemplo, en Buenos Aires hay una zona en la que hay muchos restaurantes peruanos. Vos sabés que la comensalidad tiene mucho que ver con los ritmos, y ahí hay ritmos peruanos: vas a poder comer en la calle, etc. Y eso es muy interesante porque

la gente va imponiendo su sistema a este otro sistema más grande; como que se va maridando, mixturando. Y creo que eso tiene mucho que ver con algo muy latinoamericano que es la "hibridez". No sé si deberíamos discutir si la hibridez es una categoría propia o no, o si es colonial o no, porque ha habido una gran discusión sobre eso en los años 80. Néstor García Canclini (2001) fue uno de los que protagonizó ese debate, pero también hubo otros autores. En lo personal, tuve la oportunidad de formarme con uno de ellos: Pedro Morandé (1987), que fue uno de los que impuso la teoría del barroco latinoamericano. En 2018 hicimos un trabajo de registro durante la marcha hondureña.[9] Cuando arranca la marcha, en Honduras, podían encontrarse testimonios de madres que decían: "yo prefiero que se vaya, y que posiblemente muera, pero no que se quede acá y muera seguramente". De manera que esos 4.000 kilómetros que separaban hasta llegar a la frontera, que son toda una amenaza para la vida, parecen ser la única posibilidad de sobrevivir que tienen estos seres humanos. Bueno, ésa es una tensión que tenemos todos los migrantes. Yo soy un migrante por definición. El barrio en el que vivo actualmente es en el que he vivido más años en toda mi vida, aunque estoy permanentemente viajando. Ahora bien, moverse no es migrar. Ahí hay una teoría de la movilidad que está siendo muy releída en la actualidad; y Maximiliano Korstanje (2018, 2022) es un autor que recomiendo leer en ese sentido. Si uno pone el eje en las migraciones forzadas, o piensa en las migraciones de africanos hacia Europa, comprende que es muy difícil saber cuándo uno deja de ser nigeriano para pasar a ser italiano. Llevamos las sensibilidades donde quiera que vayamos. Aprendemos otras cosas, procesamos, pero las sensibilidades las llevamos. Para volver a tu pregunta, los migrantes son portadores de sensibilidades, y eso se va haciendo cultura entre todos. Cambia la comida, cambian los hábitos, cambian muchísimas cosas, y son precisamente esas transformaciones las que contribuyen a que cambie la relación con el otro. El problema del migrante es que es explotado, aun siendo buscado. Es el típico comportamiento del capitalismo: el otro tiene que ser objeto de mi goce, y eso es lo que se representa en la ciudad todos

9 También conocida como "caravana migrante", refiere a éxodos masivos iniciados en octubre de 2018 por miles de hondureños que comienzan a caminar con el objetivo de llegar a Estados Unidos, o bien para solicitar asilo en México. *CFR*. Scribano, 2019.

los días. Por esa razón los migrantes lo pasamos mal, incluso quienes vamos y tenemos buenas condiciones de vida. Es muy complejo.

A.L.C.: Siempre la noción de experiencia genera mucha polémica, porque es una noción muy compleja, muy dificultosa de definir para la antropología, para la sociología, para la filosofía. Pero si algo queda claro luego del intercambio de hoy es que la experiencia se va construyendo, y siempre tiene que ver con un otro. Las sensibilidades también tienen que ver con un otro. En el GESU hemos trabajado mucho a Simmel (2002, 2014), empezando por su concepto de formas de socialización, que alude a acciones recíprocamente orientadas y que, como tales, suponen el proceso de estar (material o simbólicamente) junto a otros, para otros, pero también contra otros. Siempre hay un otro, y en las sensibilidades también se juega eso. En este sentido, y dado el diagnóstico de la co-existencia de sujetos auto-centrados y atravesados por un profundo proceso de individualización, algo que me interpela es cómo hacer, como investigadores, para que ese desgarro y esa escisión que vemos y sentimos también, en tanto sujetos, no nos haga elaborar lecturas demasiado ingenuas sobre nuestros objetos de estudio. Esa es una preocupación que me atraviesa. Y en ese sentido me pregunto: ¿qué tipo de recaudos metodológicos y epistemológicos deberíamos tener para que esa escisión que vemos/sentimos, cual sujetos, no se proyecte sobre nuestras lecturas sociológicas de lo real?

A.S.: La primera cuestión es epistemológica y metodológica. Quienes estudiamos emociones tenemos que partir de nuestras propias emociones. Si no tenemos un rango autobiográfico de relación con el objeto, no está bueno; aunque esa conexión no sea explícitamente puesta en el texto. Se discutió bastante, porque algunos psicólogos y antropólogos comenzaron a hacer algunas de estas referencias en sus artículos. A mí me parecía que ponerlo así, sin una mediación auto-etnográfica, no servía. Pero nosotros somos sujetos sentipensantes. La lógica del "sentipensar" significa que sentimos cuando conocemos y conocemos cuando sentimos. No solamente remito aquí a la propuesta de Fals Borda (2003), sino a toda la historia de la teoría como acción, como práctica. En toda práctica están involucradas sensibilidades.

Entonces, la triple pregunta que va aclarar un poco la noción de experiencia es: *¿por qué, cómo y para quién produzco el conocimiento? Cómo:* en el sentido si el otro está presente o no; *para quién* es el resultado; y el *para qué* abre otra cuestión no menor. Las ciencias objetivistas y espontaneístas están centradas en la pregunta del por qué. La sociología no solamente busca explicitar por qué, sino también el para qué de las cosas. De hecho, el reemplazo que Comte (2012) efectúa de la Filosofía por la Sociología, entendida como Física Social, es para que responda no solamente los por qué sino también los para qué y los cómo.

Por otro lado, otra cuestión que me parece interesante es que la noción de experiencia implica el desenvolvimiento de una presencia en el aquí y el ahora. Una experiencia es pasada porque tiene que ver con un aquí y ahora que se toma desde un tiempo-espacio anterior, una experiencia actual y una experiencia futura. Es exponer y experimentar, lo que también tiene que ver con sacar afuera, desenvolver. Las experiencias pueden ser internas, pero transforman el solipsismo. Alguien que tiene una experiencia no puede ser solipsista. El solipsismo es parte de una narrativa donde todo está en función de lo que yo experimento. Por eso, la experiencia solipsista es una experiencia inenarrable. Como vimos, la experiencia siempre demanda un otro; siempre demanda a quién narrar; siempre demanda para qué narrar y por qué hacerlo. Una sociología de las emociones es una sociología de las experiencias y las vivencias a través de los sentidos y a través de las percepciones. Entonces hay una especie de disputa a la duplicación de lo real en la consciencia, para retomar la frase de Adorno y Horkheimer (1969). Tenemos que evitar que lo otro se nos duplique en la consciencia. Por ejemplo, evitar creer que, porque un chico está contento en un barrio popular porque pudo comer algo que no come usualmente, le transformamos la vida. No, no le transformamos en nada la vida: solo comió. El problema de fondo es en qué lo transformamos dándole esa comida. La pregunta no es si lo transformamos en autor o lo dejamos siendo solamente un individuo, que también sería un cuestionamiento interesante. La pregunta que rige ahí es en qué lo transformamos porque toda forma de nombrar es un modo de intervenir sobre el otro. “Yo vengo al barrio porque sos pobre”, “yo vengo al barrio porque….”, “¿por qué vengo al barrio?” De ahí que la autoetnografía con el objeto sea un elemental punto de partida.

Lo anterior me lleva a una tercera parte de la noción de experiencia, y remite a lo profundamente anclado en la piel y en el cuerpo que está la experiencia. En este marco, sostengo que la experiencia digital va a transformar (ya está transformando) la lógica de la experiencia. Vamos a poder tocar cosas que antes no tocábamos. Armemos la definición: una experiencia es una política del sentir que se relaciona con los sentidos, y el sentir está asociado a desarrollar una vivencia. ¿Qué es una vivencia? El aquí y el ahora: "yo tengo la vivencia de". Ahora bien, la vivencia también se relaciona con las políticas de las sensibilidades, y éstas, además del presente y futuro, también tienen que ver con el pasado. Por eso, para que haya sociedad necesitamos tener la confianza en una estructura que vive en relación a los otros, y que proyecta una forma hacia el futuro. A eso lo podemos nombrar como "amenaza", "miedo" u "horror", o como "confianza", "amor" o "esperanza". Por supuesto que hay otras ecologías emocionales posibles. Pero eso es lo que nos pasa normalmente: operan fantasmas y fantasías sociales (Scribano, 2008) de acuerdo a cómo hemos experimentado la vida, y es por eso que nuestras experiencias se hacen parte de nuestro cuerpo. Y así es como, generalmente, la sociedad va articulándose en los distintos modos de organización que ha tenido en la historia.

Bibliografía

ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max (1969) *La Sociedad. Lecciones de Sociología.* Buenos Aires: Proteo.

BENJAMIN, Walter (1990) *Diario de Moscú.* Buenos Aires: Taurus.

BENTHAM, Jeremy (1979 [1791]) *El panóptico*. Madrid: Ediciones La Piqueta.

COMTE, Auguste (2012 [1839-1842]) *Física social.* Madrid: Akal.

DURKHEIM, Émile (1993 [1893]) *La división social del trabajo.* Buenos Aires: Planeta Agostini.

ELIAS, Norbert. (2016) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* México: Fondo de Cultura Económica.

FALS BORDA, Orlando (2003) *Ante la crisis del país: Ideas-Acción para el cambio*. Bogotá: Áncora.

GARCIA CANCLINI, Néstor (2001) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Buenos Aires: Paidós.
GIDDENS, Anthony (1981) *A Contemporary Critique of Historical Materialism.* London: Macmillan.
HABERMAS, Jürgen (1992) *Teoría de la acción comunicativa II.* Madrid: Taurus.
KHALDUN, Ibn (2005 [1377]) *The Muqaddimah: An Introduction to History- Abridged Edition.* [Edited by N. J. Dawood; translated by F. Rosenthal). London: Princenton University Press.
KORSTANJE, Maximiliano (2022) *Tourism Safety and Security Just After COVID-19.* New York: Nova Science Publishers.
_____ (2018) *The Mobilities Paradox: A Critical Analysis.* Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
LEFEBVRE, Henri (1972) *La vida cotidiana en el mundo moderno.* Madrid: Alianza.
MARX. Karl (2001[1867]) *El capital.* México: Fondo de Cultura Económica.
_____ (1985 [1849]) *Trabajo asalariado y capital.* Barcelona: Planeta Agostini.
MORANDÉ, Pedro (1987) *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Madrid: Ediciones Encuentro.
SCRIBANO, Adrián (2021) "*City and Emotions".* In: Scribano, A.; Camarena Luhrs, M. and Cervio, A.L. (Ed.) *Cities, Capitalism and the Politics of Sensibilities* (pp. 3-21). Cham: Palgrave Mcmillan.
_____ (2019) "Tu borde, mi borde. ¿Dónde está el otro, hoy?: Una mirada desde la Marcha Hondureña. In: Roche Cárcel, J.A. (Ed.) *Las sociedades difusas. La construcción/deconstrucción sociocultural de fronteras y márgenes*. Barcelona: Anthropos.
_____ (2017a) "Amor y acción colectiva: una mirada desde las prácticas intersticiales en la Argentina". *Aposta, Revista de Ciencias Sociales,* N° 74, pp. 241-280.
_____ (2017b) *Normalization, Enjoyment and Bodies/Emotions. Argentine Sensibilities.* New York: Nova Science Publishers.

_____ (2016a) (Dir.) "Sensibilidades villeras hoy: una búsqueda". *Documentos de Trabajo del CIES,* Nº6 (Marzo). Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora. Disponible: http://estudiosociologicos.org/portal/sensibilidades-villeras-hoy-una-busqueda/

_____ (2016b) *Sociología de las emociones en Carlos Marx.* Raleigh, N.C.: Editorial A contracorriente.

_____ (2008) "Fantasmas y fantasías sociales: notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina". *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico,* Vol. 2, Nº 2, pp. 87-97.

SCRIBANO, Adrián; SÁNCHEZ AGUIRRE, Rafael; HERRERA, Jeanie; BORGANIO, Aldana; CORREDOR, Maya y FERRERAS, Juan Ignacio (2015) "Notas para bucear una noción de experiencia". *Documentos de Trabajo del CIES,* Nº7 (Marzo). Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora. Disponible: http://estudiosociologicos.org/portal/wp-content/uploads/2017/04/Documento-de-Trabajo-30-MARZO-2017-DEF.pdf

SCRIBANO, Adrián and KORSTANJE, Maximiliano (2020) *Imagining the Alterity: the position of the Other in the classic Sociology and Anthropology*. New York: Nova Science Publishers.

SILVA, Ludovico (1977) *La Plusvalía Ideológica.* Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

SIMMEL, Georg (2014 [1908]) *Sociología: estudios sobre las formas de socialización.* México: Siglo XXI.

_____ (2002 [1917]) *Cuestiones fundamentales de sociología.* Barcelona: Gedisa.

THOMAS, William I. (1923) *The Unadjusted Girl with cases and standpoint for behavior analysis*. Boston: Little Brown and Company.

Sobre las autoras y autores

Luis Cardozo
Estudiante avanzado de la Licenciatura en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Integrante del Grupo de Estudios sobre Experiencias y Sensibilidades Urbanas (GESU), parte del Programa de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (PECES) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). cardozoluisg5gmail.com

Ana Lucía Cervio
Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Docente de grado y posgrado en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y en la Universidad Favaloro. Coordinadora del Grupo de Estudios sobre Experiencias y Sensibilidades Urbanas (GESU), parte del Programa de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (PECES), del IIGG-UBA. Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos. anacervio@gmail.com

Juan Pablo Estrada Huerta
Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma de Coahuila. Maestro en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de Nuevo León. Doctorando en Estudios Humanísticos por el Tecnológico de Monterrey, México. Integrante del Grupo de Estudios sobre Experiencias y Sensibilidades Urbanas (GESU), parte del Programa de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (PECES) del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. pabloestda@gmail.com

María Eugenia Gorlero
Licenciada en Psicología por la Universidad del Salvador. Maestranda en Intervención Social, Universidad de Buenos Aires (UBA). Estudiante Avanzada de la Especialización en Planificación y Gestión de Políticas Sociales (UBA). Integrante del Grupo de Estudios sobre Experiencias y Sensibilidades Urbanas (GESU), parte del Programa de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (PECES) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA).marugorlero@gmail.com

Florencia Isaura Paparone
Licenciada y Profesora en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Maestranda en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural (IDAES-UNSAM). Integrante del Grupo de Estudios sobre Experiencias y Sensibilidades Urbanas (GESU), parte del Programa de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (PECES) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). florpaparone@gmail.com

Juan Ignacio Pascua Mendoza
Estudiante avanzado de la Licenciatura en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Integrante del Grupo de Estudios sobre Experiencias y Sensibilidades Urbanas (GESU), parte del Programa de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (PECES) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). pascuamendoza.ji@gmail.com

Carolina Peláez González
Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología en el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Profesora-investigadora y jefa de área de Estudios del Trabajo de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México. Integrante del Grupo de Estudios sobre Experiencias y Sensibilidades Urbanas (GESU), parte del Programa de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (PECES) del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). cpelaéz@correo.xoc.uam.mx

Claudia Gabriela Reta
Licenciada y Profesora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Maestranda en Estudios Urbanos por la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) y Doctoranda en Antropología (UBA). Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede en el Instituto del Conurbano (ICO-UNGS). Docente en el Ciclo Básico Común (UBA). Integrante del Grupo de Estudios sobre Experiencias y Sensibilidades Urbanas (GESU), parte del Programa de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (PECES) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Integrante del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES). cgabrielareta@gmail.com

Camilo Rodríguez Antúnez
Profesor de Educación Física y Docente grado 2, efectivo, del Instituto Superior de Educación Física, Universidad de la República (Udelar), Uruguay. Magister en Enseñanza Universitaria (Udelar). Doctorando en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Integrante del Grupo de Estudios sobre Experiencias y Sensibilidades Urbanas (GESU), parte del Programa de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (PECES) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). camilo.rodriguez.ur206@gmail.com

Adrián Scribano
Investigador Principal del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Director del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES). Director del Programa de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (PECES) en el IIGG-UBA. Director de la Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (RELACES). Presidente de la Red Internacional de Sociología de las Sensibilidades (ReDISS) . Coordinador del Grupo de Trabajo 26 sobre Cuerpos y Emociones de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). Presidente del Working Group 08 "Society and Emotions", International Sociological Association (ISA). adrianscribano@gmail.com

Guadalupe Sosa March
Estudiante avanzada de la Licenciatura en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Integrante del Grupo de Estudios sobre Experiencias y Sensibilidades Urbanas (GESU), parte del Programa de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (PECES) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). gsosamarch@gmail.com

Experiencias y Sensibilidades Urbanas. Miradas plurales, en perspectiva sociológica es el primer proyecto editorial del Grupo de Estudios sobre Experiencias y Sensibilidades Urbanas (GESU), del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Se trata de un libro colectivo que busca articular preguntas, posicionamientos teóricos y encuadres metodológicos a la luz de una diversidad temática que sitúa a la ciudad y a las experiencias cotidianas en el centro de una reflexión crítica sobre las sensibilidades y los procesos de estructuración social.

Retomando diversos aportes teóricos, que son articulados desde una perspectiva sociológica, el libro ofrece una pluralidad de acercamientos a las dinámicas sociales, económicas, políticas, tecnológicas y culturales que caracterizan a las ciudades latinoamericanas hoy. Atendiendo a las transformaciones urbanas que se observan a escala global en la segunda década del siglo XXI, los capítulos problematizan, desde distintos registros empíricos, las maneras sociales de experienciar y sentir las ciudades, lo que se refracta en ámbitos tan diversos como la habitabilidad, el trabajo, el juego, el teatro, las prácticas del "musicar", las políticas sociales, las migraciones, el duelo y los olores de la casa, entre otros. .