

LAS EMOCIONES EN LA VIDA SOCIAL:
MIRADAS SOCIOLÓGICAS

LAS EMOCIONES EN LA VIDA SOCIAL: MIRADAS SOCIOLÓGICAS

MARINA ARIZA
(COORDINADORA)



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad de México, 2020

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Ariza, Marina, editor.

Título: Las emociones en la vida social : miradas sociológicas / Marina Ariza (coordinadora).

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2020.

Identificadores: LIBRUNAM 2081096 | ISBN 9786073030427.

Temas: Emociones - Aspectos sociales. | Violencia - Aspectos sociales. | Mujeres - Crímenes contra - Aspectos sociales. | Percepción social.

Clasificación: LCC HM1111.E564 2020 | DDC 302—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones de Libros del Instituto.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito del legítimo titular de los derechos.

Primera edición: marzo de 2020

D.R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias
Cuidado de la edición: David Monroy Gómez
Diseño de portada y tratamiento de imágenes: Cynthia Trigós Suzán
Formación de textos: Ignacio Cortés Santiago
Ilustración de portada: Soucy de Pellerano, *Reminiscencia del Guernica de Picasso* (acrílico, 1998). Santo Domingo, República Dominicana.

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-3042-7

Índice

Introducción. La apuesta por la inclusión de la dimensión emocional en la investigación social

7 *MARINA ARIZA*

I. VIOLENCIAS SOCIALES, GÉNEROS Y EMOCIONES

Sobre el odio de género y la misoginia feminicida

35 *PERLA O. FRAGOSO LUGO*

Interacción ritual al calor de la rabia y la indignación.
Experiencias de mujeres organizadas contra el feminicidio
y por la legítima defensa

71 *DIANA ALEJANDRA SILVA LONDOÑO*

“Valer o no valer”. Poder y estatus en rituales de socialización
en varones que se inyectan drogas en Hermosillo, Sonora

109 *ANGÉLICA OSPINA-ESCOBAR*

Lenguaje y emociones ocultas: testimonios de violencia
y trauma

149 *GINA ZABLUDOVSKY KUPER*

II. MIGRACIÓN, TRABAJO, AFECTIVIDAD Y EMOCIONES

- La dimensión afectiva en los procesos de retorno migratorio.
El sinsabor del reencuentro familiar
181 *YEIM CASTRO*
- Emociones colectivas y estrategias argumentativas
ante la inmigración “ilegal” en los discursos de Donald Trump
215 *MARINA ARIZA Y SILVIA GUTIÉRREZ*
- El trabajo como vínculo socioafectivo: empleadoras y
trabajadoras domésticas inmigrantes en la Ciudad de México
255 *TANIA CUÉLLAR GUTIÉRREZ*

III. EMOCIONES Y SOCIABILIDAD

- La vergüenza desde una perspectiva relacional. La propuesta
de Georg Simmel y sus rendimientos teórico-metodológicos
293 *OLGA SABIDO RAMOS*
- Interacción sociodigital y emociones: el uso juvenil de los
emojis
325 *MARIANA RAMOS*
- 361 Conclusiones
MARINA ARIZA
- 377 Sobre las autoras

Introducción. La apuesta por la inclusión de la dimensión emocional en la investigación social

Marina Ariza*

El conjunto de textos académicos que integran este volumen constituye una muestra del incipiente proceso de institucionalización de un emergente campo de investigación en América Latina: el estudio de la dimensión emocional y afectiva de la vida social (Sabido, 2011).¹ En su revisión del curso seguido por éste hasta poco antes de concluir la primera década del siglo XXI, Olga Sabido constata un crecimiento dispar y heterogéneo —como quizá cabría esperar de todo comienzo—, a la vez que un estatuto relativamente secundario de las emociones (a las que subsume analíticamente dentro de la afectividad) como objeto de investigación *per se*, en favor del interés por el cuerpo en sus diversas vertientes analíticas. De hecho, en las ocho líneas temáticas que la autora identifica con base en los trabajos científicos presentados en dos ediciones del Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (2007 y 2009), sólo aflora una que contiene de forma

* Instituto de Investigaciones Sociales.

¹ Agradezco el permanente respaldo institucional recibido a lo largo de los años por parte del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la convocatoria anual para el desarrollo de seminarios institucionales. Gracias también a Vania Benítez Muñoz (pasante de la carrera de sociología) y a la maestra Erika Marina Pantoja García, becarias de investigación, por la cuidadosa revisión editorial de los distintos capítulos que integran este libro, y por el apoyo brindado en las tareas de organización del Seminario Institucional Sociología de las Emociones (SISE), del que emana este libro.

explícita a las emociones, aun cuando parte de los textos recopilados aluda a ellas en el título y/o en el contenido.²

En el mismo sentido, en la revisión de los contenidos temáticos en 20 números de la *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, publicados entre 2009 y 2015, su editor y creador, Adrián Scribano (2016),³ enumera 20 líneas principales en las cuales las emociones figuran de forma marginal, y en ningún caso como subcampo de reflexión particular.⁴ Esta situación un tanto paradójica subraya la suerte de escisión y desequilibrio interno con que vio la luz este campo de conocimiento en América Latina: un desarrollo preeminente de los estudios del cuerpo junto con un crecimiento menor de la investigación sobre las emociones en tanto tales, muchas veces subsumidas bajo los estudios del cuerpo y/o la afectividad, aun cuando existan trabajos que explícitamente los crucen (Peláez, 2016).⁵ Esta escisión denota tanto el peso de los intereses analíticos y las filiaciones

² Cuerpo, identidad y otredad; cuerpo, poder y conflicto; cuerpo, género y sexualidad; afectividad; perspectivas teóricas y metodológicas; cuerpo, salud y enfermedad; cuerpo y arte, y cuerpo y medios, son las ocho líneas temáticas identificadas por la autora con base en el análisis de 160 resúmenes y 129 ponencias (Sabido, 2011: 50).

³ Scribano funda dicha revista (electrónica) en 2009, en el marco del XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología celebrado en Buenos Aires, momento en que se conforma también la Red Latinoamericana de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos (Sabido, 2011; Scribano, 2016).

⁴ Las 20 líneas temáticas identificadas son: cuerpos, espacios y narrativas; expulsiones, sufrimientos y memorias; construyendo cuerpos: teorías y prácticas; arte y parte: del cuerpo imagen a los cuerpos en conflictos; cuerpo y *emociones*; precariedad, bordes y abyecciones; otredades, género (s) y políticas de los cuerpos; experimentando cuerpos: opciones, dolores y disfrutes; cotidianas violencias, padecimientos y resistencias; geometrías de los cuerpos: distancias, proximidades y sensibilidades; cuerpos y *emociones*: experiencias situadas; la batalla por los cuerpos: prácticas, emociones e imágenes; amor, género y sensibilidades; cuerpos en juego: acción colectiva, estética y política; conquistar los cuerpos/*emociones*: de luchas y estructuraciones; pasiones, vivencialidades y sensibilidades: una oportunidad para la crítica social; descolonizando cuerpos y *emociones*: una disputa con la razón expropiada; sociabilidades, vivencialidades y sensibilidades: aproximar, alejar y suprimir; afectos, identidades y corporalidades; figuras sensibles, percepciones y sentidos sociales; cuerpos en expresión: vivencialidades, prácticas, estéticas.

⁵ Para Sabido (2011: 39), se trata de avenidas que corren por “senderos paralelos”, con tradiciones de investigación distintas que a veces se armonizan exitosamente.

intelectuales de quienes promovieron el impulso inicial del campo en nuestra región, como la manera en que por distintos cauces ha ido fraguándose su institucionalización. El empuje inicial más tangible puede rastrearse, como lo indica Sabido (2011), en la conformación del primer grupo de trabajo sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, en el marco del XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, en 2007, a iniciativa de académicos del Cono Sur. A partir de entonces han proliferado diversos grupos académicos con mayor o menor grado de formalización en los países de la región, cuyo inventario y sistematización escapan a los objetivos de esta introducción.⁶

En sentido general, el interés sociológico inicial por el estudio del cuerpo de los núcleos de trabajo con sede en el sur del continente echó raíces en el marxismo, el posestructuralismo, la fenomenología y la filosofía, antes que en la apropiación de la tradición clásica de la sociología, con la excepción de Karl Marx, invocando entre sus antecedentes intelectuales —además de este último— a Nietzsche, Foucault, Bergson, Merleau-Ponty, Bordieu y Le Breton, entre otros. El aún más incipiente abordaje sociológico *per se* de las emociones en nuestra región, diverso, ecléctico y poco sistemático, no exhibe una filiación analítica predominante.

⁶ Con base en una relación no exhaustiva, encontramos que en 1994 se conforma en Brasil —de manera precursora— el Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emocoes (GREM), coordinado por Mauro Guilherme Pinheiro Koury. En Argentina, además del colectivo coordinado por Scribano desde 2007, surge en 2012 el Núcleo de Estudios Sociales sobre la Intimidad, los Afectos y las Emociones, dirigido por Ana Abramowski y Santiago Canevaro en la Flacso. En 2009 se constituye el Núcleo sobre Sociología del Cuerpo, en la Universidad de Chile, coordinado por María Emilia Tijoux, y mucho más recientemente el Grupo de Investigación sobre Emociones y Sociedad (GREI), en la Universidad Alberto Hurtado, bajo la tutela de Iván Pincheira. En México se integra en 2008 la Red Nacional de Estudios Socioculturales de las Emociones (Renisce), esfuerzo conjunto de la Facultad de Estudios Superiores-Iztacala de la UNAM y el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) de Guadalajara, liderada por Oliva López y Rocío Enríquez. En 2012, desde una aproximación estrictamente antropológica, se articula la Red de Investigación de y desde los Cuerpos, a iniciativa de Elsa Muñiz. El Seminario Institucional Sociología de las Emociones, ámbito del cual es producto el presente libro, data de septiembre de 2009.

Ante esa disyuntiva, y con la intención de promover una mirada netamente sociológica de las emociones, el grupo de trabajo detrás del esfuerzo contenido en este libro hace suya la relectura de la tradición clásica (Durkheim, Simmel, Weber) y contemporánea de la sociología (dramaturgia goffmaniana, interaccionismo simbólico, teorías rituales, de la identidad y teorías del intercambio; Bericat, 2000, 2012; Barbalet, 2001; Turner y Stets, 2006; Stets y Turner, 2014) que emprenden los fundadores de la sociología de las emociones en la academia estadounidense a mediados de los años setenta del siglo xx: Theodore Kemper, Arlie Hochschild, Thomas Scheff y Randall Collins, sin dejar de lado la contribución de otros sociólogos con desarrollos teóricos importantes en el campo, como Norbert Elias. En el camino se procuró establecer un diálogo flexible con disciplinas y áreas de investigación afines, como la antropología de las emociones y el estudio sociocultural de las emociones, entre otras.

A medida que ambas vertientes de reflexión se abren paso en América Latina y el campo temático entonces en ciernes profundiza su proceso de institucionalización, se observa que el estudio sociológico de las emociones se deslinda del de los cuerpos (aunque desde varios ángulos de lectura no dejen de implicarse), acotando un espacio de pertenencia propio. El esfuerzo colectivo que este libro representa persigue abonar a la legitimidad de esta parcela del conocimiento en nuestra región. Con la finalidad de persuadir al lector de la pertinencia de incluir la dimensión emocional en la investigación social, desarrollamos a continuación cuatro argumentos.

Primero. Ofrece un prisma particular para observar aspectos nodales de los procesos estructuración social. Desde el punto de vista de la sociología de las emociones, la relación entre las macroestructuras y la afectividad es compleja y presenta diversos matices. Por un lado, se parte del supuesto de que las emociones se suscitan en los vínculos sociales de que participan las personas, por lo que la diversidad de mundos sociales posibles encierra la potencialidad de promover una variedad de experiencias afectivas. En un plano macrosocial, esto significa que las sociedades promueven estructuras afectivas particu-

lares que pueden ser identificadas y —en cierto modo— “derivadas” de los patrones relacionales que las caracterizan (McCarthy, 1989; Turner, 2010). El ejemplo más elocuente es el clásico trabajo de Elias (2009) sobre el crecimiento del umbral de la vergüenza en paralelo a la progresiva racionalización inherente al proceso de civilización. En un sentido más general, puede hablarse del tono o la sensibilidad emocional de una época para referirse a las manifestaciones afectivas que distinguen a una sociedad o a un sector de ésta en un momento dado,⁷ o del “clima emocional” instalado en una colectividad a raíz de circunstancias políticas particulares, como cuando un régimen totalitario insufla de miedo y desconfianza todos los intercambios sociales (De Rivera, 1992; Hirai, 2016).

Un segundo ángulo analítico refiere a las implicaciones del proceso de estratificación social sobre la afectividad, y viceversa, al modo en que la segunda puede incidir sobre la primera. En tanto parte del proceso de distribución desigual de recursos y recompensas propio de cualquier estructura jerárquica, el sistema de clases cristaliza un conjunto de relaciones inter e intra grupales que posee correlatos emocionales no siempre evidentes. Un poco a la manera en que Richard Sennet y Jonathan Cobb (1972) tornaron visibles las “heridas ocultas” en el ánimo existencial de las clases trabajadoras bostonianas, la sociología de las emociones indaga las secuelas emocionales que la estructura de clases imprime en los grupos sociales ubicados en posiciones contrapuestas a lo largo de la pirámide social. Entre los distintos estados emocionales susceptibles de emerger, Jack M. Barbalet (2001) destaca el papel central del resentimiento, una emoción moral⁸ definida como el agravio (el enojo, la indignación) ante la percepción de una ventaja inmerecida (injusta). Su centralidad reside

⁷ Se ha hablado así, por ejemplo, de la “Era del Nerviosismo” para destacar el estado afectivo exacerbado que exhibió la burguesía inglesa en su intento por abrirse paso frente a la aristocracia, el proletariado y la vanguardia artística (Gay, 1984, citado por McCarthy, 1989: 58).

⁸ Las emociones morales son llamadas emociones autoconscientes por cuanto emergen ante la percepción de la transgresión de un código o valor compartido, ya sea que la violación la realice el propio individuo —en cuyo caso la emoción emergente es la vergüenza— u otros

en el hecho de que la persistencia de las desigualdades sociales favorece en los sectores subalternos los procesos de atribución cognitiva (comparación, frustración, poder) que la desencadenan.⁹ Para Barbalet, es precisamente el resentimiento la llave de tuercas que permite entender la transformación del antagonismo de clase en conflicto. Baste citar como ejemplo el papel decisivo que jugó la indignación en el escenario de movilización política suscitado en España como legado de la Gran Recesión. Este caso resulta apropiado para ilustrar la relación analítica inversa: cómo el encadenamiento de procesos sociales impulsados inicialmente por un estado afectivo particular incide de vuelta en la transformación de la situación que lo prohió, modificando el tablero de las fuerzas políticas.

Un último corolario de las posibles vinculaciones analíticas entre estructura social y emociones alude a la proposición de que éstas se distribuyen de manera estratificada, en una suerte de simetría laxa (no mecánica ni biunívoca) con los perfiles generales de la desigualdad. Partiendo de que las emociones constituyen un recurso más del que disponen los individuos en sociedad, Jonathan H. Turner (2010) define la estratificación emocional como la distribución desigual del espectro de emociones “positivas” y “negativas”¹⁰ entre los individuos

(Turner y Stets, 2006). El resentimiento y la indignación son posibles en contextos sociales permeados por un principio de igualdad como parte del *ethos* moderno.

⁹ Comparación, frustración y poder son los mecanismos de atribución descritos por el sociólogo inglés Thomas H. Marshall al postular al resentimiento como la base afectiva del antagonismo de clases (citado en Barbalet, 2001: 70). Los dos primeros son en cierto modo autoevidentes; el tercero alude a la opresión como factor indisoluble del sistema de clases. Barbalet los retoma críticamente y da un paso más allá al plantear que el resentimiento anida no sólo en los sectores subalternos respecto de los más pudientes (como pensaba Marshall), sino a la inversa, en los pudientes en relación con los desfavorecidos, por cuanto constituye una característica fundamental del conflicto de clases en sentido general.

¹⁰ La clasificación en emociones positivas y negativas es controversial, pero sigue siendo utilizada de manera convencional por los estudiosos del campo. Al respecto, son pertinentes dos señalamientos: 1) la valencia positiva o negativa carece de connotación moral y refiere más bien a los efectos, dolorosos o no, prosociales o no, sobre el *self*; 2) en realidad dicha oposición indica los extremos de un *continuum* en el que bien pueden mezclarse emociones de valencia contraria en grados e intensidad variables, pues las emociones no son monocromáticas ni se experimentan como hechos aislados (Ariza, 2016).

situados en distintas posiciones jerárquicas. Un supuesto básico de esta propuesta teórica es que los individuos que obtienen de manera consistente resultados favorables a través de los distintos dominios institucionales (economía, política, ley, religión, parentesco, etcétera; Turner, 2010: 173) capitalizan los recursos que tales éxitos proporcionan cosechando un rango mayor de emociones positivas reafirmadoras del *self*. Lo mismo, pero en un sentido inverso, acontece con la *desacumulación* de recursos sociales y emocionales, al obtener de forma progresiva saldos negativos en los distintos ámbitos sociales, sin que el resultado final sea necesariamente una suma cero.¹¹

Segundo. Trasluce el fundamento emocional de la vida social y las bases afectivas de la cohesión y la reciprocidad. Siguiendo las huellas de Émile Durkheim y de Georg Simmel, la sociología de las emociones rescata el papel de éstas en la edificación de la vida social y en su continuidad. Del primero de estos autores se retoman un conjunto de conceptos clave, en particular la noción de eferescencia colectiva¹² y el papel del ritual en el mantenimiento de los vínculos sociales (véanse las propuestas teóricas de Thomas Scheff y Randall Collins). Se hace notar, por ejemplo, que en el célebre pasaje de *Las formas elementales de la vida religiosa* en el que Durkheim ve en la celebración del rito de los aborígenes australianos el momento de separación entre lo sagrado y lo profano y, junto con él, la constitución misma de la sociedad, el factor de mayor relevancia en la generación de la representación colectiva de un “nosotros” y su posterior sacralización

¹¹ Evidencia empírica cuantitativa referida a la relación entre sexo, rabia y depresión en la población estadounidense, corrobora parte de la propuesta teórica de Turner al mostrar que la mayor *intensidad* y *duración* de la rabia (la ira prolongada) que experimentan las mujeres puede jugar un rol mediador decisivo en la etiología de las altas tasas de depresión que sufren, y ha de ser tomada como un marcador de la mayor experiencia subjetiva de injusticia social que viven en una variedad de dominios sociales (Simon y Lively, 2010).

¹² Un estado de intensa intersubjetividad en el que “las interacciones sociales se vuelven mucho más frecuentes y activas. Los individuos se buscan y se reúnen más. Resulta de ello una eferescencia general, característica de épocas revolucionarias o creadoras. Se vive más intensamente de forma distinta que en tiempos normales. Los cambios no son sólo de matiz o de grado: el hombre se hace diferente” (Durkheim, 1991: 222).

simbólica, es la efervescencia colectiva dada por la sincronidad de los cuerpos en movimiento y los sentimientos de empatía, cercanía y solidaridad que la celebración del rito propicia; es decir, su emocionalidad. Sin ella y su pervivencia en la memoria afectiva, la invocación posterior de un “nosotros” carecería de eficacia social, pues la fuerza de los símbolos reside precisamente en su capacidad de evocar la intensidad de las emociones originalmente sentidas (Collins, 2004; Turner y Stets, 2006).

De una forma mucho más clara que Durkheim, Simmel postula las emociones como una forma basal de apropiación del mundo, aunque no siempre las nombre como tales (Gerhards, 1986). Para este autor, las emociones son la condición de producción de lo social en dos sentidos: 1) sirven a los seres humanos para discriminar lo que es importante de lo que no lo es, a semejanza de la contraposición entre lo sagrado y lo profano de Durkheim; 2) otorgan viabilidad a la creciente interdependencia que implica el proceso de diferenciación social. Las emociones son el hilo intangible que enlaza la red de intercambios y efectos recíprocos que supone la interacción social, lubricándola (Gerhards, 1986: 13).

Pero a su vez, en tanto producto (consecuencia) de las interacciones sociales, las emociones perpetúan los vínculos entre las personas dando lugar a la cohesión y la reciprocidad social.¹³ Algunas emociones colaboran particularmente en dicha empresa, como la gratitud. Ésta, “residuo subjetivo del acto de recibir o del acto de entregar”, constituye para Simmel la “memoria moral de la humanidad”.¹⁴

La recuperación de las intuiciones y los conceptos de estos autores clásicos, directamente o a través de sociólogos contemporáneos clave

¹³ Simmel distingue dos tipos de emociones: primarias y secundarias. Las primeras son un *a priori*, y constituyen un modo de construcción social de la realidad; las segundas son consecuencia de la interacción, aunque no existe una estricta separación ontológica entre ellas (Gerhards, 1986; Sabido, 2016).

¹⁴ “Si se borrara de golpe la reacción de gratitud que persiste en el espíritu por una acción anterior, la sociedad —tal como se nos presenta, por lo menos— dejaría de existir” (Simmel, 2014: 578).

como Erving Goffman, ha germinado extensamente en el campo disciplinario de la sociología de las emociones, como varios de los capítulos contenidos en este volumen permitirán entrever.

Tercero. Juega un rol importante en el orden y en el conflicto. El papel de la dimensión afectiva en la gestación del orden y el conflicto social entronca de modo natural con las preocupaciones clásicas de la sociología. La pregunta que habitualmente se formula es cuál es la “función” de las emociones en uno y otro. Haciendo acopio de las aportaciones de varios filósofos sociales (desde Hobbes a Smith, pasando por Descartes y Spinoza), de autores fundacionales de la sociología (Durkheim, Simmel), y de algunos sociólogos contemporáneos (Cooley, Goffman), se destaca su contribución al orden social a través del malestar afectivo que suscita la autoconciencia de la transgresión de un código moral compartido. Habitualmente dicho malestar va acompañado del intento de enmendar la conducta para despejar la sombra del descrédito personal. A través de este mecanismo se asegura, de un modo cuasi automático e intangible, el mantenimiento del *statu quo*, pues la mayoría de las personas tratarán de evitar las acciones que las desprestigien a los ojos de la comunidad.

Pero no todas las emociones poseen dicha cualidad. Son sobre todo las llamadas emociones morales (antes referidas), y entre ellas la “emoción social por excelencia”, la vergüenza, las que encierran tal potencialidad (Elias, 2009; Goffman, 1956; Scheff, 1988). La fuerza un tanto imperiosa de esta emoción emana del profundo dolor que suscita el saberse acreedor al desprecio ajeno por tal o cual hecho cometido. Mientras en el caso de la culpa lo que se sanciona es una conducta particular, en la vergüenza se cuestiona la integralidad de la persona (Turner y Stets, 2006): no es lo mismo haberse excedido en corregir la conducta de un hijo, por ejemplo, que haber traicionado la confianza de ese mismo hijo al mentirle sobre la verdadera identidad del padre. En ambos casos, la fuente de aflicción no es otra que el sentimiento de rechazo y la amenaza de ruptura del vínculo social (Smith, 1941; Cooley, 1909; Scheff, 1988).

Pero la vergüenza y otras emociones morales (resentimiento, ira, desprecio, indignación, venganza, etcétera)¹⁵ se encuentran también en la génesis del conflicto social, como hemos destacado al abordar la relación entre el sistema de clases y el antagonismo social. Con base en técnicas de análisis del discurso, Thomas Scheff emprende un pormenorizado examen del papel de la vergüenza no reconocida (reprimida) y la humillación (una tonalidad más oscura de aquella) en la incubación de las I y II Guerras Mundiales (Scheff, 1994). Para este autor, en la base de todos los conflictos sociales existen dosis considerables de vergüenza y “furia humillada”.

En realidad, es a través de las emociones, afirma Scheff (1988), que se materializa el carácter coactivo de los hechos sociales, como lo formulara Émile Durkheim. El temor al rechazo y a la ruptura del vínculo social (a través de la vergüenza), o el afán de aceptación, de deferencia y prestigio (la búsqueda del orgullo), son los extremos de un ubicuo sistema de control y sanción social (*the deference emotion system*, Scheff, 1988), que subyace a todos los intercambios relacionales, asegurando de forma imperceptible la fluidez del entramado social.

Cuarto. Realza la naturaleza afectiva de la acción social. Finalmente, la sociología de las emociones ha problematizado el vínculo entre acción social y afectividad, por un lado, y entre la acción racional instrumental en particular y las emociones, por otro, abriendo nuevas vetas de intelección.

En lo que se refiere al primer aspecto, el nexo entre acción social y afectividad, se plantea que la experiencia de una emoción implica ineludiblemente una disposición a actuar como corolario a las alteraciones fisiológicas y mentales que suscita en una persona un hecho relacional cualquiera. Es decir, las emociones son siempre relacionales y sociales y su vivencia empuja al individuo a tomar “x” o “y” curso

¹⁵ Las emociones morales pueden ser autocríticas (vergüenza, culpa); condenatorias de los demás (ira, asco, desprecio, indignación); emanar de la capacidad de sentir (empatía) y querer aliviar el sufrimiento ajeno (compasión); o ser consecuencia de la elevación del estatus de los otros ante nuestros ojos (admiración, gratitud) (Haidt, 2003; Turner y Stets, 2006; Mercadillo, Díaz y Barrios, 2007).

de acción como respuesta (reacción) a la experiencia sensorial misma, sea o no que efectivamente lo emprenda (Barbalet, 2001). Se trata de una suerte de presupuesto ontológico acerca de la naturaleza de las emociones en el afán por diferenciarlas de un mero impulso biológico.

En un segundo nivel, se hace frente por dos vías a la antítesis entre acción racional instrumental y emoción, ninguna de las cuales abordaremos en detalle en esta introducción: 1) al destacar las limitaciones de los modelos de acción racional para explicar la emergencia de la acción colectiva por su restringida noción de la racionalidad; 2) al proponer que entre razón y emoción, antes que oposición, existe complementariedad.

De acuerdo con James Jasper (2012), entre los años sesenta y noventa del siglo xx los estudiosos de la protesta rechazaban tomar en cuenta cualquier emoción, con el propósito de destacar el actuar racional de los manifestantes. De ahí en adelante este subcampo de investigación comparte cada vez más la convicción de que “las emociones son una parte medular de la acción”, afirmando que la cabal comprensión de esta última requiere la inclusión de las emociones, puesto que ellas conducen la acción, la acompañan y son su resultado (Jasper, 2012). Esta apertura analítica, puntualiza Jasper, permitió desbrozar los mecanismos emocionales que subyacen a la acción política, impidiendo su solapamiento bajo las dimensiones cognitiva y/o estructural.

Por último, antes que persistir en la vieja oposición entre razón y emoción, se trata de rescatar las bases emocionales de la acción racional. Una y otra (razón y emoción) no son antagónicas. Constituyen facultades distintas mutuamente implicadas que pueden autorreforzarse, puesto que —en breve— la razón y la racionalidad requieren de una guía emocional (Barbalet, 2001). En lugar de contrincantes, Barbalet concluye —desde una postura radical— que racionalidad y emocionalidad son contribuciones distintas dentro de una suerte de división del trabajo del esfuerzo humano. Las emociones proporcionan un criterio de discriminación (en función de lo que tiene relevancia para el sujeto), sin el cual la racionalidad sería incapaz de decidir

entre la multiplicidad de opciones a las que se enfrenta.¹⁶ Parte de las reformulaciones de esta vieja disyuntiva de las ciencias sociales abreva de los desarrollos de la neurociencia, entre los que sobresale el trabajo de Antonio R. Damasio (1995, 2005).

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DEL LIBRO

Este volumen se estructura en tres apartados. Los dos primeros comprenden investigaciones empíricas en temas de gran actualidad en el México contemporáneo: las violencias y la migración. La tercera contiene dos capítulos con sendas miradas, teórica-metodológica y empírica, sobre las relaciones entre emociones y sociabilidad.

I. Violencias sociales, géneros y emociones. Dos de los capítulos de esta sección abordan situaciones extremas de violencia de género contra las mujeres, analizando aspectos específicos de la dimensión emocional. En “Sobre el odio de género y la misoginia feminicida”, Perla O. Fragoso Lugo se propone descifrar la “configuración afectiva” del feminicidio que instituye la masculinidad hegemónica. Los feminicidios, tipificados legalmente como “la forma extrema de violencia de género contra las mujeres, producto de la violación de sus derechos humanos, en el ámbito público y privado, conformada por el conjunto de conductas misóginas que pueden conllevar impunidad social y del Estado y pueden culminar en homicidio y otras formas de muertes violenta de mujeres”,¹⁷ han aumentado en modo alarmante en los últimos años, y aunque no escapan al contexto general de violencia que atraviesa el país, constituyen un fenómeno particular.¹⁸

¹⁶ Apoyándose en Leventhal y Tomarken (1988), Jasper (2012) afirma: “Las emociones son una forma de tratamiento de la información, a veces más veloz que nuestra mente consciente”.

¹⁷ *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*. Disponible en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV_130418.pdf [última consulta: 22 de mayo de 2019].

¹⁸ De acuerdo con el informe *La violencia feminicida en México, aproximaciones y tendencias, 1985-2016*, sustentado a su vez en datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), de las 52 210 muertes de mujeres con presunción de homicidios ocurridas entre 1985 y 2016, 29.8%, equivalentes a 15 535, tuvieron lugar entre 2010 y 2016. Para este

Con base en tres casos de feminicidio íntimo ocurridos en Chiapas entre 2012 y 2016, en el juicio de uno de los cuales la autora fungió como perita antropóloga, y partiendo de la noción de “aritmética de las emociones” de Spinoza, Fragoso Lugo propone el concepto de “sucesión de emociones” para nombrar la serie compleja de afectos que se encadenan tras el odio hacia las mujeres: miedo, desprecio, celos, cólera, y culminan en el ejercicio radical del acto de poder que siega sus vidas. Dicho acto de poder, remarca, se lleva a cabo en una permanente tensión entre el deseo sexual y el deseo de dominio, en un contexto social marcado por fuertes asimetrías entre los cónyuges.

Siguiendo entre otros autores a Theodore Kemper (1978, 2006) y a Elías (2009), el punto de partida de Fragoso Lugo es que las emotividades resultan de los vínculos relacionales de los sujetos ubicados en posiciones diferenciales de poder y estatus, por lo que adopta un enfoque análogo para interpretar el material empírico con que cuenta. En sus palabras: “El carácter del odio por razones de género sólo puede ser comprendido —como cualquier otro afecto— por su carácter vinculante con los otros, es decir, social, así como por su estructuración cultural, es decir, el reconocimiento de que su significado es común para todo un grupo de la sociedad”. Reconoce así que existe un vínculo necesario entre subjetividad afectiva y estructura social, entre afectividad y estratificación.

En su disección de la “sucesión de emociones” de las cuales la misoginia no es más que un eslabón, la autora repara en el carácter ambiguo que pueden revestir los estados afectivos, pues un solo objeto —en este caso, la mujer— llega a ser causa de “afecciones contrarias y múltiples”. Su investigación contribuye a comprender el sustrato afectivo que subyace a una parte de la violencia extrema que azota al país, y abre las puertas para desentrañar algunos de los mecanismos afectivos que precipitan la escalada de violencia.

último año se estimaban 7,5 asesinatos de mujeres por día (citado por Segob/Inmujeres/ONU Mujeres, 2017: 17-18.)

En “Interacción ritual al calor de la rabia y la indignación. Experiencias de mujeres organizadas contra el feminicidio y por la legítima defensa”, Diana Alejandra Silva Londoño toma por caso el intenso proceso de movilización colectiva que desató el encarcelamiento e intento de condena arbitrario de Yakiri Rubio, una joven acusada de homicidio al actuar en legítima defensa cuando fue secuestrada, violada y salvajemente agredida por dos varones en la Ciudad de México.

Partiendo de la teoría de la interacción ritual de Randall Collins, la autora reconstruye puntillosamente la cronología de sucesos —las cadenas de interacción— que hicieron posible la paulatina transformación de la rabia (emoción primaria) en indignación (emoción moral), en paralelo a la orquestación de una acción colectiva feminista que culminó con la liberación de la acusada y la retractación de las autoridades, inicialmente coludidas con los agresores. Silva Londoño concibe el ritual de interacción como un “transformador emocional” que muta la intensidad de las emociones de dos maneras: al amplificar la emoción individual y posibilitar su conversión en un sentimiento colectivo, y al promover un estado de solidaridad, moralidad, confianza y entusiasmo (una energía emocional),¹⁹ que retroalimenta la acción colectiva y refrenda el sentido de membresía.

Silva Londoño reconstruye paso a paso la atmósfera emocional (De Rivera, 1992; Von Scheve e Ismer, 2013) gestada en el movimiento, asumiendo una triple posición de mujer, académica y activista. Desde ésta realiza un ejercicio de reflexividad emocional (Holmes, 2015) al tomar en cuenta sus emociones y las ajenas, posicionamiento epistemológico según el cual las emociones sentidas por el investigador en campo son parte de los datos que construye. No se trata de investigar sólo *sobre* las emociones, sino *con* las emociones (Flam y Kleres, 2015).

La teoría de la interacción ritual de Collins es también parte central del andamiaje conceptual de Angélica Ospina-Escobar en su capítulo

¹⁹ Esta energía emocional, concepto importante en el marco de las teorías rituales de la sociología de las emociones, se corresponde con la noción de efervescencia colectiva de Durkheim.

“‘Valer o no valer’. Poder y estatus en rituales de socialización en varones que se inyectan droga en Hermosillo, Sonora”, al proponerse analizar los resortes emocionales que favorecen el desarrollo de la dependencia de las drogas en un conjunto de varones pobres de esa ciudad norteña con los que construyó su trabajo etnográfico. Se trata de una población muy vulnerada, en cuyas biografías hay huellas tangibles del daño emocional que ocasionan la fuerte privación material y el estigma social de ser pobres y “adictos”.

Sin negar la influencia de los factores farmacológicos en la generación de la dependencia, la autora suscribe el supuesto de Collins de que no es la sustancia *per se* la que da lugar al patrón de consumo, sino el contexto social en el que la práctica tiene lugar (Collins, 2004). Define entonces el uso colectivo de drogas como “un ritual informal [...] instituido a través de encuentros cotidianos en torno al grupo de referencia”. En el contexto de los encuentros reiterados de éste, señala Ospina-Escobar, “el uso de drogas se convierte en el emblema de membresía que condesa la memoria afectiva del encuentro y permite a estos sujetos [...] reposicionarse frente al estigma que portan por ser jóvenes pobres y por usar drogas”.

Determinadas reglas del sentir (Hochschild, 1983) rigen la experiencia y la expresión emocional cotidiana de estos jóvenes varones: valentía, arrojo, euforia, disposición a la violencia; reglas emocionales propias de la masculinidad hegemónica continuamente monitorizadas por los miembros del grupo. La autora relata uno a uno los mecanismos de ingreso, los símbolos de membresía, y las posiciones diferenciales de poder y estatus dentro del grupo, así como los tipos de experiencias afectivas colectivas según la sustancia toxicológica que se consume.

De la autoría de Gina Zabludovsky Kuper, el último de los textos de esta sección, “Lenguaje y emociones ocultas: testimonios de violencia y trauma”, se posiciona desde los planteamientos de Elias acerca de la importancia del uso de los pronombres personales como indicador de la emocionalidad y las relaciones de interdependencia y poder presentes en las diversas configuraciones sociales, haciendo acopio a su

vez de los planteamientos de Arlie R. Hochschild (1983), Thomas Scheff (1985, 1988, 1990) y Jochen Klere (2010), entre otros. En contextos de violencia, propone la autora, el registro de la expresión verbal (o su ausencia, los silencios, las pausas) y el modo de posicionamiento que ésta denota —hacia *sí mismo*, hacia *nosotros* o hacia los *otros*— constituyen una suerte de marcador de la profundidad de las emociones sentidas, algunas de las cuales permanecen inefables por el carácter traumático de la experiencia vivida.

Antes que el estudio empírico de un caso particular, la autora articula una propuesta analítica para el abordaje de las emociones en situaciones de violencia, echando mano de cuatro tipos de expresiones discursivas e igual número de supuestos. Los primeros constituyen su *corpus* de análisis, integrado por manuales de entrenamiento de encuestadoras con poblaciones víctimas de violencia, testimonios personales, testimonios de traumas y textos literarios. La serie de supuestos que dan sustento a su propuesta analítica afirman que: 1) los vínculos sociales se basan en gran medida en las posibilidades que brinda el lenguaje; 2) el significado de las palabras trasciende el nivel de la conciencia; 3) los pronombres representan la serie “más elemental de coordenadas que pueden aplicarse a todos los grupos humanos” (Elias, 1995); 4) la atención al discurso —y en este caso al uso de los pronombres personales— despeja el camino hacia las emociones y la intersubjetividad (Benveniste, 1971).

Zabludovsky Kuper ejemplifica elocuentemente las conexiones planteadas a partir del *corpus* empírico que construye, así como el particular proceso de gestión emocional (Hochschild, 1983)²⁰ que tiene lugar en situaciones límites de violencia, pues en ellas la recupera-

²⁰ Concepto central en este campo disciplinario, alude a los mecanismos de autorregulación que emplean las personas para acortar la distancia entre las reglas emocionales cultural o laboralmente prescritas, y las efectivamente sentidas. Envuelve dos formas: la actuación profunda (un intento de modificar lo que verdaderamente se siente anulando la disonancia afectiva), y la superficial, cuando sólo se realiza una adecuación estratégica frente a una audiencia a la manera de la actuación dramática de Goffman.

ción discursiva adquiere matices singulares: incoherencia narrativa, olvidos, huecos, silencios.

II. Migración, trabajo, afectividad y emociones. Dos de los capítulos contenidos en esta sección abordan de manera directa el vínculo entre migración y emociones. El primero de ellos, “La dimensión afectiva en los procesos de retorno migratorio. El sinsabor del reencuentro”, de Yeim Castro, retrata los vaivenes afectivos por los que atraviesan un conjunto de familias que emprendieron el retorno a Colombia desde España, a raíz de la Gran Recesión.

La pregunta que guía la reflexión de la autora es qué denotan las emociones de la calidad de los vínculos afectivos en las familias transnacionales que lograron reagruparse gracias al retorno. Partiendo del supuesto de que la separación asociada con la migración envuelve un alto costo emocional para todos los miembros de la familia, toma como variables de observación empírica el cariño y la confianza: mientras el primero trasluce la *intensidad* y la fortaleza del vínculo en cuestión, la segunda es expresión de su *seguridad*. Cariño y confianza, señala Castro (abrevando de Simmel, Barbalet y Schutz), poseen un significado especial en el mundo familiar *vis a vis* otros entornos sociales, y son centrales para su viabilidad. Es precisamente en el sentido de seguridad que proporciona la confianza donde se asientan los intercambios familiares. Ambos indicadores le sirven para valorar las relaciones intrafamiliares durante el proceso de retorno en dos de los ejes que las vertebran: el vínculo conyugal y el vínculo intergeneracional (padres/madres/hijos). El retorno migratorio constituye un evento potencialmente conflictivo debido a que implica un reajuste no sólo en el ámbito acotado de la familia, sino en las esferas laboral y social, de ahí que no necesariamente reduzca la escisión afectiva suscitada a partir de la separación. Antes bien, puede incrementarla, máxime cuando los vínculos familiares han sido idealizados al calor de la evocación nostálgica.

La información empírica proviene de una submuestra de cinco familias de un total de 18 entrevistadas en la ciudad de Pereira, Colombia, a fines de 2014, todas las cuales cumplen con la condición de

haber vivido distintos intervalos de separación entre algunos de los miembros del grupo familiar. Con base en dicha muestra construye una serie de relatos polifónicos contrastando las narraciones de los diferentes miembros del hogar entrevistados, con lo cual se asegura un discurso multicentrado que fortalece la validez de los hallazgos.

En “Emociones colectivas y estrategias argumentativas ante la inmigración ‘ilegal’ en los discursos de Donald Trump”, Marina Ariza y Silvia Gutiérrez identifican los mecanismos discursivos específicos a través de los cuales el actual presidente de Estados Unidos logró instigar una atmósfera emocional adversa a la inmigración, en particular la mexicana, a lo largo de su campaña por la presidencia.

Echando mano de los desarrollos de la sociología de las emociones sobre la generación de emociones colectivas como marco analítico (De Rivera; 1992; Von Scheve e Ismer, 2013), y de la vertiente argumentativa del análisis de discurso como recurso metodológico (Plantin, 2014), las autoras enumeran las estrategias cognitivas y retóricas a través de las cuales el líder republicano concitó la sincronía afectiva necesaria para —junto con sus audiencias— escalar hasta la histeria el tono ferozmente xenofóbico que lo caracteriza. Racismo y xenofobia, sentimientos intergrupales con profundo arraigo histórico en la sociedad estadounidense, constituyen el fundamento sociocultural que alienta las recurrentes manifestaciones de rechazo de la otredad, sin cuya vigencia no hubiera sido posible suscitar tal sincronía afectiva.

Desde la mirada de las autoras, “la construcción del inmigrante (el extranjero, el extraño) como una amenaza a la pervivencia de la colectividad (del *nosotros*) se fragua en un entramado de estados emocionales ‘negativos’, de ‘des-afectos’ (miedo, desprecio, odio, rabia, desconfianza), que denotan la naturaleza del vínculo entre unos y otros (Scheff, 1988) y otorgan cohesión y fuerza movilizadora a quienes se sienten agraviados”.

De una vasta base de datos integrada por todos los discursos pronunciados por el entonces candidato a la presidencia desde el momento en que aceptó la nominación (16 de junio de 2015) hasta aquel en que ganó las elecciones (noviembre de 2016), vertidos en matrices

analíticas, Ariza y Gutiérrez seleccionan los más emblemáticos en el tratamiento de la inmigración. Si las estrategias cognitivas permiten la alineación (calibración) de lo que un evento cualquiera representa para el grupo —en este caso, la inmigración “ilegal”—, las estrategias retóricas abrigan la potencialidad de profundizar en el manejo afectivo de la audiencia a través del uso sutil de la palabra en un contexto de valores y creencias compartidos que apelan eficazmente al miedo y a la indignación.

El último de los capítulos que integran esta sección, “El trabajo como vínculo socioafectivo: empleadoras y trabajadoras domésticas inmigrantes en la Ciudad de México”, de Tania Cuéllar Gutiérrez, emprende un análisis de corte estructural relacional (Kemper, 1978, 2006) de las emociones más recurrentes que emergen en la relación laboral entre empleadas y empleadoras domésticas, con base en el trabajo de campo realizado por la autora. En su universo, la inmigración aparece indirectamente como criterio de conformación de la muestra y elemento biográfico en la historia de vida de las empleadas, condicionando la interacción entre ambas mujeres. La inclusión de trabajadoras migrantes se justifica por la importancia que conserva en México la migración interna en la conformación del colectivo de las empleadas domésticas. El objetivo de la autora es “conocer en qué medida la conexión emocional entre trabajadoras y empleadoras influye en las condiciones laborales y en la dinámica general de la ocupación, y si la intensidad de las emociones sentidas depende de la cercanía afectiva entre ambas mujeres, mediada por la antigüedad de la relación laboral”.

Con base en el análisis de 10 entrevistas a profundidad realizadas en la Ciudad de México entre 2015 y 2016 (cinco por cada miembro del vínculo laboral: trabajadora y empleadora), diversificadas en términos sociodemográficos, por alcaldía de residencia, sector social de las patronas, y antigüedad del vínculo laboral, y aplicando un guión

de entrevista centrado en cuatro dimensiones analíticas,²¹ Cuéllar Gutiérrez enumera las emociones morales positivas (confianza, gratitud) y negativas (indignación, humillación, culpa) más frecuentes identificadas en los relatos, y los mecanismos de gestión emocional (Hochschild, 1983) utilizados por las trabajadoras, dada la fuerte asimetría social en la que se encuentran.

En la hipótesis de la autora, en condiciones de alta informalidad laboral como las que hasta el día de hoy caracterizan al empleo doméstico en los hogares, la afectividad configura en cierto modo las bases (tácitas) del acuerdo laboral.

III. Emociones y sociabilidad. Los trabajos de Olga Sabido Ramos y Mariana Ramos conforman la última parte del libro y se distinguen de los demás por proporcionar sendas miradas, una teórico-metodológica y otra empírica, del vínculo entre emociones y sociabilidad.

El capítulo de la primera de estas autoras, “La vergüenza desde una perspectiva relacional: la propuesta de Georg Simmel y sus rendimientos teórico-metodológicos”, constituye una exégesis de la concepción de la vergüenza en Simmel —la emoción social por excelencia—, con base en la muy reciente traducción al castellano del único texto en el que el célebre sociólogo berlinés reflexionó sobre ella de manera sistemática.²²

Según la reconstrucción de la perspectiva de Simmel que Sabido Ramos emprende, el sentimiento de vergüenza “es producto de una doble relación, la relación con el otro y la relación con uno mismo desde la mirada del otro”. A través de este interjuego de espejos cuyo prerrequisito es la sociabilidad, aparece en nuestra conciencia un “intenso énfasis en el sentimiento de yo” unido a “la reducción del mismo” —a la autodevaluación— al reconocer que se deja de cumplir con alguna

²¹ Éstas fueron: la laboral (elaboración de las trayectorias —laboral y de contratación— de empleadas y empleadoras, respectivamente); la relativa a las formas de deferencia en virtud del fuerte componente de clase inherente al vínculo; la dimensión de la conflictividad (tensiones, confrontaciones y/o acuerdos), y la dimensión afectiva propiamente dicha.

²² Simmel, 2018. La traducción fue realizada por Mauricio Andrés Soto.

norma social. Es por ello que la vergüenza constituye una emoción moral. El carácter claramente relacional de la vergüenza en Simmel es el lugar exacto desde el cual la sociología de las emociones plantea que deben entenderse todas las emociones, aunque no siempre tal subdisciplina reconozca su enorme deuda con él.²³

Pero la reflexión de Sabido Ramos no concluye en la sistematización de la concepción simmeliana de la vergüenza, sino que extrae de ella una propuesta analítica para cada nivel de reflexión: micro, meso y macrosocial. Es decir, la autora nos traza una hoja de ruta metodológica para acceder a tales niveles de análisis desde una perspectiva relacional, sin cometer la falacia ecológica de atribuir a uno de ellos lo que es propio de otro, como podría ser el hecho de extrapolar de la interacción cara a cara cuál sería el sentido grupal de la vergüenza. Para cada uno de estos niveles de análisis sugiere cuáles podrían ser algunos de los referentes empíricos adecuados.

El último capítulo del libro, “Interacción sociodigital y emociones: el uso juvenil de los emojis”, de Mariana Ramos, constituye un análisis empírico del uso de los emojis en un grupo de jóvenes residentes en la Ciudad de México. La autora propone que dicho recurso de comunicación digital, en tanto representación gestual de estados afectivos particulares provistos por las distintas plataformas electrónicas, puede ser visto como expresión de manejo emocional (Hochschild, 1983), pues facilita el despliegue o “performance” de las emociones.

²³ Un claro antecedente de la concepción relacional de la vergüenza como emoción autoconsciente, recuperado por Cooley (1909) y luego por Scheff (1988) desde el campo de la sociología de las emociones, figura en la *Teoría de los sentimientos morales*, de Adam Smith, cuando señala: “Aprobamos o reprobamos nuestra propia conducta, según que sintamos que, al ponernos en el lugar de otro y como quien dice mirar con sus propios ojos y desde su punto de vista, nos es posible o no, simpatizar cabalmente con los sentimientos y motivos que la determinaron. No podemos nunca inspeccionar nuestros propios sentimientos y motivos; no podemos nunca formar juicio alguno acerca de ellos, a no ser que nos salgamos de nuestro natural asiento, y procuremos visualizarlos como si estuviesen a cierta distancia de nosotros. Mas la única manera como podemos hacer esto es intentando contemplarlos a través de los ojos de otras gentes, o, mejor dicho, al modo en que otras gentes probablemente los verían” (Smith, 1941: 99-100).

Del repertorio de emojis disponible, selecciona los que contienen expresiones faciales, dado su sentido emocional manifiesto.

Ramos parte del reconocimiento de que los procesos de sociabilidad han sufrido una importante reconfiguración en la era de la comunicación digital, afectando la experiencia subjetiva y la vivencia emocional. Siguiendo la afirmación de Richard Jenkins (2010) de que las estrategias de presentación del Yo en la interacción cara a cara descritas por Erving Goffman existen también en la comunicación digital, conformando “un nuevo orden de interacción digital”, indaga en qué medida el uso juvenil de los emojis es parte o no de un manejo impresionista de tipo goffmaniano. Uno de los supuestos que guían su reflexión es que la gestión emocional a través de los emojis sirve a los fines de cumplir con las expectativas socialmente prescritas respecto del desempeño de los roles (Riordan, 2017). Entre éstos, presta especial atención a los roles de género, dada su centralidad en la configuración de la identidad juvenil.

El material empírico en el que se sustenta su análisis proviene de 10 entrevistas a profundidad (cinco para cada sexo) realizadas con jóvenes pertenecientes a distintos sectores sociales de la Ciudad de México, la mayoría de los cuales son estudiantes. En el trabajo de campo con los informantes intentó construir un discurso narrativo que develase los sutiles mecanismos del manejo emocional en la interacción sociodigital mediante los emojis, observando en particular los factores que detonaban su uso, el discurso verbal y no verbal, la existencia de marcadores emocionales y las microdinámicas reflexivas (Scheff y Retzinger, 1991). La interacción mediante emojis, señala la autora, complejiza la vivencia afectiva, promoviendo entre otras cosas el empleo de superlativos y un “juego de intensidades” que procura trascender las limitaciones de la comunicación mediada tanto en la *experiencia* como en la *expresión* emocional. Antes que oponerse, interacción mediada (digitalmente) e interacción cara a cara se complementan.

BIBLIOGRAFÍA

- Ariza, Marina (coord.) (2016). *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Barbalet, Jack (2001). *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macro-sociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benveniste, Émile (1971). *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI Editores.
- Bericat, Eduardo (2000). "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología". *Papers* 62: 145-176.
- Bericat, Eduardo (2012). "Emociones". En *Sociopedia.isa*. Disponible en <<http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Emociones.pdf>>.
- Collins, Randall (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.
- Cooley, Charles H. (1909). *The Two Major Works of Charles H. Cooley. Social Organization, Human Nature and The Social Order*, con una introducción de Robert Cooley Angell. Illinois: The Free Press.
- Damasio, Antonio R. (1995). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica.
- Damasio, Antonio R. (2005). *En busca de Spinoza. Neurobiología de las emociones y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- Durkheim, Émile ([1912] 1991). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- Elias, Norbert (1995). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Elias, Norbert ([1977] 2009). *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Flam, Helena, y Jochen Kleres (coords.) (2015). *Methods of Exploring Emotions*. Nueva York: Routledge.
- Gerhards, Jürgen (1986). "Georg Simmel's contribution to a Theory of Emotions". *Social Science Information* 25 (4): 901-924.
- Goffman, Erving (1956). "The nature of deference and demeanor". *American Anthropologist* 58 (3): 403-572.
- Haidt, Jonathan (2003). "The moral emotions". En *Handbook of Affective Sciences*, editado por Richard J. Davidson, Klaus R. Scherer y H. Hill Goldsmith, 852-870. Oxford: Oxford University Press.
- Hirai, Shinji (2016). "La construcción de un clima emocional antiinmigrante: las imágenes del otro y el miedo a los japoneses en la primera década del siglo xx en los Estados Unidos". En *Emociones, afectos y sociología: diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, coordinado por Marina

- Ariza, 477-520. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Hochschild, Arlie R. ([1983] 2003). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. California: University of California Press.
- Holmes, Mary (2015). "Researching emotional reflexivity". *Emotion Review* 7 (1): 61-66.
- Jasper, James (2012). "Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre el Cuerpo, Emociones y Sociedad* 4 (10), 48-68.
- Jenkins, Richard (2010). "The 21st-Century Interaction Order". En *The Contemporary Goffman*, editado por Michael Hviid Jacobsen, 257-274. Nueva York: Routledge.
- Kemper, Theodore (1978). "Toward a sociology of emotions: Some problems and some solutions". *The American Sociologist* 13: 30-41.
- Kemper, Theodore (2006). "Power and status and the power-status theory of emotions". En *Handbook of the Sociology of Emotions*, coordinado por Jan E. Stets y Jonathan H. Turner, 87-113. Nueva York: Springer.
- Kleres, Jochen (2010). "Emotions and narrative analysis: A methodological approach". *Journal of Theory of Social Behavior* 41 (2) 182-202.
- McCarthy, E. Doyle (1989). "Emotions are social things: An essay in the sociology of emotions". En *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*, editado por David Franks y E. Doyle McCarthy, 51-72. Connecticut/Londres, Inglaterra: Jain Press.
- Mercadillo, Roberto E., José Luis Díaz y Fernando A. Barrios (2007). "Neurobiología de las emociones morales". *Salud Mental* 30 (3): 1-11.
- Peláez, Carolina (2016). "Un mar de vergüenza y asco. Experiencias laborales de limpiadoras de pescado". En *Emociones, afectos y sociología: diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, coordinado por Marina Ariza, 149-192, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Plantin, Christian ([2010] 2014). *Las buenas razones de las emociones*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Moreno.
- Riordan, Monica A. (2017). "Emojis as tools for emotion work: Communicating affect in text messages". *Journal of Language and Social Psychology* 36 (5): 549-567.
- Rivera, Joseph de (1992). "Emotional climate: Social structure and emotional dynamics". *International Review of Studies on Emotions* 2: 197-218.
- Sabido, Olga (2011). "El cuerpo y la afectividad como objetos de estudio en América Latina: intereses temáticos y proceso de institucionalización reciente". *Sociológica* 26 (74): 33-78.

- Sabido, Olga (2016). "Emociones, sentimientos y afectos en Georg Simmel: la 'gran' y la 'pequeña' sociología". Conferencia en la Universidad Nacional Autónoma de México, durante el Seminario Institucional Sociología de las Emociones.
- Scheff, Thomas (1985). "Universal expressive needs: A critique and theory". *Symbolic Interaction* 8 (2): 241-262.
- Scheff, Thomas (1988). "Shame and conformity: The deference-emotion system". *American Sociological Review* 53 (3): 395-406.
- Scheff, Thomas (1990). *Discourses, Emotion, and Social Structure*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Scheff, Thomas (1994). *Bloody Revenge. Emotions, Nationalism and War*. Colorado: Westview Press.
- Scheff, Thomas, y Suzanne Retzinger (1991). *Emotions and Violence. Shame and Rage in Destructive Conflicts*. Lincoln: Universe.
- Scheve, Cristian von, y Sven Ismer (2013). "Towards a theory of collective emotions". *Emotion Review* 5 (4): 406-413.
- Scribano, Adrián (2016). "Cuerpos, emociones y sociedad en Latinoamérica: una mirada desde nuestras propias prácticas". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 8 (20): 12-26.
- Secretaría de Gobernación/Instituto Nacional de las Mujeres/ONU Mujeres (2017). *La violencia feminicida en México, aproximaciones y tendencias 1985-2016* [en línea]. Disponible en <<https://mexico.unwomen.org/es/digiteca/publicaciones/2017/12/violencia-feminicida>> [última consulta: 23 de mayo de 2019].
- Sennet, Richard, y Jonathan Cobb (1972). *The Hidden Injuries of Class*. Nueva York: Vintage Books.
- Simmel, Georg (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Simmel, Georg (2018). "Sobre una psicología de la vergüenza". *Digithum* 21: 67-74.
- Simon, Robin, y Kathryn Lively (2010). "Sex, anger and depression". *Social Forces* 88 (4): 1543-1568.
- Smith, Adam (1941). *Teoría de los sentimientos morales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stets, Jan E., y Jonathan H. Turner (2014). *Handbook of the Sociology of Emotions, Volume II*. Nueva York: Springer.
- Turner, Jonathan H. (2010). "The stratification of emotions: Some preliminary generalizations". *Social Inquiry* 80 (2): 168-199.
- Turner, Jonathan H., y Jan E. Stets (2006). "Moral emotions". En *Handbook of the Sociology of Emotions*. Nueva York: Springer.

I. VIOLENCIAS SOCIALES, GÉNEROS Y EMOCIONES

Sobre el odio de género y la misoginia feminicida

*Perla O. Fragoso Lugo**

El odio es un sentimiento negro, es decir, un sentimiento que apunta a la supresión de otro y que, en tanto que proyecto, se proyecta conscientemente contra la desaprobación de los otros.

JEAN-PAUL SARTRE, *El ser y la nada*.

INTRODUCCIÓN

La historia secreta del género (1999), obra histórica escrita por Steve J. Stern en la que analiza las relaciones de conflicto y poder entre los hombres y las mujeres de las clases populares en el periodo colonial en México, inicia con la narración de las consecuencias fatales de una pelea marital (ocurrida en 1806) entre José Marcelino y María Teresa, una pareja “joven, india y pobre” de comuneros sin tierra que vivía en la región de Morelos.

Stern cuenta que, después de una calurosa discusión entre los jóvenes debido a que José Marcelino había regresado a su casa alcoholizado tras una jornada de desempleo, María Teresa decidió irse con su madre a pasar la noche sin haber preparado la cena, como una forma de protesta ante la irresponsabilidad de su pareja. Al día siguiente, al volver a su casa, María Teresa halló los utensilios de su cocina destrozados la noche anterior por un esposo frustrado, hambriento y encolerizado.

* Cátedras Conacyt-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Peninsular.

Lo que ocurrió al siguiente día, al reencontrarse los dos esposos en su casa, varía en los detalles de las motivaciones de los actos del joven según las versiones de José Marcelino y de la madre de María Teresa. Lo cierto es que, tras una nueva confrontación, el esposo golpeó en la cabeza con una piedra a María Teresa para luego refugiarse en una milpa “para dormir y olvidar el incidente”.

Más tarde, la madre de la joven la encontró yacente. Aunque José Marcelino fue arrestado esa tarde por las autoridades de la comunidad, huyó, pensando “que su delito no merecía tanto castigo”, a buscar un empleo para “restablecer una cierta credibilidad de proveedor responsable” (Stern, 1999: 20) que lo llevara a una reconciliación con María Teresa. Pero la joven entró en coma y tres días después murió. Cuando José Marcelino regresó fue nuevamente apresado. Tras cumplir apenas dos años y medio en la cárcel, el joven recibió el perdón de la madre¹ de María Teresa y fue liberado.

Una lectura actual de estos acontecimientos, poco más de dos siglos después, nos revela la narración de un feminicidio. La aplicación de este término para describir lo ocurrido entre José Marcelino y María Teresa a principios del siglo XIX, desde una perspectiva de relativismo cultural e histórico, podría resultar anacrónica; sin embargo, como señala el propio Stern, el asesinato imprudencial de la joven “nos invita a reflexionar sobre los nexos existentes entre poder y patriarcado, política y género en la vida de los mexicanos” (1999: 21) de ese contexto y de ese tiempo. Pero también sobre las pervivencias de las estructuras patriarcales de poder y dominio en las relaciones entre mujeres y hombres en el México contemporáneo.

La historia de María Teresa y José Marcelino resuena con gran eco en lo ocurrido en el municipio indígena de Pantelhó, Chiapas, en el mes de enero de 2016, con otro matrimonio de jóvenes tsotsiles: Agustina y Miguel. Ellos vivían juntos desde agosto de 2014 en el solar de la casa paterna de Miguel, quien se dedicaba al cultivo y a la venta de café,

¹ Quien, según registra Stern, fue fuertemente presionada por los ancianos de la comunidad para otorgarle el perdón a José Marcelino.

mientras que Agustina era artesana tejedora; ambos, padres de una pequeña de seis meses de edad. Una tarde de enero, Ángeles, madre de Agustina, quien vivía muy cerca de la casa de los jóvenes, fue avisada por su otra hija, la pequeña Nancy, sobre una fuerte discusión que el matrimonio sostenía en su cuarto. Ángeles, quien sabía que su yerno maltrataba a su hija y la había golpeado varias veces, corrió al solar de la familia de Miguel para intentar rescatarla de lo que intuyó un grave riesgo. Pero sólo pudo intercambiar unas palabras con ella a través de las frágiles paredes de adobe del cuarto, pues Miguel no permitió que Agustina saliera. Ángeles llamó entonces a la policía municipal para que la ayudaran a sacar a su hija, pero la madre de Miguel no les permitió la entrada a su terreno y les dijo que no ocurría nada anormal dentro. La policía se retiró y la madre de Agustina regresó a su casa llevándose a su nieta.

Un par de horas más tarde, la cuñada de Miguel fue a buscar a Ángeles para decirle que su yerno había matado a Agustina. La joven tsotsil yacía en el suelo; bajo su cabeza había un enorme charco de sangre que fluía de una profunda herida a la altura de su sien, provocada por un tremendo golpe que, con un hacha, Miguel le había propinado. El esposo de Agustina se dio a la fuga cuando descubrió que la mirada perdida de su esposa yaciente era un signo de su muerte.

Ambos casos, aunque con una distancia geográfica y temporal considerables, tienen en común no sólo aspectos anecdóticos o características sociales compartidas por sus protagonistas (jóvenes, indígenas, habitantes de espacios rurales), sino también un trasfondo de violencia que puede definirse como estructural en la resolución de conflictos intergeneracionales en la sociedad y la cultura patriarcal² ma-

² Aunque el término "patriarcado" se acuñó en las ciencias sociales del siglo XIX para describir un tipo de organización social en el que prevalecen la autoridad y el derecho del padre, en el marco de la teoría feminista ha sido usado para referirse a una situación estructural de dominio de los hombres sobre las mujeres, en la cual éstos tienen el principal control de las instituciones sociales, político-económicas y culturales más prestigiosas de la sociedad. Actualmente, la aplicación de este concepto a un sistema social de dominio y opresión machista es extendido, aunque desde la propia teoría feminista han surgido diversas críticas al término, especialmente

chista mexicana. En estas dos historias el desenlace resulta en un “crimen de odio basado en el género”, un feminicidio.

El componente afectivo del feminicidio fue subrayado por Diana Russell y Jill Radford (1992), quienes propusieron este término como una alternativa al concepto neutral —en el sentido del género— de homicidio cuando se trata del asesinato de una mujer por su género, es decir, por aquellos atributos y mandatos construidos social y culturalmente en torno de un cuerpo sexuado que es significado como femenino. El feminicidio es definido así como un acto misógino, es decir, como una expresión de odio y desprecio al género femenino, como una acción que se ejecuta para reafirmar y perpetuar la subordinación y la condición de género de las mujeres. En este sentido, el odio es identificado como un motivo que, en una configuración afectiva característica de la masculinidad hegemónica, impulsa a los hombres a exterminar eso de lo femenino que desprecian, encarnado en los cuerpos y en la vida misma de las mujeres y las niñas.³

La centralidad de una emoción como el odio para definir un hecho social que además ha sido tipificado como delito en México y

dirigidas a su conceptualización unidimensional, universalista y binaria del género. Desde el paradigma de la “interseccionalidad” (Crenshaw, 1989; Collins, 2000) se ha señalado la necesidad de entrecruzar el análisis de distintas categorías —como la raza, la clase y el sexo/género— para examinar las opresiones que operan en los sistemas de dominación de lo femenino. La interseccionalidad ha sido un enfoque empleado sobre todo para el estudio y la reivindicación de identidades o desigualdades múltiples e interdependientes. Otra propuesta crítica del patriarcado desde el feminismo ha sido la de Gayle Rubin (1975), quien se refiere al sistema sexo/género para analizar las formas empíricamente opresivas en que los mundos sexuales han sido empíricamente organizados. La teoría *queer*, cuya representante más conocida es Judith Butler, también ha criticado el binarismo y el esencialismo implícitos en la teoría del patriarcado. En el presente texto se emplea el término de patriarcado bajo un criterio pragmático, como una convención para hacer referencia al sistema de opresión de las mujeres y las niñas, con sus expresiones específicas cronotópicas, reconociendo las críticas que las propuestas antes mencionadas han hecho a este paradigma clásico.

³ Uno de los debates contemporáneos en la conceptualización del feminicidio es si este término podría ser aplicado a casos de crímenes de odio en los que los asesinados son sujetos feminizados, además de las mujeres y las niñas, como los homosexuales, los propios niños, los travestis, las personas transexuales y las transgénero.

en al menos 14 países de América Latina hasta 2015,⁴ el feminicidio, invita a explorar la dimensión afectiva de este fenómeno con el fin de comprender por qué algunos hombres asesinan a las mujeres impulsados en parte por una “sucesión de afectos” que estructura diversos contenidos de la misoginia.⁵

Para ello, en el presente escrito presento una propuesta analítica del feminicidio íntimo⁶ desde la teoría sociológica de las emociones de poder y estatus de Theodor D. Kemper (2006), así como desde los marcos conceptuales de las emociones morales y de condena de Jonathan H. Turner y Jan E. Stets (2006). A partir de dicha propuesta, y con la finalidad de ilustrar cómo opera este esquema afectivo de la misoginia en situaciones semejantes, analizo tres casos de feminicidio íntimo ocurridos en el estado de Chiapas entre 2012 y 2016, de los que supe por la investigación que desarrollé sobre este fenómeno en dicha entidad a lo largo de cuatro años (2014-2018). Durante este tiempo participé como perita antropóloga en el juicio que se realizó a Miguel por el delito de feminicidio en contra de Agustina, y pude percatarme de la dificultad que representaba para los abogados comprender cómo opera el odio de género o misógino en las relaciones sociales concretas y cotidianas que favorecen el exterminio de las mujeres por los atributos sociales y morales asignados a lo femenino.

Al considerar lo anterior, me pareció fundamental realizar un esfuerzo por identificar las emociones que se suceden en la configuración de la misoginia —como el miedo, el desprecio, los celos y la

⁴ República Dominicana, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Perú, mientras que Argentina y Venezuela establecen el homicidio agravado por razones de género en su legislación.

⁵ Como se muestra a lo largo del capítulo, la afectividad no explica en su totalidad la ocurrencia de los feminicidios, sino que representa un elemento para comprender la convergencia de diversos procesos en este fenómeno.

⁶ Julia E. Monárrez (2010) define el feminicidio íntimo así: “Este término se utiliza para desarticular las definiciones de crímenes u homicidios de mujeres por violencia doméstica e intrafamiliar o por crímenes pasionales. Con estos términos se invisibiliza el sexo de la víctima y el victimario y se oculta también el uso intencional de la violencia por parte del hombre para poner término a la vida de las niñas y las mujeres” (2010: 368).

cólera—, así como ubicar las posiciones de poder y estatus diferenciadas entre hombres y mujeres, que favorecen la reproducción de un odio específico y socialmente construido hacia un género en la perpetuación del dominio y control de las mujeres.

Así, en primer lugar, presento una brevísima genealogía intelectual que da cuenta de cómo llegué al campo de los estudios de las emociones. En un segundo apartado expongo la propuesta conceptual —que recupera autores de tradiciones disciplinares múltiples, como la sociología, la antropología y la filosofía— que acompañará al análisis de los casos. Además de Kemper, Turner y Stets, presento el esfuerzo de Baruch Spinoza para organizar una especie de aritmética de las emociones que se producen en las relaciones sociales, y propongo el concepto de “sucesión de emociones” para comprender la configuración del odio como resultado de dicho proceso en movimiento, así como el modo en que se estructura el odio hacia un género, es decir, la misoginia.

Como fue referido, en un tercer apartado presento y analizo tres casos específicos de feminicidio íntimo empleando las categorías conceptuales antes propuestas, con base en la revisión de tres expedientes judiciales con sentencia condenatoria por feminicidio. Si bien este análisis es breve, cumple con la finalidad de mostrar ejemplos concretos de cómo el odio de género es un componente central, pero no exclusivo, de una configuración dinámica de afectos que se despliega en los actos feminicidas en relación con posiciones desiguales de poder y estatus entre las mujeres asesinadas y los hombres perpetradores. El texto concluye con unas breves reflexiones sobre la importancia de analizar la dimensión afectiva para comprender mejor los fenómenos sociales, reconociendo que las emociones, al expresar, delimitar y moldear relaciones de jerarquía y poder, también son políticas y pueden ser útiles, a la vez, para la perpetuación o para el cuestionamiento de sistemas que reproducen la desigualdad y el dominio social, en este caso, intergenérico.

DEL ESTUDIO DE LAS VIOLENCIAS AL DE LAS EMOCIONES

Mi interés por la investigación sobre las violencias, primero como historiadora y luego como antropóloga, me condujo a reconocer como fundamental la dimensión emotiva de la vida social. En mi investigación doctoral (Fragoso Lugo, 2016) exploré algunos fenómenos violentos propios de las conflictividades contemporáneas. Para ello me centré en las experiencias de violencias en la juventud, ya que es en el sector juvenil donde se expresan con mayor fuerza las tensiones generadas por las pautas sociales y culturales de interacción y sociabilidad de la modernidad contemporánea, en la que las y los jóvenes se han construido como sujetos.

En una investigación realizada en la ciudad de Cancún —modelo paradigmático de desarrollo urbano y económico neoliberal—, me concentré en la búsqueda de experiencias cotidianas de violencias entre las juventudes. Fue durante el trabajo de campo que la dimensión emotiva hizo su aparición con gran fuerza. En mis planteamientos previos al campo había pensado en la violencia como una forma de socialización, un modo de resolución de conflictos vinculado con estrategias o mecanismos de dominio y control, e incluso como una forma de regulación social, pero no había dado importancia fundamental al sustrato emocional que configura las distintas expresiones y padecimientos de violencia. Hasta entonces no me había planteado pensar en las emociones como datos culturales que podían arrojar luz sobre el modo en que éstas pueden justificar, desde la perspectiva de quienes las ejercen, o explicar, en un sentido de la interacción social, las violencias, o como elementos que hablan de las marcas subjetivas que una experiencia de este tipo puede producir.

Al comprender que la expresión emotiva puede indicar una manera personal —y por tanto social— de ver el mundo y estar afectado por él, también empecé a “observar”, escuchar y registrar las violencias de un modo distinto, especialmente en los casos en los que el despliegue de palabras que esperaba resultó escaso. Como afirma la antropóloga Veena Das (2008a, 2008b), la capacidad de representar

a los otros experiencias radicales de dolor, sufrimiento y violencia, encuentra límites en el habla cotidiana que, no obstante, se revelan y socializan en la expresión de emociones, en los silencios, en ciertos comportamientos y decisiones.

Las diferentes narraciones sobre las experiencias de violencias, y el modo en que la vida de las juventudes había sido marcada por éstas (ya sea conjurando sus efectos o sobreviviendo bajo éstos), fueron presentándome retos distintos para dar cuenta de dichas historias en la complejidad de sus implicaciones y efectos. Afecciones como el dolor, el miedo, la ira y la impotencia emergieron en las distintas experiencias de violencias de las juventudes y sus malestares. Para abordarlas, privilegié un análisis relacional que vinculó diversas categorías —violencia, experiencia, trauma, memoria, silencio, olvido, recuerdo, cuerpo, emociones— para comprender el complejo proceso de una vivencia que, pese a ser la de una persona, sólo puede comprenderse trascendiendo la dimensión del sujeto y colocándola en el plano social, de modo que, parafraseando a Norbert Elias (1990), permita observar un “yo imbuido de un nosotros”.

En la investigación que desarrollé entre 2014 y 2018, acerca de los feminicidios en el estado de Chiapas, la dimensión emotiva también resultó central, pues esta manifestación radical en el continuo de la violencia hacia las mujeres está definida en gran parte por ser la expresión de un fenómeno que implica una “sucesión de emociones” en la que el odio es central. A continuación expongo algunos presupuestos teóricos y conceptuales para el abordaje del odio de género, específicamente dirigido a las mujeres y las niñas, que resultan pertinentes para esbozar una comprensión del modo en que se construye y opera una “emoción de condena” (Turner y Stets, 2006): el odio.

DERROTOS CONCEPTUALES Y PUNTOS DE PARTIDA

Gracias a la lucha política e intelectual de diversas feministas —académicas y activistas— desde la década de los años noventa en México, la *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia* (2007) de este país impulsó la tipificación del delito de feminicidio, caracterizado por su componente de misoginia mortal. Dicha lucha tuvo como punto de partida un esfuerzo colectivo por esclarecer los crímenes contra niñas y mujeres en Ciudad Juárez —más de 200 asesinadas y casi un centenar de mujeres torturadas y violadas entre 1993 y 2002—, que fueron denunciados por su cuantía y la saña con la que fueron cometidos. En esta ley se identifica al feminicidio como parte de un tipo de violencia específica: la violencia feminicida, a la que se define como “la forma extrema de violencia de género contra las mujeres, producto de la violación de sus derechos humanos, en el ámbito público y privado, conformada por el conjunto de conductas misóginas que pueden conllevar impunidad social y del Estado y pueden culminar en homicidio y otras formas de muerte violenta de mujeres”.

A partir de esta *Ley General*, el delito de feminicidio se ha tipificado en los códigos penales de las 32 entidades de México de distintas formas; sin embargo, en esta caracterización del delito, todos los códigos reconocen, pues atraviesa a las razones de género⁷ que se enuncian, el

⁷ Aunque en cada Código Penal estatal varía el número y el contenido de las razones de género en la configuración del delito de feminicidio, hay una coincidencia generalizada en las mismas. A manera de ejemplo, se citan aquellas consideradas en el Código Penal Federal, donde el feminicidio se encuentra tipificado en el artículo 325, el cual establece lo siguiente: “Comete el delito de feminicidio quien priva de la vida a una mujer por razones de género. Se considera que existen razones de género cuando concurra alguna de las siguientes circunstancias: 1. La víctima presente signos de violencia sexual de cualquier tipo; 2. A la víctima se le hayan infligido lesiones o mutilaciones infamantes o degradantes, previas o posteriores a la privación de la vida o actos de necrofilia; 3. Existan antecedentes o datos de cualquier tipo de violencia en el ámbito familiar, laboral o escolar, del sujeto activo en contra de la víctima; 4. Haya existido entre el activo y la víctima una relación sentimental, afectiva o de confianza; 5. Existan datos que establezcan que hubo amenazas relacionadas con el hecho delictuoso, acoso o lesiones del sujeto activo en contra de la víctima; 6. La víctima haya sido incomunicada, cualquiera

componente misógino como central para determinar si el asesinato de una mujer puede ser calificado como feminicidio.

Esto en parte se deriva de la historia conceptual del término, pues Diana Russell y Jill Radford, las primeras en teorizar sobre éste, acen-
taron dos cuestiones en su definición: que el feminicidio es un crimen de odio (el asesinato misógino de una mujer) y que sus víctimas, las mujeres, mueren por razones de género, es decir, por las implicaciones propias de su condición de mujeres en sociedades patriarcales, pues las razones de género describen las desigualdades históricas que genera la discriminación y que se traducen en relaciones de abuso, de control, de dominación y de subordinación de las mujeres. En 1990, Diana Russell y Jane Caputi definieron el feminicidio como “el asesinato de mujeres realizado por hombres motivado por odio, desprecio, placer o un sentido de propiedad de las mujeres” (1990: 34, citado en Russell y Harmes, 2006: 77). Un par de años más tarde, esta definición sería retomada y simplificada por la propia Russell y por Jill Radford al enunciar al feminicidio como “el asesinato misógino de mujeres por hombres” (2006: 19)⁸ en su ya clásica obra *Femicide. The Politics of Woman Killing* (1992).

Como puede leerse, en la delimitación de esta forma radical de la violencia hacia las mujeres y las niñas, la configuración de una emotividad —que en principio se piensa masculina— es fundamental, aunque también lo es la estructura social que moldea y sostiene un tipo de subjetividad que naturaliza la inferioridad de aquellas sujetas del odio y el desprecio. Como señala Eduardo Bericat, “existe un vínculo necesario entre *subjetividad afectiva* y *situación social objetiva*” (2000: 152).

Lo anterior puede ser abordado desde distintas perspectivas. En el presente análisis se privilegiará una que posibilita observar la

que sea el tiempo previo a la privación de la vida; 7. El cuerpo de la víctima sea expuesto o exhibido en un lugar público”.

⁸ La cita se toma de la versión en castellano de la obra original en inglés editada en 1992. El título en español es *Feminicidio. La política del asesinato de las mujeres* (2006).

actividad relacional —y las emotividades que resultan de la misma— de los hombres y mujeres que protagonizan los tres casos de feminicidio que se revisan. Dicha actividad se enmarca en aquellas dimensiones que autores como Kemper (uno de los pioneros de la sociología de las emociones, es decir, del estudio de las emociones a través de la teoría y los conceptos sociológicos) consideran que son las básicas de la sociabilidad: el poder y el estatus. Lo anterior será importante para comprender cómo opera la desigualdad de poder y estatus en el cultivo de ciertas emociones —como el desprecio, el odio y el miedo— que, a decir del propio Kemper, resultan *estructurales*, pues constituyen conjuntos emocionales estables que se enlazan con posiciones de poder y de estatus en una relación social que, como es el caso de las relaciones de pareja o familiares, perdura en el tiempo. Los tres casos que aquí se analizan representan feminicidios íntimos, es decir, asesinatos de mujeres cometidos por sus compañeros o ex compañeros íntimos (Monárrez, 2009, 2010), o por hombres con quienes las víctimas tenían o habían tenido una relación íntima, familiar, de convivencia o afín a ellas (Carcedo y Sagot, 2000), por lo que ha sido relevante considerar este marco analítico.

Por otra parte, con el fin de comprender la constitución del odio y el desprecio como emociones complejas y estrechamente vinculadas con el orden social en su dimensión moral —con la que también se relaciona la misoginia—, se hará referencia a las emociones morales, específicamente a aquellas de condena, así como a la “sucesión de emociones o afectos”⁹ como una figura que permite comprender que el odio, como intensa emoción, presente en los asesinatos misóginos —o feminicidios—, no implica el desvanecimiento del pensamiento y de la expresión de un orden moral, y por tanto social, que disculpe la ocurrencia o gravedad del acto violento, como bien señala Miryam Jimeno en su libro *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones* (2004).

⁹ Una sucesión, como se verá enseguida, que no se da mecánicamente, sino que está mediada por situaciones específicas y matizada por contextos y singularidades de tiempo, de espacio y de los sujetos.

Lo que me interesa plantear es que, si bien la expresión emotiva puede representar un impulso fundamental en la acción, esa “fuerza cultural de las emociones” (Rosaldo, 2000) se explica en el entramado de la intersección de múltiples procesos e interacciones sociales o, como señala Kemper, son resultado de un tipo específico de relaciones determinadas por posiciones diferenciadas de poder y estatus. Lo anterior permite pensar la cuestión de la misoginia —del odio y el desprecio al género femenino— para comprender los feminicidios como fenómenos culturales, es decir, construidos socialmente y, por tanto, potencialmente evitables.

Poder y estatus en la configuración de emociones morales de condena

Para referirse al problema sociológico por antonomasia, Norbert Elias (2008) realiza una invitación a sus lectores para asumirse como “una persona entre otras”, y así situar “el problema de las interdependencias humanas en el centro del planteamiento teórico de la sociología” (2008: 159). En el abordaje del problema de las interdependencias sociales es importante y necesario, apunta Elias, integrar las vinculaciones emocionales entre las personas como “eslabones de unión de la sociedad”. En este mismo sentido, desde la antropología, la cuestión del vínculo es fundamental para comprender la diversidad de estructuras y configuraciones de organización social. Al respecto, Gregory Bateson (citado en Bericat, 2012: 4) señala que las emociones no representan una sustancia determinada, sino una “*pauta relacional* que vincula al *yo* con su entorno, fundamentalmente con los *otros*, esto es, con su mundo social”.

Así, en ambas disciplinas las miradas sobre los afectos han tenido como un derrotero la comprensión del modo en que ciertas emociones vinculan, mientras que otras distancian a los sujetos y ponen en tensión el vínculo social. Desde la perspectiva de Kemper, las propias emociones se derivan de los resultados —que pueden ser reales, imaginados o anticipados— de las interacciones sociales (Kemper, 2006: 96), que están mediadas por el poder y el estatus. Al primero lo

define, weberianamente, como la capacidad de un actor de conseguir que otros hagan (incluso a través de la fuerza y la coerción) lo que él quiera. Por el contrario, al estatus lo caracteriza porque se constituye en una relación en la que voluntariamente los sujetos otorgan reconocimiento, aprobación, aprecio e incluso afecto.

En el entramado social, los sujetos ocupan posiciones distintas en las relaciones de poder y estatus y, de acuerdo con Kemper, las distintas combinaciones del juego de interacciones entre los actores, según tengan exceso o insuficiencia de poder y estatus, determinan los tipos de emociones de cada sujeto. Las interacciones más equilibradas en términos de la percepción (agencia) de los actores respecto a que poseen un adecuado nivel de poder y estatus, generan emociones positivas, mientras que las más desequilibradas producen emociones negativas. Dichas afecciones pueden ser introyectadas o extroyectadas, según perciba cada sujeto quién es el responsable del exceso o insuficiencia de poder y estatus, lo que resulta en sentimientos distintos según sea el caso.

De la extensa propuesta de Kemper (2006), para los fines analíticos de los feminicidios que adelante se abordarán, se recuperan aquellas relaciones de poder y estatus desequilibradas en las que el poder es excesivo de una parte e insuficiente de la otra, lo mismo que el estatus, por lo que se generan emociones negativas. De igual modo, se consideran las llamadas emociones estructurales,¹⁰ que resultan de relaciones de poder y estatus relativamente estables y duraderas en el tiempo, como las de pareja, las familiares y las laborales. En este sentido, Kemper señala que la emoción que surge en quien percibe tener un poder excesivo es la culpa, que puede extroyectarse, de modo que recae sobre la víctima la responsabilidad de la acción, lo que genera sentimientos de ira y hostilidad que incluso justifican el abuso de poder a ojos de

¹⁰ En términos heurísticos, Kemper (2006) concibe tres tipos de emociones: las estructurales, las anticipatorias (imaginadas a partir de la experiencia y los indicadores situacionales) y las consecuentes (resultado inmediato del episodio de interacción). Por las limitaciones de espacio aquí se abordan únicamente las primeras, pues son las que resultan relevantes en términos analíticos de los casos que se revisan.

quien lo detenta. Es decir, el autor reconoce la posibilidad de que una emoción resultado de una interacción específica se trasmute en otra al ser extroyectada, en este caso la culpa a la ira que, como se verá adelante, en una “sucesión de emociones”, resulta cercana al odio y al desprecio, ambos definitorios de la misoginia.

Dichas emociones han sido clasificadas como emociones morales. Turner y Stets (2006) definen esta categoría de afectos como aquellas respuestas emotivas que se generan en situaciones en las que los sujetos evalúan aquello que es correcto y aquello que es incorrecto, lo bueno y lo malo, lo aceptable y lo inaceptable y, por tanto, constituyen emociones que vinculan estrechamente a las personas con la estructura social¹¹ y la cultura a través de la conciencia (Turner y Stets, 2006: 548). Estos autores distinguen cuatro tipos de emociones morales:

- a) Las emociones de autocondena (vergüenza y culpa).
- b) Las emociones de condena (enojo, desprecio y disgusto).
- c) Las emociones de compasión o relativas al sufrimiento de los demás (compasión y empatía).
- d) Las emociones de admiración (gratitud).

Turner y Stets señalan que las emociones de condena son reacciones frente a violaciones morales de otros, es decir, emergen cuando se observa que las acciones de alguna persona están trasgrediendo un orden moral que se busca proteger e incluso restaurar; representan una clase de “emociones guardianas de un orden moral determinado”. Para estos autores, quienes retoman a Paul Rozin *et al.* (1999), el desprecio surge, de manera específica, cuando se viola el código moral de la comunidad, que implica el respeto a la jerarquía social y a las autoridades, así como la obediencia y la lealtad al grupo, la honra a la comunidad misma. Por tanto, el desprecio, un sentimiento

¹¹ En concordancia con Kemper, Turner y Stets (2006: 549) definen la estructura social como un sistema de posiciones de estatus (cuyos componentes definitorios son el poder y el prestigio), en las que los sujetos juegan roles guiados por códigos culturales vinculados con dichas posiciones.

negativo hacia los otros y sus actos, generalmente se dispara cuando algún otro transgrede o viola las relaciones de jerarquía o amenaza la preservación de la comunidad (Turner y Stets, 2006: 554). Esto podría traducirse en que el desprecio —la evaluación negativa del otro, al que generalmente se ubica en un plano de inferioridad— es una emoción con un fuerte contenido cultural, dado su componente evaluativo. Quien desprecia se considera moralmente superior y más cercano a los códigos socialmente hegemónicos.

Por tanto, las emociones morales son catalogadas como “emociones complejas” (Mercadillo, 2007: 2), a diferencia de las primarias o básicas. Estas últimas son definidas como aquellas respuestas emotivas fuertemente conectadas con la neuroanatomía humana,¹² como la alegría, el miedo, el enojo y la tristeza (Turner y Stets, 2006; Mercadillo, 2007). Así, Turner y Stets señalan que el desprecio, como emoción de condena, es resultado de una mezcla de afirmación social y enojo, más aversión y miedo, mientras que la combinación de decepción y tristeza, más una de afirmación y miedo, resulta en sentimientos de agravio, descontento e insatisfacción. Ambas “sucesiones de emociones” —término que aquí se acuña para hacer referencia a estos procesos afectivos que devienen de una combinación de emociones, como resultado de interacciones concretas entre sujetos con poder y estatus diferenciados— se encuentran en los casos de feminicidios que se revisan adelante.

Así, también resulta relevante apuntar que el odio misógino se acompaña del desprecio, y ambos afectos tienden a activarse en situaciones en las que los comportamientos son juzgados en relación

¹² Al respecto, Mercadillo (2007: 2) apunta: “Aunque parecen existir emociones básicas y generales para la especie humana, que surgen ante los mismos estímulos y cursan con expresiones o gestos similares, también se ha probado que existen otras emociones dependientes en mayor medida de la cultura, de una determinada dinámica social y de una evaluación previa de su manifestación. Éste es, en especial, el caso de las llamadas emociones morales, cuya experiencia subjetiva y expresión motora se originan en función de los intereses o del bienestar, ya sea de la sociedad en su conjunto o bien de personas distintas de quien experimenta la emoción”.

con códigos morales que, como se verá más adelante, están arraigados en la propia misoginia. A continuación se expone con mayor detalle la propuesta de la sucesión de afectos, y su configuración en el caso del odio misógino, recuperando la aritmética de las emociones de Baruch Spinoza.

El odio: un eslabón de una sucesión de afectos

Baruch Spinoza se refiere al odio como una de las muchas afecciones que se derivan de la tristeza. Para este filósofo del siglo XVII, las pasiones y los afectos son términos equivalentes, aunque una pasión estaría más referida a un estado pasivo del sujeto, pues quien tiene una pasión la padece; en cambio, los afectos pueden tener un sentido a veces pasivo, a veces activo, los sujetos nos vemos afectados por el mundo y por otros individuos (causas externas), pero también tenemos la capacidad de afectar¹³ a ese mundo social y a quienes lo conforman.

Para Spinoza, dos son las pasiones o afectos básicos: la alegría y la tristeza. Mientras que la alegría favorece la conservación y el perfeccionamiento del propio ser, la tristeza causa que ésta disminuya, de modo que las personas buscan aquello que le produce alegría y rehúyen lo que les genera tristeza. Spinoza explica que tanto la alegría como la tristeza están vinculadas con la idea de la causa que las produce, por lo que una se puede transformar en amor y la otra en odio. El filósofo holandés define entonces el odio como “una tristeza que acompaña la idea de una causa externa” (2015: 136). Esto es que, cuando se experimenta tristeza y esa idea se asocia con una causa, se siente odio hacia dicha causa; el objeto odiado anula y disminuye nuestra esencia y, por tanto, la razón de nuestro odio es la tristeza que nos afecta por la idea de una causa externa. Así, para este autor, los afectos son igualmente entendidos como relacionales: vinculan

¹³ “Cuando podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entiendo por afección una acción; en los demás casos, una pasión” (Spinoza, 2015: 90).

a las personas y, al mismo tiempo, pueden tener un carácter virtuoso o nocivo para su ser.

En este sentido, la propuesta de Spinoza tiene puntos de coincidencia con la de un sociólogo del siglo xx: Randall Collins (2009), para quien fluimos de una situación a otra atraídos por las interacciones que nos ofrecen mayor beneficio emocional, y tratamos de alejarnos de aquellas que nos generan malestar. Para Collins, aquellas interacciones que refuerzan el lazo social implican emociones nutritivas, convergencias emotivas que identifican a los individuos y a los grupos, mientras que las emociones negativas drenan la solidaridad y, por tanto, la energía emocional. A las emociones consideradas como primarias por Spinoza, Collins suma el enojo y el miedo, usando un criterio de universalidad más que de derivación; es decir, mientras que para el sociólogo éstas son primarias porque se les puede encontrar en todas las sociedades, Spinoza considera que de la alegría y la tristeza deviene el plural universo de las afecciones, incluido el odio que, como se verá, forma parte de una “sucesión de emociones”.

Spinoza reconoce que es posible que el alma y el cuerpo —a los que entiende como unidad— puedan ser afectados a la vez por pasiones contradictorias por una misma causa externa, es decir, que un solo objeto puede ser causa de afecciones contrarias y múltiples. Así, es posible sentir odio hacia una cosa amada. Este “estado del alma, que nace de dos afecciones contrarias” es llamada por el filósofo “fluctuación del alma” (Spinoza, 2015: 102). De hecho, Spinoza señala que cuando se comienza a sentir odio por una cosa amada es posible experimentar hacia ella “más odio que si no la hubiera amado nunca, y tanto más cuanto su amor haya sido anteriormente más grande” (2015: 116).

Para el filósofo, el odio conduce a la búsqueda del mal del sujeto odiado, a su alejamiento y, en el peor de los casos, a su destrucción. Este esfuerzo para hacer daño al que se odia es identificado por Spinoza como la *cólera*, que se transmuta en *crueldad* cuando el sujeto de odio lo es además de amor (Spinoza, 2015: 119).

Siguiendo con la “sucesión de emociones” en la que se ubica el odio, concretamente el sentido en una “fluctuación del alma” por un sujeto que también es amado, Spinoza señala en la Proposición xxxv de su *Ética*: “Si alguno imagina que otro se une a la cosa amada por medio del mismo lazo de amistad, o de uno más estrecho que el lazo por el cual la poseía él solo, será afectado de odio hacia la cosa amada y sentirá envidia del otro” (Spinoza, 2015: 114).

A ese odio de la “cosa amada” unido a la envidia se le llama “celos”, emoción paradigmática en la expresión del amor-odio, “acompañado de la idea de otro que nos inspira envidia [...] en tanto que no es otra cosa que el *odio mismo en tanto que se le considera como disponiendo a un hombre a alegrarse del mal de otro, y a contristarse con su bien*” (Spinoza, 2015: 107; cursivas mías). Además de los celos, hay otro afecto que se vincula al odio derivado en celos y a la tristeza, “en tanto que es relativa a la ausencia de lo que amamos”: la frustración. Así pues, en la lectura de Spinoza se encuentra una concatenación o “sucesión de emociones” que deriva de la tristeza como emoción primaria y del odio como una primera trasmutación de dicha tristeza: la envidia, los celos, la frustración y la cólera.

Algo fundamental en la comprensión de los procesos emotivos referidos al odio a partir de la *Ética* de Spinoza, específicamente aquellos que también involucran afecciones de amor, es lo que el filósofo señala respecto a la inconstancia de las pasiones, es decir, que “un mismo hombre puede ser afectado por un solo objeto de distintas maneras en diversos tiempos” (Spinoza, 2015, 124).

Finalmente, en la búsqueda por comprender cómo se configura el odio como un afecto que se expresa hacia un grupo social entero —en este caso las mujeres— y por lo que se considera uno de sus atributos más fundamentales —el género femenino—, se encuentra en la lectura de Spinoza el señalamiento de la existencia de un odio genérico. Así, en la Proposición XLVI de su *Ética*, el filósofo señala:

Si alguno ha sido afectado por otro, perteneciente a una clase o a una nación distinta, de gozo o de tristeza a que acompañe como causa la

idea de ese otro bajo el nombre genérico de la clase o de la nación, no solamente amará u odiará a ese otro, sino también a todos aquellos de la misma clase o de la misma nación (Spinoza, 2015: 121).

En esta dirección es importante acotar que, si bien el filósofo parte de la experimentación individual de la afección —en una lógica en la que la emoción es causada por un objeto externo, y se construye como una interioridad, como un estado del ser que en un lenguaje contemporáneo se llamaría estado psicológico—, el carácter del odio por razones de género sólo puede ser comprendido, como cualquier otro afecto, por su carácter vinculante con los otros, es decir, social, así como por su estructuración cultural, es decir, el reconocimiento de que su significado es común para todo un grupo de la sociedad.

En esta dirección, también resulta pertinente señalar que la propuesta hermenéutica de la “sucesión de emociones” no representa una visión mecanicista según la cual la configuración de dicha sucesión es aditiva y responde a un *continuum* unívoco de afecciones. Como se verá en el análisis de los casos, las posiciones y los grados cambiantes de poder y estatus son fundamentales para explicar, en la interacción, cómo los sujetos son mutuamente afectados en una dirección u otra hacia distintas configuraciones emotivas que derivan en el odio misógino, pero que están acompañadas de otros afectos como el miedo, los celos, el desprecio y la ira.

Ahora corresponde abordar de manera puntual ese odio denominado misoginia, para delinear sus características y expresiones y, de manera muy breve, dar cuenta de algunos de sus principios, para comprender cómo se ha instalado en las estructuras más duraderas de las creencias, la moral, la afectividad y el pensamiento occidental.

La misoginia: el odio y el desprecio por un género

El odio hacia las mujeres tiene como base la premisa de su inferioridad biológica, intelectual y moral. Dicha inferioridad ha sido derivada de una simple desemejanza con el género masculino, históricamente hegemónico cuando de poder y estatus se trata. Como en otras ideologías del aborrecimiento —por ejemplo, la racial y la xenofóbica—, en la misoginia se atribuye al género “otro” o “distinto” un significado negativo. Sara Ahmed (2015) describe como un proceso fundamental de los crímenes de odio —en su caso, por razones raciales— a “la creación de la desemejanza”, en la que “el odio es un vínculo negativo con otro que uno desea expulsar, un vínculo que se sostiene expulsando al otro de la cercanía corporal y social” (Ahmed, 2015: 95). Algunos principios patriarcales han convertido las diferencias de género en una “desemejanza”, en la que lo femenino ha significado históricamente un mal, una amenaza, algo que se debe despreciar y, al mismo tiempo, controlar. En *Una breve historia de la misoginia*, Jack Holland (2010) escribe:

Es difícil ser preciso acerca de los orígenes de un prejuicio. Pero si la misoginia tiene fecha de nacimiento, debe corresponder a algún momento del siglo VIII A.C., y si tiene una cuna, ésta se encuentra en alguna parte del Mediterráneo oriental. Más o menos en esa época tanto en Grecia como en Judea surgieron historias de la creación que habrían de adquirir el poder del mito, que describían la caída del hombre y cómo la debilidad de la mujer es responsable de todo el sufrimiento humano, de la infelicidad y la muerte posteriores. Desde entonces ambos mitos se introdujeron en la corriente central de la civilización occidental [...]: en la tradición judaica, tal como lo relata el Génesis [...] la culpable es Eva, y en la tradición griega es Pandora (Holland, 2010: 27).

Justamente los arquetipos de estas dos mujeres míticas, encarnaciones de la naturaleza incontrolable a la que es necesario mantener sujeta, sentaron las bases filosóficas-científicas de una cosmovisión

dualista de la realidad, “en la cual las mujeres estaban condenadas por siempre a personificar este mundo mutable y esencialmente despreciable” (Holland, 2010:29).

Pierre Bourdieu da cuenta, en *La dominación masculina* (2015), de cómo esta teodicea de la división de los sexos ha sido incorporada “en el orden de las cosas”, de modo que a partir de las diferencias anatómicas entre los órganos sexuales masculino y femenino se establece una construcción de los géneros como dos esencias sociales jerarquizadas en las que prevalece la razón androcéntrica, fundada al mismo tiempo en la división de los estatutos sociales atribuidos al hombre y a la mujer. Así, escribe Bourdieu, “se proporciona un fundamento aparentemente natural a la visión androcéntrica de la división de la actividad sexual y de la división sexual del trabajo” (2015: 37).

A partir del trabajo etnográfico realizado en la sociedad cabileña del Mediterráneo, Bourdieu encuentra elementos que señala son comunes a las sociedades occidentales, que identifican a la mujer con la naturaleza y al hombre con la cultura, un orden social y moral dominado por el principio masculino:

A través de la división sexual de las legítimas utilidades del cuerpo se establece el vínculo (señalado por el psicoanálisis) entre el falo y el logos: los usos públicos y activos de la parte superior, masculina, del cuerpo —enfrentarse, afrontar, dar la cara (*qabel*), mirar a la cara, a los ojos, tomar la palabra *públicamente*— son monopolio de los hombres; la mujer, que en la Cabilia se mantiene alejada de los lugares públicos, debe renunciar a la utilización pública de su mirada (en público camina con la mirada puesta en sus pies) y de su voz (la única frase apropiada en ella es “no sé”, antítesis de la palabra viril que es afirmación decisiva, franca, al mismo tiempo que reflexiva y mesurada) (Bourdieu, 2015: 31).

Para Bourdieu, los atributos femeninos y masculinos se conforman no sólo como los ordenadores del mundo natural y social, sino que operan a través de una “somatización de las relaciones sociales de dominación”, de modo que el orden masculino se inscribe en los cuerpos

mismos, no sólo excluyendo a los cuerpos femeninos de espacios o rituales y prácticas considerados superiores o propios de los hombres, sino incluso en la adopción de lo que el sociólogo francés llama “emociones corporales”¹⁴ como la vergüenza, la humillación o la timidez adoptadas por las mujeres, mientras que esa “ley social convertida en ley corporal” por los hombres se manifiesta en la construcción de un cuerpo y una masculinidad caracterizada como una capacidad reproductora, sexual y social, así como para el combate y el ejercicio de la violencia. Mientras que el honor femenino radica en la virginidad y la fidelidad, el masculino se incrementa en la búsqueda de “la gloria y la distinción en la esfera pública”. Al respecto, Bourdieu anota: “La exaltación de los valores masculinos tiene su contrapartida en los miedos y las angustias que suscita la femineidad [...] en cuanto que encarnaciones de la *vulnerabilidad* del honor [...] las mujeres también están provistas de todas las armas de la debilidad, como la astucia diabólica, *thar´raymith*, y la magia” (Bourdieu, 2015: 69).

En este sentido, especialmente desde la psicología, como lo señalan Esperanza Bosch, Victoria A. Ferrer y Margarita Gili (1999), se ha vinculado al odio de género con el miedo a las mujeres en su concepción dualista, que une opuestos en su figura de la “Gran Madre” pero también una potencial “ramera”, de naturaleza angelical pero que en su parte corrompida representa el extremo de lo diabólico (la imagen de la bruja representaría esta concepción), capaz de brindar consuelo pero también de traicionar. La imagen de la mujer rebelde y desobediente por antonomasia es la de Lilith, la primera mujer de Adán antes que Eva, y cuya historia se encuentra en el *Talmud*. Se narra que ella se negó a sostener relaciones con Adán, colocándose debajo de él, por considerarlo humillante, por lo que huyó del Paraíso a tierras lejanas para practicar su sexualidad en libertad con toda

¹⁴ Si bien todas las emociones se expresan corporalmente —es decir, hay marcadores corporales de cada emoción—, Bourdieu emplea este concepto para enfatizar cómo la ley social puede ser integrada a la corporalidad de una manera contundente, afectando la construcción de los cuerpos en su expresión, sus movimientos, sus prácticas y sus limitaciones.

clase de demonios. Así, “su historia parece encarnar los más profundos temores masculinos sobre la impotencia, la debilidad y muy especialmente sobre la ‘desenfrenada’ sexualidad femenina, su afirmación y su independencia” (Bosch, Ferrer y Gili, 1999: 14).

Lo anterior daría cuenta de lo que en términos spinozianos se denomina la “fluctuación del alma”, que implica estar afectado por dos pasiones contrarias, como el amor y el odio, aunque aquí el miedo sería más una motivación, algo que alimenta al odio —detrás del cual se oculta—, que un sentimiento contrario al mismo. El temor frente a lo femenino de los hombres se vincula con la defensa de su virilidad y de su honor pues, justo como explica Bourdieu, en la construcción de la dominación masculina las relaciones sexuales aparecen como una relación de dominación, ya que “se constituye a través del principio de división fundamental entre lo masculino, activo, y lo femenino, pasivo, y ese principio crea, organiza, expresa y dirige el deseo, el deseo masculino como deseo de posesión, como dominación erótica, y el deseo femenino como deseo de la dominación masculina” (Bourdieu, 2015: 35).

El miedo se constituiría así como un afecto subyacente al odio misógino que, se deduce entonces, representaría la existencia de una tensión entre el deseo viril de dominio, que debe reafirmarse y ser validado por los otros hombres, y el temor de la posible pérdida de ese control, que significaría deshonor. Al respecto, Holland abunda:

En la raíz de una forma específica de odio, ya sea de clase o racial, religioso o étnico, suele encontrarse un conflicto [pero en el caso particular de la misoginia...] el odio coexiste con el deseo de manera peculiar. Esto es lo que vuelve tan compleja la misoginia: entraña el conflicto de un hombre consigo mismo (2010: 21-22).

Dicho conflicto se resuelve, como señala Ahmed (2015), en la expresión violenta del odio de género contra cuerpos concretos. La manifestación de ese odio varía en grados y puede derivar en el extremo de una práctica de odio: el exterminio del otro. La puesta en acto

del odio de género a través de la violencia no es una práctica común a todos los hombres que comparten, en mayor o menor medida, la cultura misógina, los estereotipos de género y los códigos morales implícitos en ésta.

Este “sentimiento negro”, como lo denomina Jean-Paul Sartre, opera de maneras diferenciadas en los hombres concretos. En este sentido, resulta importante recuperar la propuesta de Kemper sobre las emociones como resultado de interacciones sociales específicas, en las que posiciones de poder y estatus disímiles generan sucesiones de emociones de distinto tipo e intensidad.

A continuación se presenta el análisis de los tres casos de feminicidios íntimos, que recupera las propuestas hasta ahora revisadas.

LOS FEMINICIDIOS

Los casos de feminicidio íntimo que aquí presento ocurrieron en distintos contextos del estado de Chiapas.¹⁵ Los conocí en el marco de una investigación que desarrollé sobre esta problemática en la entidad, entre 2014 y 2018. En los tres pude revisar los expedientes judiciales que desembocaron en sentencias condenatorias por el delito de feminicidio,¹⁶ y en dos de ellos, entrevistar a familiares de las mujeres asesinadas en sus localidades de origen. Lo anterior me permitió tener detalles del contexto en el que vivieron y murieron estas mujeres, una de ellas indígena tsotsil. Sin embargo, en el presente análisis —que busca comprender de forma general cómo el odio misógino desemboca en el exterminio de la otra—, esta riqueza contextual de

¹⁵ En todos los casos se emplean nombres falsos para hacer referencia a las personas involucradas, tanto las víctimas como los victimarios.

¹⁶ Esto fue posible gracias a un convenio firmado entre el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y la Fiscalía General del Estado de Chiapas, en el marco del proyecto “Estudio exploratorio sobre la violencia de género, la violencia feminicida y el feminicidio en tres regiones del estado de Chiapas y su impacto en la seguridad ciudadana”, financiado por el Programa de Proyectos de Desarrollo Científico para Atender Problemas Nacionales 2014 de Conacyt.

enorme relevancia para un estudio de corte más antropológico será dejada entre paréntesis para privilegiar las interacciones entre los protagonistas, recuperando la propuesta de Kemper, y las sucesiones de afectos que suscitan dichas relaciones, especialmente aquellas emociones morales de condena, como el odio y el desprecio.

Los relatos, cruentos pero necesarios de narrar, sintetizan la información de los casos, pero a lo largo del análisis se hará referencia a datos de los que se tiene conocimiento por la revisión de los expedientes y las entrevistas con los familiares.

Caso 1. Ocurrido en un ejido del municipio de Cacahoatán, cercano a la frontera con Guatemala (2012). Mariana, ama de casa de 31 años de edad, era madre soltera de tres niños y una adolescente. Fue asesinada por su tío político, Avelino, un albañil y velador de 51 años, quien en su declaración dijo que era su amante, aunque las hermanas de Mariana afirman que él la pretendía, pero ella no le correspondía. En el expediente judicial se registra la participación de un hombre más en el feminicidio, pero éste salió absuelto. Según la declaración del feminicida sentenciado, asesinó a Mariana porque descubrió que también era amante de otro hombre, a quien inculpó y dijo que fue coautor material del feminicidio (sin embargo, éste quedó absuelto al presentar pruebas de que el día del feminicidio estaba en una consulta médica). A Mariana la asesinaron, después de violarla vía vaginal y anal, golpeándola con un leño en la frente y lastimándole el cuerpo con un machete.

Caso 2. Aconteció en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, capital del estado, en una colonia de la periferia (2013). Melisa, de 26 años, fue asesinada por su ex concubino de 38 años, Esteban, en el cuarto que éste rentaba. Había denunciado antes la violencia verbal, física y sexual recibida por él. El día que fue asesinada, Melisa había ido a visitar a los hijos que concibió con su ex concubino al cuarto que rentaba. En esa visita le comentó que tenía una nueva relación y que no podía llevarse a sus hijos con ella porque su nueva pareja “la quería sin hijos”. Esteban declaró que entró en cólera y empezó a golpearla contra el piso y con sus puños hasta asesinarla. Luego, la enterró en el patio trasero

de su cuarto, en un hoyo que había excavado días antes para ocultar el cadáver, que al ser encontrado por la policía presentaba lesiones físicas visibles en las áreas vaginal y rectal, por lo que se presume que Melisa fue violada.

Caso 3. Sucedió en el municipio indígena de Pantelhó. Sus protagonistas fueron una joven pareja de tsotsiles, ella de 20 años, él de 22, quienes tenían una hija de apenas unos meses de edad. Miguel le quitó la vida a Agustina al golpearla fuertemente con un hacha en la cabeza, en la casa donde ambos vivían. Previamente estaban discutiendo y Miguel había impedido a Agustina irse a la casa de sus padres. Ella, según el testimonio de su madre, quería separarse de Miguel porque la maltrataba verbal y físicamente, además de ejercer un fuerte control sobre su persona y celarla continuamente.

Las emociones generadas en los tres casos pueden ser caracterizadas como estructurales, es decir, que al producirse en el marco de relaciones temporalmente perdurables, como las de pareja o las de familia, constituyen un conjunto de emociones estables que no emergen y desaparecen como producto de una situación coyuntural, sino de relaciones afianzadas en el tiempo y en posiciones de poder y estatus que a su vez son propias de instituciones sociales consolidadas (el parentesco y el matrimonio). En el primero de estos casos, dicha relación es familiar, pues el feminicida era tío político de Mariana, esposo de la hermana de su madre y vecino de la casa donde vivía. En los casos de Melisa y Agustina, la primera había sostenido una relación de concubinato con su asesino por casi 13 años, y Agustina era esposa de quien la asesinó. Las dos mujeres tenían hijos comunes con quienes les quitaron la vida: en el primer caso, dos, y en el segundo caso, una.

En este mismo sentido, todos los casos tienen como común denominador que las relaciones se hallaban desequilibradas en términos de poder, siguiendo la definición de corte weberiano de Kemper, ya que los propios feminicidios pueden leerse como un ejercicio de fuerza y coerción de los hombres para obligar a las mujeres a realizar su voluntad, aun en contra de su soberanía. O bien, como actos de condena

concretados en una brutal sanción. En los casos de Melisa y Agustina, esto es claro: el concubino de Melisa quería continuar una relación que hacía semanas ella había roto; en el expediente consta una carta en la que Esteban, seis días antes se asesinarla, le escribió pidiéndole que pensara bien si quería abandonarlo a él y a sus hijos, pues él le era incondicional y sus hijos sufrían por su ausencia. Respecto a Agustina, minutos antes de ser asesinada, la joven tsotsil intentó salir de la casa donde vivía con Miguel para regresar a vivir con su madre, pero él se lo impidió quitándole la vida.

En el caso de Mariana, considerando los testimonios de sus hermanas, su tío quería sostener un romance al que ella se negó. Si se toma en cuenta la declaración del feminicida, en la que acusa a Mariana de ser su amante y a la vez la de otro hombre, también opera la cuestión del poder, pues Avelino estaba casado con la tía consanguínea de Mariana, pese a lo cual se consideró con la legitimidad moral para juzgar y castigar que ella se involucrara con otro hombre. En los tres sucesos, como puede verse, también existe una pérdida de estatus, es decir, una percepción de insuficiencia del mismo, por parte de los hombres, cuando las mujeres deciden no continuar con la relación o bien, como en el caso de Mariana, no establecerla. Esto es importante señalarlo porque, según Kemper, las emociones generadas son distintas cuando en una relación una de las partes tiene exceso de poder y también de estatus, a cuando esta misma conserva el poder pero pierde el estatus. Al respecto, Kemper apunta que la percepción de insuficiencia de estatus produce una amalgama compleja de tristeza-depresión y enojo. En cambio, la sensación de exceso de poder genera culpa, aunque también puede suscitar ira y hostilidad.

Así, para examinar estas dinámicas interaccionales en cada caso, es importante tener en cuenta el concepto de “agencia” en la propuesta de Kemper (2006: 98), pues integra un matiz importante en la misma: que las emociones suscitadas en el sujeto dependen de la percepción que éste tenga respecto a quién es la persona responsable de su exceso o insuficiencia de poder y/o estatus, si él mismo u otra. En el primer caso, en el que la emoción emerge de una introyección de

la responsabilidad, el sentimiento que se genera frente al exceso de poder es la culpa. Por ejemplo, una madre que golpea a su hijo en represalia a una acción que valora como negativa por parte del niño —ensuciar su ropa o mojar el colchón en la noche— puede luego sentirse culpable por los porrazos propinados. En el segundo caso, los sentimientos que se generan son la ira y la hostilidad, en lugar de la culpa, ya que colocan la responsabilidad de tal exceso de poder en una suerte de debilidad o incapacidad innata en el otro, es decir, existe un sentimiento de desprecio dirigido a la persona a quien se domina, a quien se le considera inferior y a quien se menosprecia moralmente.

En los tres casos que aquí se revisan, impera la extroyección de la culpa, de modo que son la hostilidad y la ira las que se manifiestan por parte de los hombres, quienes sustentan esas emociones en evaluaciones y juicios propios de un orden moral misógino. En la carta que Esteban dirige a Melisa días antes de matarla, aparece de manera constante el recordatorio de que sus hijos la extrañan y sufren por su ausencia, de modo que, para ejercer su rol de madre responsable, debería ir a dormir con ellos, aunque se haya roto el vínculo de pareja. En la misiva, Esteban apunta que él será el mejor padre para sus hijos, pero ellos necesitan de Melisa; si no, la juzgarán con rencor cuando sean adultos. Incluso apunta que si ella continúa alejada de él y sus hijos “llorará lágrimas de sangre, como dicen las Sagradas Escrituras”. La carta termina con una declaración de amor y deseo sexual de Esteban hacia Melisa. En el texto redactado por Esteban se aprecian con claridad las “fluctuaciones del alma” a las que se refiere Spinoza, es decir, aquellas afecciones múltiples e incluso contrarias —como el amor y el odio— hacia la misma persona. Con una precaria redacción, Esteban escribe:

Y apezar que Tu tevas Yo No Menojo SiNo Ago Mis oraciones para que
ToDo caMine bien lo único que NoMegusta es que No vengas AdorMir
con Tus yjos... Mira llo se que Tu MesTas MinTienDo en Muchas cosas...
No penzaste a Quienes yvas a Lastimar o tu crees que vale la Pena aserlo
sufrir a Nuestro yjos... Tu saves que te lloro Mas que un pero con ravia...

Pero sinceramente eres cruel... Mucho Mas que tu TenTregaste y ProMe-
tiste Muchas cosas... [sic]¹⁷

En este mismo sentido, frente a la pérdida de estatus en la relación, Esteban manifiesta sentirse triste. A lo largo de la carta que dirige a Melisa, es posible observar la sucesión de emociones que deriva de la tristeza como emoción primaria al enojo, la frustración y la cólera. Este *continuum* emotivo está atravesado por el odio y el desprecio hacia Melisa por quebrantar el orden moral de la maternidad responsable y la esposa fiel. El odio en este caso se configura claramente como una emoción de condena que se materializa en la violación sexual de Melisa. Aunque en su declaración judicial Esteban afirma que asesinó a su ex concubina preso de la cólera, también señala que días antes había cavado un hoyo para ocultar el cadáver, de modo que la configuración emotiva del feminicidio estuvo igualmente vinculada con la conciencia y a la capacidad de discernir de Esteban y optar por el ejercicio de una violencia misógina socialmente afirmada. Esta combinación de aversión y miedo, mezclada con la afirmación social y el enojo, deriva, según Turner y Stets (2006: 554), justamente en el desprecio.

De igual modo, en la declaración judicial de Avelino, el feminicida de Mariana, la presencia de las emociones de condena —enojo, desprecio y disgusto— es contundente. Él manifiesta que al percatarse de que su sobrina tenía otro amante: “Me molesté mucho, por lo que ambos le dijimos a Mariana que le íbamos a quebrar la madre”; la narración del feminicidio resulta muy cruda en este caso, pues la voz de Avelino al contar cómo violaron y golpearon a Mariana hasta causarle la muerte está investida de una autoridad que parece legiti-

¹⁷ Transcripción literal de fragmentos de la carta de Esteban que aparece en el expediente judicial. “Y a pesar que tú te vas, yo no me enojo, sino hago mis oraciones para que todo camine bien. Lo único que no me gusta es que no vengas a dormir con tus hijos... Mira, yo sé que tú me estás mintiendo en muchas cosas... No pensaste a quiénes ibas a lastimar, ¿o tú crees que vale la pena hacer sufrir a nuestros hijos?... Tú sabes que te lloro más que a un perro con rabia... Pero sinceramente eres cruel... Mucho más que te entregaste y prometiste muchas cosas”.

marla desde un orden moral que censura y castiga el libre ejercicio de la sexualidad de las mujeres. Lejos de mostrar culpa, Avelino señala que mientras agredían a Mariana, ella “por miedo no decía nada ni se resistió”. El miedo que Avelino observó en Mariana evidentemente se generó, en un marco de total ausencia de poder y estatus de su parte, no sólo como una emoción estructural propia de una interacción totalmente desequilibrada, sino también como una emoción consecuente¹⁸ (Kemper, 2006: 102), resultado de una interacción inmediata cuyo propósito era condenar a Mariana por haber trasgredido el orden moral de la sexualidad en el que, como señala Bourdieu, el honor femenino radica en la fidelidad y el masculino en la virilidad.

Al mismo tiempo, en su declaración Avelino insistió en que Mariana no se defendió porque sabía que “había obrado mal”, atribuyéndole sentimientos como la vergüenza que, según Bourdieu, representa una emoción adoptada por las mujeres al incorporar la ley social que exalta los valores masculinos y deprecia aquellos vinculados con lo femenino. Este tipo de emociones reforzaría la legitimidad de un orden moral en el que el honor masculino se ve fortalecido o amenazado a la vez, por lo que se caracteriza como la naturaleza ambigua de la mujer, especialmente en el plano de la sexualidad.

En el caso del feminicidio de Agustina, el miedo y la amenaza del deshonor masculino por el abandono femenino también aparecen como emociones consecuentes, que transforman el desprecio y el enojo estructurales en una sucesión de emociones que concluye en la materialización del odio feminicida. Miguel hizo efectivo su derecho a no rendir declaración alguna a lo largo de su juicio. Sin embargo, dado que es hablante de lengua tsotsil, durante su proceso judicial estuvo acompañado por un traductor intérprete, quien me comentó que al llegar al juzgado para iniciar el proceso, Miguel le contó que

¹⁸ Kemper define a las emociones consecuentes como el resultado inmediato de un episodio de interacción dado. Constituyen la “superficie del flujo de la vida emocional”, pues su duración es corta, a diferencia de las emociones estructurales, y se transforman según el desarrollo de la interacción concreta.

había asesinado a su esposa, Agustina, porque en la discusión ella le gritó que “era poco hombre” y se había molestado porque eso iba en contra de su honor. Esto, junto con la posibilidad de ser abandonado, condujo a Miguel a golpear a su esposa con el hacha para terminar con su vida. El miedo frente a la amenaza de la deshonra aparece como una afeción que acompaña al odio y al desprecio.

El miedo emerge, en los casos de Miguel y Esteban, cuando la posibilidad del abandono por su pareja y ex pareja, respectivamente, parece inevitable y definitiva. En ambos casos está presente la tensión entre el deseo —sexual y de dominio— y el miedo y la frustración de perder el estatus antes conferido por las mujeres, a quienes, en un ejercicio radical de poder, asesinan. En el caso de Avelino, la frustración estaría dada —siguiendo la versión de las hermanas de Mariana— por la imposibilidad de poseerla, o bien, acorde a la declaración del propio feminicida en el expediente, por la humillación que implicaba para él que ella tuviera otro amante. Así, esta pérdida de estatus también se vincula con los sentimientos de vergüenza, deshonra y humillación.

Al respecto, en los tres casos aparece un elemento más que resulta importante considerar y que se aborda brevemente por razones de espacio: la interpretación de los feminicidas respecto a que los actos de sus víctimas representaron el cuestionamiento a su valía como personas, específicamente en su rol masculino. Como señala George Simmel (2018), la vergüenza se genera cuando el yo se siente o experimenta disminuido en su integralidad. Dicha percepción proviene, como escribe Thomas J. Scheff (1988), de una autoevaluación negativa que los sujetos realizan desde la perspectiva del otro, y que conduce a un sentimiento que es contrario al orgullo. Por ello es que, según este autor, la vergüenza y el orgullo son emociones sociales que señalan al individuo el estado de sus vínculos sociales. De ahí que sea sencillo transitar de la vergüenza a la ira, pues el dolor experimentado por el deterioro del vínculo social con el otro suele expresarse con enfados y agresiones que buscan ocultar el rechazo. Scheff indica que esta reacción que encadena a la vergüenza con la furia suele ser explosiva y breve (1988: 397).

En los tres casos de feminicidio revisados, la manifestación de dicha emoción de vergüenza —por el abandono, el rechazo y el engaño— transita a la expresión de una ira que se materializa en una violencia letal. En el marco de una cultura misógina, el empleo de la violencia física de los hombres hacia las mujeres se justifica con facilidad si ellas “generaron” su ira. Por ello es que Miguel le confía al traductor-intérprete del tsotsil, cuando es aprehendido, que asesine a Agustina porque al gritarle que era “poco hombre” estaba dañando su honor. La vergüenza, en estos casos, es una experiencia peculiar, en la medida en que quienes la padecen sienten cuestionado todo un sistema emocional de deferencia en la que lo femenino debe respeto y sumisión a lo masculino.

Así, en los tres casos, es posible observar cómo el enojo, la tristeza y el miedo, emociones conceptualizadas como primarias, se traspasan, en una sucesión de afectos, hacia las complejas emociones de condena, como el odio y el desprecio, o hacia otras emociones como la frustración, la vergüenza y la ira que, según se ha revisado, son más cercanas al orden de la estructura social y la cultura moral de los colectivos. Dicho orden afirma ciertas experiencias emocionales que, como en el caso del odio misógino, se orientan a acciones destructivas. De ahí la relevancia de continuar analizando, desde diversos enfoques, los sistemas emocionales de relaciones y configuraciones societales específicas que se producen.

CONCLUSIONES

Siguiendo a Judith Butler, Sara Ahmed señala que “los mundos se materializan a través de la repetición de normas” (2015: 37), y eso incluye a las culturas emotivas¹⁹ de las sociedades, de modo que las emociones

¹⁹ A partir de la propuesta de Arlie R. Hochschild (1990), una cultura emotiva puede ser entendida como una forma específica, común a un grupo, de regulación y delimitación de prácticas, significados y expresiones emotivas. Las “normas emocionales” —que definen lo que se debe sentir en una circunstancia determinadas, es decir, cuya función es el control y la gestión emocional— son fundamentales en las culturas emotivas.

tienen un carácter político en la medida en que “muestran cómo el poder moldea la superficie misma de los cuerpos y de los mundos” y del sentir; por tanto, pueden dar cuenta de cómo operan algunos mecanismos de subordinación, dominio y control (Ahmed, 2015: 37).

El análisis de la configuración del odio y el desprecio que son parte de la misoginia en los casos de feminicidio íntimo aquí incluidos da cuenta del carácter procesual de las experiencias emocionales y, por tanto, de su configuración como resultado de interacciones sociales en las que el poder y el estatus juegan un papel central. Resulta imposible agotar las vetas analíticas para comprender el papel de la dimensión emotiva —que a su vez tiene un carácter cognitivo, expresivo y práctico— en los actos feminicidas. Queda pendiente, por ejemplo, profundizar el papel de la vergüenza y la humillación experimentada por los victimarios al sentir amenazada su honra viril.

En este abordaje analítico se ha mostrado cómo el odio y el desprecio misóginos —y la sucesión de afectos en que se ubican— “sustentan las relaciones inequitativas de género, en la estructura de poder y control que tienen ciertos hombres sobre las niñas y mujeres para que ellos dispongan el momento de su muerte” (Monárrez: 2010, 368). El odio y el desprecio son emociones que expresan de manera contundente juicios morales sobre el valor y las acciones de las otras personas respecto del acatamiento o transgresión de un orden hegemónico; en el caso de los feminicidios, un orden patriarcal. En última instancia, cualquier estudio sobre el odio hacia lo femenino, desde mi perspectiva, debe responder a una agenda de investigación, pero también a una agenda política, para imaginar transformaciones en los órdenes de género y emotivos que favorecen las condiciones de posibilidad de los feminicidios, para buscar estrategias que los eviten, más allá de los mecanismos meramente punitivos del derecho penal.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Bericat, Eduardo (2000). “La sociología de la emoción y la emoción en la sociología”. *Papers. Revista de Sociología* 62: 145-176.
- Bericat, Eduardo (2012). “Emociones”. En *Sociopedia.isa*. Disponible en <<http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Emociones.pdf>>.
- Bosch, Esperanza, Victoria A. Ferrer y Margarita Gili (1999). *Historia de la misoginia*. España: Anthropos/Universitat de les Illes Balears.
- Bourdieu, Pierre (2015). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Carcedo, Ana, y Montserrat Sagot (2000). *Feminicidio en Costa Rica 1990-1999*. San José: Organización Panamericana de la Salud.
- Collins, Patricia Hill (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nueva York: Routledge.
- Collins, Randall (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- Crenshaw, Kimberle (1989). “Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics”. En *Feminist Legal Theory. Readings in Law and Gender*, editado por Katharine T. Bartlett y Rossane Kennedy, 57-80. Nueva York: Routledge.
- Das, Veena (2008a). “Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones”. En *Sujetos de dolor, agentes de dignidad*, editado por Francisco A. Ortega, 437-458. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas-Centro de Estudios Sociales.
- Das, Veena (2008b). “El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad”. En *Sujetos de dolor, agentes de dignidad*, editado por Francisco A. Ortega, 437-458. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas-Centro de Estudios Sociales.
- Elias, Norbert (1990). *La sociedad de los individuos. Ensayos*. Barcelona: Península.
- Elias, Norbert (2008). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Fragoso Lugo, Perla O. (2016). *A puro golpe. Violencias y malestares sociales en la juventud cancanense*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

- Hochschild, Arlie R. (1990). "Ideology and emotion management: A perspective and path for future research". En *Research Agenda in the Sociology of Emotions*, editado por Theodore H. Kemper, 117-142. Albany: State University of New York.
- Holland, Jack (2010). *Una breve historia de la misoginia. El prejuicio más anti-guero del mundo*. Barcelona: Océano.
- Jimeno, Myriam (2004). *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Kemper, Theodor D. (2006). "A social interactional theory of emotions". En *Handbook of Sociology of Emotions*, coordinado por Jan E. Stets y Jonathan H. Turner, 87-112. Madison: Springer.
- Mercadillo, Roberto E. (2007). "Neurobiología de las emociones morales". *Revista Salud Mental* 30 (3): 1-11.
- Monárrez, Julia E. (2009). *Trama de una injusticia. Femicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*. México: El Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa.
- Monárrez, Julia E. (2010). "Las diversas representaciones del femicidio y los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, 1993-2005". En *Violencia contra las mujeres e inseguridad ciudadana en Ciudad Juárez*, coordinado por Julia E. Monárrez, Luis E. Cervera, César M. Fuentes y Rodolfo Rubio, 361-394. México: El Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa.
- Rosaldo, Renato (2000). "Introducción. La aflicción y la ira de un cazador de cabezas". En *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, 23-44. Quito: Abya Yala.
- Rozin, Paul, Laura Lowery, Sumio Imada y Jonathan Haidt (1999). "The CAD triad hypothesis: A mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral codes (community, autonomy, divinity)". *Journal of Personality and Social Psychology* 76: 574-586.
- Rubin, Gayle (1975). "The traffic in women: Notes on the 'political economy' of sex". En *Toward an Anthropology of Women*, editado por Rayna Reiter, 157-210. Nueva York: Monthly Review Press.
- Russell, Diana E., y Jill Radford (coords.) (1992). *Femicide. The Politics of Woman Killing*. Nueva York: Twayne Publishers.
- Russell, Diana E., y Jill Radford (coords.) (2006). *Femicidio. La política del asesinato de las mujeres*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Russell, Diana E., y Roberta A. Harmes (coords.) (2006). *Femicidio: una perspectiva global*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

- Scheff, Thomas J. (1988). "Shame and conformity: The deference-emotion system". *American Sociological Review* 53: 395-406.
- Simmel, George (2018). "Sobre una psicología de la vergüenza" [en línea]. *Digithum. Una perspectiva relacional sobre la cultura y la sociedad* 21: 67-74. Disponible en <<http://digithum.uoc.edu>> [última consulta: 3 de octubre de 2018].
- Spinoza, Baruch (2015). *Ética*. México: Porrúa.
- Stern, Steve J. (1999). *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, Jonathan H., y Jan E. Stets (2006). "Moral emotions". En *Handbook of Sociology of Emotions*, editado por Jan E. Stets y Jonathan H. Turner, 544-566. Madison: Springer.

LEYES Y CÓDIGOS

- Código Penal Federal*. *Diario Oficial de la Federación*, 14 de agosto de 1931; última reforma publicada en DOF, 5 de noviembre de 2018.
- Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*. *Diario Oficial de la Federación*, 1º de febrero de 2007; última reforma publicada en DOF, 13 de abril de 2018.

Interacción ritual al calor de la rabia y la indignación. Experiencias de mujeres organizadas contra el feminicidio y por la legítima defensa

*Diana Alejandra Silva Londoño**

INTRODUCCIÓN

En diciembre de 2013 me enteré del brutal secuestro, violación e intento de feminicidio que sufrió Yakiri Rubio, una joven tepiteña de 20 años de edad, por parte de los hermanos Luis Omar y Miguel Ángel Ramírez Anaya, en la colonia Doctores. A diferencia de otros casos en los cuales las mujeres habían resultado asesinadas, Yakiri logró defender su vida; en el desenlace fatal murió uno de sus agresores. Lo más terrible del caso fue la respuesta por parte del Ministerio Público (MP) y la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal (PGJDF) —en ese entonces a cargo de Rodolfo Ríos Garza—, que dieron una serie de declaraciones en las que, sostenían con pruebas fabricadas, que se trataba de un crimen pasional, aduciendo una relación sentimental entre Yakiri y uno de sus agresores, pasando por alto que declaró ser lesbiana. Adicionalmente, la propia PGJDF filtró informaciones a la prensa para sostener dicha versión y lograr la legitimidad para juzgar a Yakiri de homicidio calificado, con una condena probable de 60 años, sin considerar que los hechos se configuraban como un caso de legítima defensa. Las secciones policiacas de la prensa local incluyeron titulares con los siguientes mensajes: “Mentirosa”; “Prostituta mata a su amante”; “Yakiri no asesinó en defensa propia: PGJDF”.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Por entonces, me encontraba realizando trabajo de campo en Ciudad Juárez, con colectivos juveniles de artistas urbanos y con activistas universitarios organizados para manifestarse en contra de la violencia extrema y la militarización de la ciudad en 2008. En el accionar de estos colectivos eran centrales la visibilización y el acompañamiento a las madres y padres de mujeres que habían sido desaparecidas y víctimas de feminicidio, empleando novedosos repertorios de acción en los que el arte y la movilización colectiva ocuparon un lugar preponderante (Silva, 2016, 2017, 2018). En dicha investigación me interesaba conocer los modos de respuesta que, desde los grupos de jóvenes organizados, estaban generándose en contra de la violencia en medio de un discurso que no reconocía la capacidad de agencia de los jóvenes y que terminaba encasillándolos como víctimas o victimarios.

Algunos de los jóvenes que había conocido en Ciudad Juárez, pertenecientes al colectivo Rezizte, participaron en el Foro Viral organizado en Tepito unas semanas antes de las agresiones que sufrió Yakiri, con el propósito de compartir experiencias de prevención de la violencia con más de 200 jóvenes de todo el país. En ese foro participaron Marina y José Luis, padres de Yakiri, quienes desde hace años se encuentran relacionados con la vida cultural de Tepito. A través de los vínculos con estos jóvenes conocí parte del caso, pues sus padres aprovecharon la plataforma que ofrecía el evento para difundir la situación de Yakiri.

Además de esto, me encontraba ligada por lazos de afinidad y afecto con un grupo de mujeres lesbianas feministas, con quienes, además de construir una familia elegida, compartía mi condición de extranjera y una participación intermitente en diversas actividades. Entre éstas, las organizadas por la colectiva Alí Somos Todas, desde la cual se acompañó y visibilizó el caso de Alí Cuevas, feminista, poeta y estudiante de la Facultad de Filosofía y Letras, quien había sido víctima de feminicidio por su ex pareja en 2009. Como derivado de las acciones alrededor del caso de Alí, a través del cual se logró, entre otras cosas, que fuera juzgado como feminicidio, algunas compañeras han continuado compartiendo su experiencia con otros casos, entre ellos el de Cécile Acosta, amiga cercana de una de nuestras compañeras y

asesinada por su ex pareja en 2012. Si bien no conocí a Alí ni a Cécile de manera directa, el impacto de sus muertes estuvo muy cerca de las personas con las que compartía mi vida cotidiana, con lo cual pude reconocer que dichas muertes se constituyen en una manera de castigo con un fuerte componente expresivo que se establece como una pedagogía de la crueldad (Segato, 2016).

De este modo, mis primeros acercamientos a este tema se produjeron desde la rabia, que se transformó en una necesidad por participar en las acciones que pudieran contribuir a la visibilización de estos casos, en el nombramiento de los mismos como feminicidios y no crímenes pasionales, y también en la exigencia de justicia, verdad y memoria. Esta circunstancia hacía que el caso de Yakiri fuera único, pues no conocíamos otros casos en los que una mujer lograra sobrevivir tras defenderse; sin embargo, en esta situación lo preocupante era el linchamiento mediático y la criminalización de la que era objeto Yakiri por parte de los medios de comunicación y las instituciones garantes de la justicia.

Aunque no consideré documentar este caso en términos académicos, fui observando cómo se vinculaba en diversos aspectos con mis preocupaciones intelectuales. A lo largo de mi trabajo de investigación y de la experiencia de participación en las acciones directas para lograr la liberación y absolución de Yakiri, fui observando que la dimensión emocional se constituía en un importante motor para dar cuenta de los procesos de acción colectiva en contextos de violencia.

A partir de esta experiencia personal y política, en este capítulo analizo cómo la dimensión emocional jugó un papel central en el proceso de movilizaciones y acciones colectivas por la liberación de Yakiri Rubio. Para ello, analizo la secuencia de acontecimientos a la luz de la propuesta situada en el campo de la sociología de las emociones de Randall Collins (2001, 2009), para mostrar cómo las movilizaciones y las acciones colectivas pueden ser pensadas como rituales de interacción, los cuales se encadenaron a través del tiempo, acumulando la energía emocional necesaria para sostener el comportamiento colectivo. Para ello, identifiqué los ingredientes, los procesos y los efectos de

la cadena de interacción ritual, mostrando cómo la energía emocional se acumula a lo largo del proceso hasta alcanzar un clímax emocional, tras lo cual se diluyen tanto la interacción ritual como la acción colectiva. En este proceso es posible dilucidar cómo surge la rabia entendida como una emoción primaria, la cual fue transformada en indignación, definida como una emoción moral, mostrando que un ritual de interacción es un transformador emocional que muta el carácter y la intensidad de las emociones.

La relevancia de este caso radica en su pertinencia en los amplios debates teóricos y políticos feministas en torno a los límites de la justicia para incorporar la diferencia sexual y el género, en tanto que sus instituciones y operadores (policías, fiscales, jueces y abogados) suelen estar permeados por juicios morales discriminatorios que revictimizan y estigmatizan a quienes han padecido la violencia sexual y también condenan con mayor dureza a las mujeres que cometen delitos, no sólo por el delito que cometieron, sino por desviarse del ideal de ser mujer asociado con el cuidado, la sumisión y la obediencia (Azaola, 1999). Asimismo, se trata de un trabajo que se inscribe en un esfuerzo por documentar las acciones y estrategias feministas vinculadas con la tradición de la autonomía en América Latina y que realizan su accionar al margen de la institucionalidad (Faulquet, 2014).

Teniendo en cuenta lo anterior, este capítulo se organiza en cinco apartados. En el primero reviso las aportaciones teórico-metodológicas para el estudio de la acción colectiva y los movimientos sociales a partir de la teoría de las cadenas de interacción ritual de Collins (2009, 2001), identificando los distintos elementos que componen los rituales de interacción y sus efectos. El segundo apartado está dedicado a la metodología; presento cómo se realizó el trabajo de campo, las fuentes empleadas y algunas reflexiones sobre mi participación como activista. En el tercer apartado identifiqué los elementos organizativos y las relaciones previas que hicieron posible que la rabia se convirtiera en indignación. Asimismo, doy cuenta de los elementos que permitieron que las emociones vividas individualmente se transformaran en emociones colectivas, como ingrediente necesario

para que pudiera generarse la interacción ritual. En la cuarta parte presento algunos de los ingredientes de las acciones directas, los cuales incluían ocupar el espacio público a partir de *poner el cuerpo* y *hacer ruido* a través del uso de tambores y consignas. En la quinta parte se presenta el *escrache*¹ de clausura al Hotel Alcázar como una de las últimas acciones directas que se realizaron para visibilizar el caso, mediante las cuales se buscó generar condena social empleando la energía emocional acumulada en las anteriores acciones. Finalizo el texto con unas breves conclusiones.

LAS CADENAS DE INTERACCIÓN RITUAL: APORTACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA EL ESTUDIO DE LA ACCIÓN COLECTIVA Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

La sociología de las emociones ha ofrecido una serie de recursos teórico-metodológicos para pensar en la relación entre las emociones y la acción política, dando cuenta de la dinámica emocional subyacente a los procesos políticos, que han sido caracterizados tradicionalmente como exclusivamente cognitivos. Una de las aportaciones en este campo es la teoría de las cadenas de interacción ritual de Collins, la cual se constituye como una teoría “de las situaciones, de los encuentros temporales entre cuerpos humanos cargados de emociones y conciencia por efecto de las cadenas de encuentros vividos anteriormente” (Collins, 2009: 18).

Al centrarse en las situaciones interaccionales, se distancia de la microsociología, que se fundamenta en la acción individual para dilucidar tanto las estructuras como las dinámicas sociales propias de dichos encuentros y cómo estos se encadenan a través del tiempo. En el centro de su teoría, introduce el mecanismo ritual que le permite conectar la sociología clásica de Émile Durkheim con la microso-

¹ Acción directa de denuncia empleada en la década de los años noventa en Argentina para denunciar, mediante una serie de rituales públicos, a los responsables de crímenes de Estado durante la dictadura militar, en medio del proceso de transición democrática en los que muchos de estos crímenes quedaron impunes. Es una forma de justicia popular que se ha extendido a una diversidad de movimientos sociales (incluido el feminista) en todo el continente.

ciología. El concepto de ritual, polisémico por su larga tradición en antropología y en sociología, es empleado críticamente por Collins. Toma distancia de aquellas concepciones que definen al ritual como un aparato formal que mantiene el orden y reproduce las estructuras sociales, para definirlo como un mecanismo que se halla inserto en el flujo de interacciones sociales que se producen en la vida cotidiana y que mantienen la solidaridad social, dando cuenta también del modo en que la sociedad se produce y se transforma. En este sentido, los rituales de interacción pueden basarse en símbolos existentes previamente, pero también producen nuevos símbolos y energías que posibilitan la transformación individual y colectiva.

Teniendo en cuenta lo anterior, Collins (2009: 72) propone cuatro ingredientes o condiciones iniciales para que pueda producirse un ritual de interacción (figura 1). El primer ingrediente es la co-presencia corporal, en la cual se produce la congregación de cuerpos que se afectan mutuamente. El segundo corresponde a la separación entre quienes participan de dicho ritual y quienes no lo hacen, es decir, una construcción de un “nosotros” y, por lo tanto, un sentido de pertenencia que posibilita la identificación y la diferenciación en relación con los otros. Como tercer ingrediente, los/las participantes deben enfocar su atención sobre una misma acción o suceso. En el proceso de comunicarlo a los demás y darse cuenta de que su foco es común, se refuerza el sentido de pertenencia a dicha colectividad y la co-presencia corporal se transforma en encuentro. El cuarto ingrediente es el estado emocional compartido, el cual se refuerza mutuamente con el foco común a través de la consonancia rítmica que produce “una experiencia emocional/cognitiva compartida” (Collins, 2009: 73). En conjunto, los cuatro ingredientes interactuando entre sí producen efervescencia colectiva, que se constituye en aquello que permite la expresión de solidaridad, entendida como lo que mantiene a una colectividad unida. Como resultado de estas cuatro condiciones iniciales se produce: solidaridad grupal, que se expresa en el sentimiento de membresía; energía emocional individual, que repercute en las emociones de fuerza y entusiasmo que detonan la acción; símbolos

que identifican al grupo, y sentimientos de moralidad, a través de lo cual se construye lo común y se establecen pautas sobre lo que se considera correcto para el grupo.

Figura 1
Ritual de interacción



Fuente: Collins, 2009: 72.

La energía emocional puede acumularse o diluirse a través del tiempo, explicando el sostenimiento del comportamiento colectivo y potenciando futuras interacciones rituales y la activación de los símbolos. El enfoque en la intensidad del ritual permite al analista observar las variaciones en los patrones de membresía y en las ideas que acompañan a un colectivo (véase el texto de Angélica Ospina-Escobar en este volumen).

Al reflexionar sobre este modelo aplicado a los movimientos sociales, Collins (2001) señala que los rituales de interacción actúan como transformadores emocionales en dos dimensiones. Por un lado, contribuyen a amplificar una emoción iniciadora que puede ser individual, y que al compartirse en un espacio colectivo puede acrecentarse en magnitud y escala, y transformarse en una emoción colectiva. Por otro lado, los rituales de interacción contribuyen a transformar esa emoción iniciadora en algo más, como sucede con la solidaridad social, la confianza, el entusiasmo colectivo y el sentido de moralidad que

surge del reconocimiento mutuo entre los/las participantes de que se comparte el mismo foco de atención y un mismo estado emocional. Incluso cuando las emociones iniciadoras son desagradables o dolorosas, la experiencia grupal puede transformarlas, haciendo que si bien cognitivamente siguen manteniendo su etiqueta original, se produzcan como un flujo positivo en el cual se tiene “la sensación de que lo que se está haciendo tiene mayor importancia, incluso una cualidad magnética” (Collins, 2001: 29). Por otro lado, la energía emocional acumulada a través del tiempo posibilita al interior del movimiento el sostenimiento del compromiso de los miembros con la colectividad y sus fines; al exterior, puede impulsar una mayor cantidad de apoyo por parte de la sociedad circundante, que puede verse interpelada por las causas que se persiguen por el movimiento social y/o la acción colectiva.

En el caso que aquí nos ocupa, mostraremos cómo, a través de los rituales de interacción, la rabia entendida como una emoción primaria se transformó en indignación, entendida como una emoción moral. Al respecto, si bien Collins plantea que los rituales de interacción actúan como transformadores emocionales, no explica el proceso mediante el cual esto sucede. Para explicar dicho proceso, incluimos otras miradas complementarias provenientes del campo de la sociología de las emociones. En la propuesta de Jonathan Turner y Jan Stets (2006) hay una clasificación de emociones, en la que se distingue entre emociones primarias y emociones secundarias. Las emociones primarias corresponden al miedo, la rabia, la tristeza y la felicidad. Estas emociones son consideradas como primarias porque tienen universalidad transcultural y son parte de la neuroanatomía humana; asimismo, a partir de ellas se deriva una amplia gama de emociones morales. Estas últimas pueden definirse como:

[...] emociones complejas que surgen por la percepción del quebrantamiento de normas morales o por un comportamiento moralmente motivado; y por lo tanto ocurren ante factores culturales y sociales que participan en su manifestación, como puede ser la aparición de un público o la referencia a un valor (Mercadillo, Díaz y Barrios, 2007).

Las emociones morales son aquellas que mantienen a los individuos dentro de los códigos culturales que involucran concepciones sobre lo que una persona es, cómo deben responder los demás a ésta y qué emociones son válidas en los roles que ocupa (Turner y Stets, 2006). Para los autores mencionados, las emociones morales incluyen las emociones autocríticas (vergüenza y culpa), las emociones críticas (desprecio, ira, disgusto e indignación), las emociones que nos conectan con el sufrimiento del otro (empatía y compasión) y las emociones de admiración (gratitud y elevación).

Aunque no existe un acuerdo sobre la definición de la rabia, esta puede definirse como una emoción primaria que está “típicamente marcada por cogniciones y afectos incómodos y por desencadenantes únicos, reacciones fisiológicas, expresiones y consecuencias sociales” (Schieman, 2006: 494). Siguiendo el modelo propuesto por Turner y Stets (2006), la rabia, combinada con las demás emociones primarias, particularmente las negativas, puede derivar en emociones morales críticas como la indignación. Esta última puede definirse como una emoción compleja resultante de la percepción de que otro ha cometido un acto intencional injustificado, frente a lo cual se busca satisfacer el deseo de restablecer la justicia (Turner y Stets, 2006). Esto explica por qué si bien la rabia puede ser personal y socialmente destructiva, al pasar por una evaluación moral puede constituirse en un importante motor para que las personas se organicen con el fin de alterar las circunstancias indeseables en sus vidas, como una emoción movilizadora asociada a la indignación y distinta del odio (sobre esta otra emoción, ver el capítulo de Perla O. Fragoso Lugo en este mismo volumen).

Si bien la indignación puede experimentarse individualmente, también interesa, para el caso que aquí nos ocupa, saber cómo dicha emoción pudo constituirse en una emoción colectiva. Si bien la comprensión de las emociones colectivas no ha avanzado tanto como el estudio de las emociones individuales, existen algunos trabajos orientados a dilucidarlas, al igual que algunas de sus manifestaciones, como sucede con los conceptos de atmósfera emocional, clima

emocional y emociones intergrupales (De Rivera, 1992, Von Scheve e Ismer, 2013). En principio, pueden definirse como “la convergencia sincrónica en la respuesta afectiva a través de individuos hacia un evento u objeto específico” (Von Scheve e Ismer, 2013: 406). Siguiendo a estos autores, las emociones colectivas pueden producirse a partir del contagio colectivo resultante de los encuentros cara a cara, por la identificación de los individuos con un grupo social determinado y por la pertenencia a una misma cultura (véase el trabajo de Marina Ariza y Silvia Gutiérrez en este volumen).

En la primera perspectiva, la emoción colectiva es el resultado del contagio y el comportamiento expresivo que producen la convergencia emocional entre individuos que no necesariamente se conocen entre sí pero que se agrupan en una interacción cara a cara. En las dos últimas intervienen otros elementos, como la existencia de estrategias interpretativas comunes, la identificación con una identidad colectiva, la memoria colectiva y las expectativas normativas. Son los distintos niveles de agregación, a escala grupal o a escala social más amplia, lo que explica el surgimiento de una atmósfera emocional, un clima emocional o una cultura emocional. La atmósfera emocional corresponde a aquellas emociones “que surgen cuando los miembros de un grupo enfocan su atención a un evento específico a corto plazo que los afecta como grupo” (Bar-Tal, Halperin y De Rivera, 2007: 443). Por su parte, el clima emocional da cuenta de aquellas emociones colectivas que se experimentan “como resultado de la respuesta de una sociedad a sus condiciones sociopolíticas” (*Ibid.*). Por último, la cultura emocional tiene que ver con “las relaciones emocionales que se socializan en cualquier cultura en particular” (*Ibid.*). En el caso que nos ocupa, el modelo de Collins permite comprender cómo emerge una atmósfera emocional de indignación en torno a un foco compartido centrado en la situación de sufrimiento y criminalización a la que estaba sometida Yakiri como el sostén de la interacción ritual.

TRABAJO DE CAMPO Y METODOLOGÍA

En este trabajo recupero mi experiencia en diálogo con las compañeras de la colectiva de lesbianas feministas Las Likuadoras,² la cual surgió como una iniciativa que buscaba la liberación de Yakiri Rubio a través de la acción directa y el acompañamiento a sus familiares. Más que una colectiva orgánica y establecida, éramos un grupo de personas que en cada una de las acciones buscábamos sumar a más activistas interesadas, razón por la cual no siempre participábamos las mismas personas, aunque con el tiempo se creó un grupo núcleo en el que participamos ocho. Las participantes estábamos unidas por relaciones de amistad y de afecto establecidas con antelación, por la participación conjunta en procesos organizativos anteriores, ligados con los grupos de autodefensa feminista, con el acompañamiento a casos de feminicidios y por compartir nuestra condición de extranjeras.

Esta colectiva no fue la única que realizó acciones por la liberación de Yakiri. El caso aglutinó a diversos grupos de feministas que, desde distintas formas de acción y tradiciones activistas, contribuyeron a visibilizar la situación de Yakiri a partir de varias estrategias que incluyeron el litigio estratégico, el uso y la difusión del caso por redes sociales y las acciones directas en calle.³ Además de feministas, participaron madres de mujeres que han sido desaparecidas y víctimas de feminicidio, como ocurrió con Norma Andrade, fundadora de la organización Nuestras Hijas de Regreso a Casa (Gándara, 2018). También se construyó un espacio de confluencia y articulación que se denominó Comité Ciudadano, desde el cual fue posible interactuar

² Ésta fue denominada inicialmente por sus participantes como Legítima Defensa. Justicia Feminista Planetaria; sin embargo, fue conocida en la práctica como Las Likuadoras, debido a que fue asociada con la consigna “Verga violadora, a la licuadora”.

³ Participaron activistas individuales y también colectividades como las agrupaciones Producciones y Milagros, Mujeres Grabando Resistencias, Rosas Rojas, Pan y Rosas, Cimac Noticias, sólo por nombrar algunas.

con las distintas participantes, comunicar iniciativas y convocar a las distintas acciones.

Para reconstruir este proceso, recurrí al enfoque cualitativo, desde el cual indagué sobre los sentidos, las interacciones y las emociones asociadas con las acciones realizadas para la liberación de Yakiri Rubio, analizando una multiplicidad de fuentes recabadas entre noviembre de 2017 y abril de 2018. Entre ellas, seis entrevistas en profundidad a las activistas de la colectiva Las Likuadoras; una entrevista con Edith López, abogada feminista que acompañó el caso desde el Comité Ciudadano, y otra con Marina Rubio, madre de Yakiri. También recuperé información de los archivos personales de las entrevistadas, y las notas de prensa me permitieron reconstruir una cronología de acontecimientos que inician con la detención de Yakiri y finaliza con su total absolución, como se ilustra en la figura 2. Con estos materiales fue posible reconstruir los distintos puntos de vista durante el proceso de movilizaciones y acciones, identificando las experiencias emocionales de sus participantes en diálogo con mi propia experiencia como activista.

En la cronología, identifiqué cuatro momentos diferenciados en los que se enmarcan las interacciones rituales, modulando el nivel de energía emocional acumulada con el propósito de dar cuenta del modo en que, a través de la interacción ritual, las emociones se transformaron en emociones colectivas, y de emociones primarias, a morales. El primer momento inicia con las agresiones que sufrió Yakiri y se caracteriza por una serie de acciones en las que participaron principalmente familiares, vecinos y algunos colectivos feministas que concentraron su accionar en redes sociales para visibilizar el caso, y finaliza con el traslado de Yakiri del penal de Santa Martha Acatitla a Tepepan, debido a las agresiones de las que fue objeto.

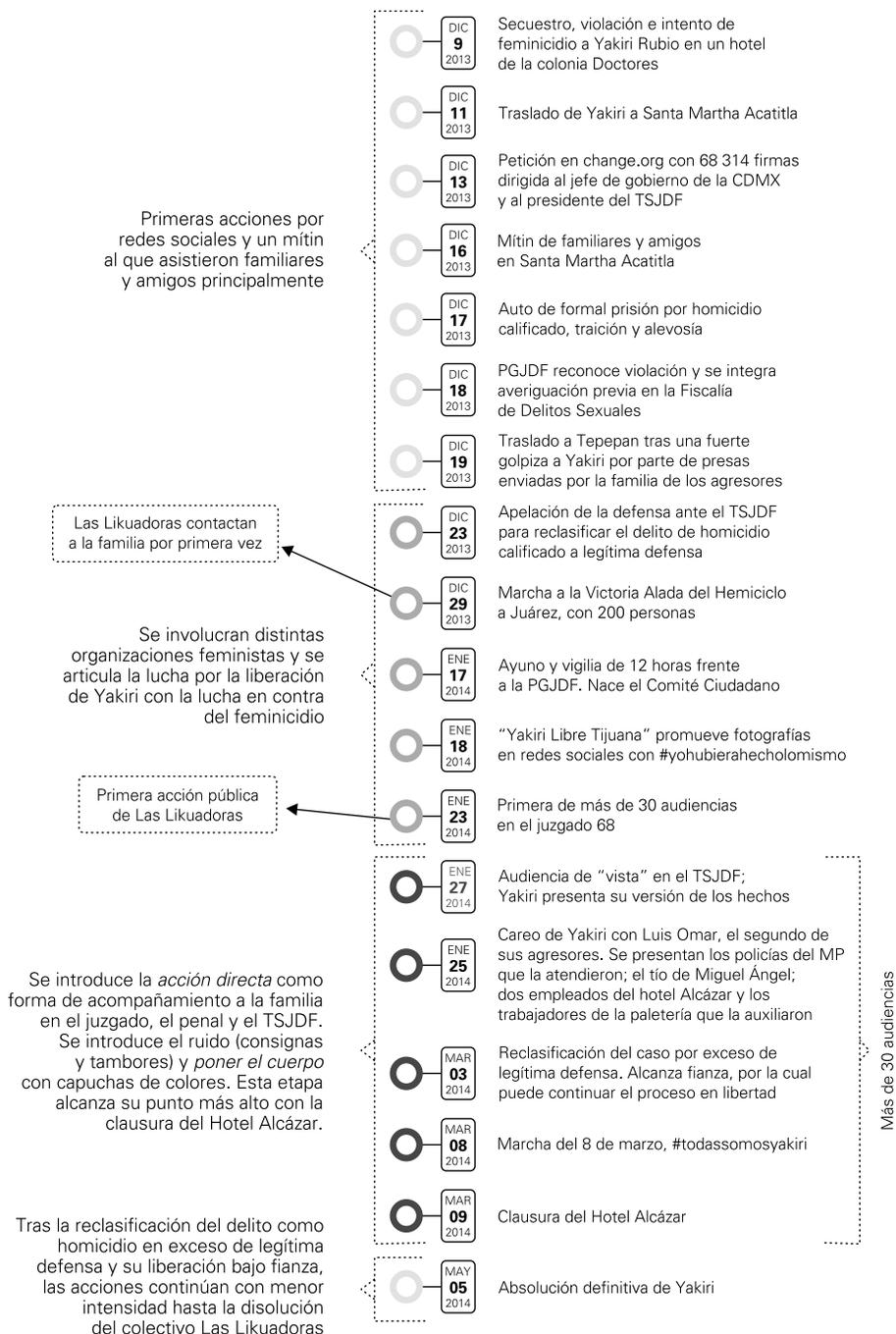
El segundo momento se caracteriza por la ampliación de la participación que excede el círculo más cercano, como sucedió con la marcha que se realizó el 29 de diciembre de 2013 y que aglutinó a más de 200 personas. Tanto en el primer momento como el segundo, se destacan los repertorios de acción tradicionales, en los que la marcha

y el plantón fueron las estrategias desplegadas con una intensidad de la interacción ritual moderada. En un tercer momento se introduce la acción directa, en la cual se buscó ocupar el espacio público en el juzgado, la cárcel y el Hotel Alcázar,⁴ donde generalmente no se convoca a marchas y mítines, desconcentrando el modo en que tradicionalmente se construye el hecho político vinculado con las grandes movilizaciones en lugares simbólicos como el Zócalo de la ciudad. Este momento es el de mayor intensidad de interacción ritual, el cual inicia con la primera audiencia de “vista” en el Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal (TSJDF), el 27 de enero de 2014, donde se realizó la primera acción de Las Likuadoras, y termina el 9 de marzo de ese mismo año, con la clausura del Hotel Alcázar mediante un *escrache*.

El *escrache* es un tipo de acción directa que busca producir “vergüenza pública”, a partir de una protesta carnavalesca en la que se señala a los responsables de injusticias, y mediante la cual se hace memoria, se narra lo sucedido y se exige justicia a los responsables (Taylor, 2002). La realización de este *escrache* coincide con la liberación mediante fianza de Yakiri y la reclasificación del caso de homicidio calificado a exceso de legítima defensa, lo cual da inicio a un cuarto momento dentro de la cronología. En este último momento, la intensidad de la interacción ritual de la acción colectiva decae, y aunque continúan algunas acciones, éstas se realizan de manera esporádica hasta que se logra la total absolución de Yakiri, que produce la disolución de las acciones en general y del colectivo Las Likuadoras, creado para dicho fin. Teniendo en cuenta lo anterior y los elementos que hemos identificado en el modelo analítico propuesto por Collins, el análisis que aquí se presenta se concentra principalmente en el tercer momento, considerado como el que concentró mayor intensidad en la interacción ritual.

⁴ Este hotel fue el lugar donde se cometieron las agresiones en contra de Yakiri Rubio. Los empleados de dicho hotel fueron cómplices de lo ocurrido y sin embargo se les dejó en total impunidad, así como a los dueños del mismo.

Figura 2
Acontecimientos y acciones por la liberación de Yakiri Rubio



○ Intensidad de interacción ritual baja

○ Intensidad de interacción ritual media

● Intensidad de interacción ritual alta

Debido a mi participación primero como activista en este proceso y ahora como investigadora en la reconstrucción del mismo, considero necesario hacer una reflexión metodológica al respecto. Lo primero es señalar que escribo sobre este proceso no sólo desde un interés académico, sino también político, desde el cual me posiciono en la búsqueda de justicia para las mujeres que han sufrido violencia sexual y de género y por la no repetición de los feminicidios. También me posiciono desde la necesidad de crear las condiciones necesarias para el ejercicio cotidiano de la libertad al que como mujeres tenemos derecho, que nos permita ejercer la autonomía y la capacidad de decisión sobre nuestros cuerpos. Escribo también desde una posición en la cual se entrecruza el privilegio por ocupar un lugar de enunciación legitimado por el ámbito académico, pero también escribo desde el cuerpo de una mujer extranjera. Desde este lugar, no tomo distancia emocional de las mujeres como Yakiri Rubio y aquellas que no sobrevivieron, así como tampoco de las madres de víctimas de feminicidio y desaparición forzada, que día con día exigen justicia y la dignificación de la memoria de sus hijas.

Tanto la crítica feminista como la sociología de las emociones proporcionan una serie de herramientas para rebasar la dicotomía entre emoción y cognición para comprender los fenómenos sociales y también considerar las emociones de los/las investigadores/as como una fuente de conocimiento. De este modo, aquí recupero la noción de reflexividad emocional, que puede entenderse como la “interpretación intersubjetiva de las emociones propias y ajenas y cómo se representan” (Holmes, 2015: 61), y que se constituye en una herramienta para conocer desde la emoción y pensar de manera apasionada, como una articulación que posibilita la comprensión de los complejos fenómenos sociales.

En este sentido, la separación entre investigadora e investigadas se difumina, lo cual se expresó en la realización de las entrevistas; en ellas, más que un encuentro directivo, se buscó el intercambio de historias en torno a una experiencia común, buscando explicaciones sobre el mismo y reflexionando sobre el papel de la dimensión emocio-

nal en todo el proceso de movilizaciones y acciones por la liberación de Yakiri. Teniendo en cuenta lo anterior, se trató de un proceso dialógico en el cual fue posible interpretar el sentido de la acción, facilitado por la experiencia de compartir motivaciones y emociones “desde dentro”. Explicitar el lugar que se ocupa implica un ejercicio de objetividad posicionada (Haraway, 1995), el cual parte de la ubicación de quien investiga en un contexto socio-histórico concreto y de hacer explícitos tanto los intereses de investigación como la posición política de quien investiga.

LA COMPLICIDAD Y LOS VÍNCULOS PREVIOS COMO ELEMENTOS PARA LA CONVERGENCIA EMOCIONAL EN TORNO A LA RABIA Y LA INDIGNACIÓN

Como veremos a lo largo de estas líneas, las acciones directas por la absolución de Yakiri estuvieron catalizadas por una diversidad de emociones, particularmente la rabia. Primero, rabia por quienes la amenazaron, secuestraron, violaron e intentaron asesinarla, y después, por el sistema de justicia, que en lugar de atenderla y aplicar los protocolos establecidos para juzgar con perspectiva de género, decide culparla de homicidio calificado por haber defendido su vida y su integridad. Lo anterior, reforzado por el accionar de los medios de comunicación que quisieron sostener la versión fabricada por el MP, fue produciendo sentimientos de rabia e indignación tanto individual como colectiva, lo cual es referido por una de las entrevistadas de la siguiente manera al preguntarle sobre sus motivaciones para participar en las acciones:

Pues sobre todo como indignación, yo creo que también rabia, pues en cómo pensar el nivel de lo absurdo, eso me generaba. Yo creo que esa otra sensación de rabia y porque pensaba, pues, como esta necesidad de hacer algo, de no quedarnos quietas frente a algo tan grave que sabemos que puede pasar inadvertido. Pensar que lo que hubiera podido pasar normalmente es que Yakiri no hubiera sobrevivido y fuera una estadística más, y

sobrevive, pero además de que sobrevive, en vez de ayudarla, la hunden, me parecía así como absolutamente deleznable (E4, 9 de febrero de 2018).

La rabia, si bien se experimentó a nivel individual, se reforzó por la pertenencia a un grupo con vínculos previos entre las activistas —la mayoría extranjeras—, alimentados por relaciones de amistad y por la participación en procesos organizativos previos. Otra de las entrevistadas señala la relevancia de estas redes y colectividades previas como instancias que posibilitaron las acciones en las calles:

Recordar que en ese momento, el marco era de un regreso de una colectiva chica [Autodefensa Feminista] que volvió a reunirse para entrenar juntas [...]. Eso fue un mes antes de saber lo de Yaki [...]. Entonces, claro, yo creo que el hecho de que no supimos de esa noticia de Yaki solas, sino que ya había como un colectivo previo a eso, para acoger la noticia y poder actuar (E6, 16 de febrero de 2018).

Además de lo anterior, otro elemento emocional que posibilitó la participación en las acciones y movilizaciones de manera colectiva corresponde a lo que una de las activistas entrevistadas denominó *empatía radical*:

Siempre me ha convocado mucho la consigna de “si tocan a una, nos tocan a todas”, hasta un punto de, o sea, lo pongo como un punto de empatía radical [...]. Lo que me impulsó en ese caso es que, de verdad, cuando supe lo de Yakiri, una parte importante de mi sentir estaba allí con ella, sin conocerla, sin saber mucho más del caso, o sea, una parte allí también sentía como que estaba en la cárcel y tenía que sacarme, tenía que sacarla [...], que no podíamos seguir así (E6, 16 de febrero de 2018).

La empatía es una emoción moral que refuerza la reciprocidad en los vínculos sociales e “implica la capacidad de comprender el estado afectivo del otro (el componente cognitivo) o sentir las emociones que el otro siente (el componente afectivo), al tomar la perspectiva de

otro y, al hacerlo, reconocer y discriminar entre los estados afectivos del otro” (Turner y Stets, 2006, 554). Entendida como código *in vivo*, la empatía radical que se sintetiza en la consigna feminista “Si tocan a una, nos tocan a todas” busca llamar la atención sobre la violencia sexual y de género, no como un asunto privado, sino como un tema que nos afecta a todas las mujeres, en tanto que no se trata de un asunto privado, sino un acto represivo contra la desobediencia cotidiana de las mujeres, al que debe responderse desde lo colectivo *poniendo el cuerpo* (Itacaramby, 2011).

Poner el cuerpo es una de las estrategias políticas feministas más empleadas, la cual parte del reconocimiento del cuerpo como lugar de sujeción en el orden sexo-género y también como el lugar desde el cual se pueden expresar de manera colectiva una diversidad de luchas y formas de entender el feminismo en torno a distintos temas, como la maternidad, la guerra, el trabajo digno, la menstruación, el placer, el feminicidio, el aborto, la disidencia sexual, entre otros. En palabras de Mari Luz Esteban, “los cuerpos feministas *aparecen*, se hacen visibles, se hacen presentes, y al mismo tiempo que se resignifican a sí mismos y a los espacios que ocupan, resignifican el mundo [...], son agentes de contestación, transgresión y cuestionamiento de estereotipos, valores y asignaciones diferenciales de espacios, poderes, tiempos” (Esteban, 2011: 76).

En otras entrevistas se alude a la identificación con Yakiri y su situación como mujer, joven, lesbiana y tepiteña, que no era una cifra más de feminicidio porque se defendió, pero era criminalizada tanto por el sistema de justicia como por los medios de comunicación. Otra de las activistas entrevistadas lo explica de la siguiente manera:

También una identificación con el caso a través de la figura de Yakiri, una Yakiri que se defiende de una posible violación y un posible feminicidio, pero que además luego es denostada por ser lesbiana en los medios. Creo que eso también resonó para que todas nos juntáramos y decidiéramos empezar eso [...] Yo leía lo de Yakiri por los medios y evidentemente me daba rabia [...] y es una rabia que viene de muchas historias, no viene de

solamente esa historia, yo creo que esa historia detona la rabia, porque es un caso muy paradigmático y que toca todos los casos. De alguna manera representa un montón de situaciones distintas que se condensan en la situación de Yakiri. Desde la discriminación por lesbiana, hasta los acosos sexuales, el que te obliguen y te fuercen a hacer cosas que no quieres, la duda de puedo defenderme o no, también esa cosa de qué valiente ha sido Yakiri, yo no sé si hubiera podido (E2, 8 de febrero de 2018).

El proceso de identificación con el caso de Yakiri se vincula con la empatía radical de la que se habló anteriormente, la cual es facilitada por la vivencia compartida de experiencias atravesadas por la violencia y el acoso sexual, así como por algunos marcadores identitarios compartidos, como su situación de mujer, joven y lesbiana. La identificación con el caso contribuye a la creación de una identidad colectiva, entendida como “una definición compartida y producida por varios grupos y que se refiere a las orientaciones de la acción y el campo de oportunidades en el cual tiene lugar la acción” (Melucci, 1996, 44).⁵

Estos vínculos previos facilitaron la convergencia emocional de la rabia sentida individualmente, que se configura en una atmósfera emocional de rabia e indignación que se constituye en el principal motor para la acción colectiva. Esta convergencia emocional es facilitada por la existencia previa de un horizonte de sentido que hace posible enmarcar los acontecimientos y la expresión individual y colectiva de la rabia y la indignación. Asimismo, es una convergencia emocional que se produce gracias a la existencia de una identidad colectiva, amparada en el activismo feminista y en atributos comunes como ser mujeres extranjeras y lesbianas (Von Scheve e Ismer, 2013). Dar

⁵ Uno de los autores que más han trabajado el tema de la identidad colectiva en la acción colectiva y los movimientos sociales es Alberto Melucci; sin embargo, hay una serie de críticas a las perspectivas constructivistas de la identidad, que si bien apelaron al carácter construido de ésta, terminaron fijándola. Por ello es interesante la crítica de Brubaker y Cooper (2000), quienes, en lugar del concepto de identidad, proponen usar el de identificación, para mostrar que las identidades son resultado de procesos relacionales de identificación y que, por lo tanto, son situacionales, construidas y estratégicas.

cuenta de estos vínculos previos nos ofrece algunas pistas acerca de las condiciones que se requieren para que el ritual de interacción comience a operar, vacío que los críticos de Collins han identificado como una de las debilidades de su teoría (Kemper, 2011).

PONER EL CUERPO Y HACER RUIDO COMO FORMA DE APARICIÓN COLECTIVA Y ESTRATEGIA DE VISIBILIZACIÓN

La primera tarea que realizó la colectiva Las Likuadoras consistió en contactar a la familia de Yakiri, con el propósito de expresar su solidaridad y generar un vínculo de confianza⁶ (véase el texto de Yeim Castro en este volumen). Teniendo en cuenta que ya se contaba con el apoyo de abogadas especializadas en la materia para adelantar el proceso jurídico, se decidió hacer un acompañamiento que partiera de la empatía con la familia para visibilizar el caso en las calles mediante el uso de la acción directa como estrategia principal. La acción directa es una forma de acción política que busca el logro de objetivos concretos; se produce “cuando ante un reclamo considerado legítimo, los demandantes no perciben como válidos o efectivos para su resolución los canales institucionales preexistentes” (Rebón y Pérez, 2012: 4).

Uno de los componentes principales de las acciones directas fue *poner el cuerpo* para acompañar todas las diligencias judiciales. *Poner el cuerpo* significa exponerlo y generar un cuerpo colectivo, lo que implica la co-presencia corporal, que corresponde a uno de los

⁶ La confianza como concepto ha sido ampliamente trabajada en el pensamiento sociológico. De acuerdo con Jack Barbalet (1998), la confianza permite superar la incertidumbre presente en la vida moderna, posibilitando las relaciones sociales y la acción social. Para este autor, la confianza necesita de una base emocional, la cual se apoya en el sentimiento de confianza en las acciones futuras de otra persona y en el sentimiento de auto-proyección. El sentimiento de confianza es profundamente relacional, ya que surge en relaciones sociales en las que el participante recibe aceptación y reconocimiento. Es un tipo de emoción que, “al traer un futuro posible al presente, proporciona un sentido de la certeza a lo que es esencialmente incognoscible, de modo que se pueda emprender una acción segura con respecto a ella [...], la razón calculadora necesariamente da paso a la emoción como base de la acción” (Barbalet, 1998: 88).

ingredientes de los rituales de interacción, como hemos mencionado líneas atrás. Para *poner el cuerpo* y lograr la visibilidad necesaria del caso, una de las consignas principales fue la de *hacer ruido*, como una manera de trasgredir la construcción de una verdad jurídica que se distanciaba de la versión de Yakiri.⁷

Para una de las participantes, *hacer ruido* es entendido como una estrategia que inicialmente fue espontánea y que tenía como objetivo:

Llamar la atención de un caso que podría haber quedado olvidado, hacer ruido para mí era eso, decir: “Esto está pasando”, y en el decir “Esto está pasando” es: nosotras también podemos construir narrativas al respecto, no sólo es la narrativa de los jueces, no sólo es la narrativa de los medios, sino que también hay un pequeño reducto de feministas que tienen una narrativa al respecto (E2, 8 de febrero de 2018).

Para *hacer ruido* se utilizaron consignas, tambores, y se usaron capuchas de colores para cubrir el rostro. Los tambores fueron un recurso sonoro que fue experimentándose sobre la marcha y tuvo distintos usos a lo largo del proceso. Los tambores permitían la presencia de la colectiva en los espacios de impartición de justicia a los cuales no se tenía acceso, y generar la sensación de la presencia de una multitud, considerando que la percusión no sólo genera sonido, sino una forma particular de vibración sonora que traspasa los muros y toca los cuerpos. Por otro lado, tocar el tambor era una manera de generar energía que posibilitaba la presencia sostenida de las participantes en un proceso desgastante por el tiempo invertido. Permitted también

⁷ Durante las audiencias, mientras declaraban Luis Omar Ramírez Anaya (agresor de Yaki y hermano del agresor muerto en defensa propia), los policías que detuvieron a Yakiri y los encargados del Hotel Alcázar, afuera se gritaban consignas que tenían que ver con la versión de los hechos expresada por Yakiri, se denunciaba el acoso sexual en el que estaba implicado el juez 68, Santiago Ávila Negrón, y se ponía en duda el accionar de la justicia con las mantas: “Si nos juzgan por sobrevivir, la justicia nos quiere muertas”, “Mujeres que se defienden a la cárcel, hombres violadores a la calle. ¿Justicia?”. Incluso, en una de las audiencias se llevaron hierbas y se invocó a las diosas para que al agresor se le enredara la lengua al momento de rendir declaración. Todo esto acompañado de megáfonos y tambores que se tocaban durante horas.

generar una comunicación directa con Yakiri,⁸ mediante la cual se le manifestaba apoyo y credibilidad a su versión de los hechos, lo que a la larga repercutía en el apoyo directo a su familia, como lo expresa Marina Beltrán, madre de Yakiri:

Cada golpe de ese tambor era un échale ganas, levántate, arriba y deja de llorar [...]. Escuchar el tambor en una situación en la que estabas defendiendo a tu hija es escuchar el latido de tu corazón afuera, que todo el mundo lo escuchara [...]. Escuchar ese toque de tambor era como decir no nada más vamos a defendernos, para mí era como vamos a una guerra (entrevista con Marina Beltrán, 24 de enero de 2018).

El uso del tambor se constituyó en un elemento que potenció la consonancia rítmica colectiva y también la proximidad corporal, según el modelo de Collins, a la vez que estableció una plataforma común para expresar toda la rabia y la indignación que generaba esta situación de injusticia. Asimismo, permitía la expresión de alegría y el sentido de pertenencia que se resumen en las consignas feministas: “Defender la alegría, organizar la rabia”, “Nuestra venganza es ser felices”. Siguiendo a Ana Domínguez, es en la vibración generada por la ejecución de las percusiones donde “reside la capacidad del sonido para crear comunidad por medio del contagio colectivo” (Domínguez, 2015: 100). Esto explica de alguna manera la asociación metafórica de la madre de Yakiri del tambor con el corazón. El corazón, como el tambor, es aquello que palpita, vibra y marca un ritmo que vincula el cuerpo con la tierra y sus ciclos. Como metáfora, el corazón ha sido ampliamente empleado para dar cuenta del amor, la valentía, pero también para explicar el dolor y la desilusión que se sienten con un corazón roto.

⁸ En la audiencia de “vista”, Yakiri cuenta que escuchaba los tambores en el momento en el que debía volver a narrar los hechos. En ese momento pudo comprobar el respaldo que tenía su caso y que, aunque la autoridad no consideró su versión, muchas otras mujeres sí (entrevista con Marina Beltrán).

El recurso de lo sonoro durante estas acciones no se limitó al uso del tambor, sino que involucró el uso de consignas y canciones, algunas tomadas del repertorio habitual de consignas feministas y otras producidas durante el proceso para señalar a los responsables con nombre y apellido y expresar la rabia amplificando la versión de los hechos de Yakiri. Además de las consignas, también se escribió un rap⁹ de denuncia, el cual fue posteriormente grabado como cumbia por la agrupación La Sonora Criminal.¹⁰ Estas consignas fueron registradas en varias versiones de un *fanzine*¹¹ que era distribuido en cada una de las acciones, el cual era alimentado permanentemente por nuevas consignas que surgían en cada una de las etapas y acciones del proceso.

Al principio, el uso de la capucha era una estrategia de autodefensa para mantener el anonimato y evitar cualquier represalia por parte de la autoridad. Posteriormente, su uso se convirtió en un símbolo que fácilmente se fue llenando de contenido político, por la intertextualidad que dicho símbolo tiene con otras luchas sociales. Entre éstas, la lucha por la liberación de las Pussy Riot, colectivo ruso de punk feminista cuyas integrantes fueron arrestadas y acusadas de vandalismo, tras una protesta que realizaron en la Catedral de Cristo Salvador de Moscú para buscar evitar la reelección de Vladimir Putin en 2012. También es un símbolo que se conecta con el zapatismo, en el cual se significa el uso del pasamontañas y el paliacate como una “decisión consciente en torno a cómo quiere mostrarse —o no mostrarse— el propio cuerpo [como un elemento emancipatorio en el que] encapucharse es quitarse del rostro la mordaza” (EZLN, 2001: 24; Cortés, 2014). Por último, es un

⁹ El rap es una forma de narración rimada y es considerado uno de los elementos de la cultura hip-hop junto con el DJ, el breakdance y el graffiti.

¹⁰ Disponible en <<https://sonoracriminal.bandcamp.com/track/likuacumbia>>.

¹¹ El *fanzine* es una publicación de bajo presupuesto realizada de manera autogestiva, lo que permite la expresión libre y directa sin importar los intereses de terceros. En este caso, en la portada de la publicación se publica: “Las letras de este fanzine han sido escritas por muchas manos al calor de la rabia y la complicidad. Esta producción colectiva de palabras fue gritada y cantada por la libertad de una de nuestras compañeras, Yakiri Rubi Rubio Aupart”.

símbolo que conecta con la lucha libre, con la cual se escenifica la lucha por la justicia, entre el bien y el mal, con una importante presencia en la cultura popular mexicana. También es un símbolo que puede ser leído como una forma de resistencia o como una forma de alteración del orden público, vinculada con el terrorismo y la delincuencia. Una de las entrevistadas señaló lo siguiente al reflexionar sobre el uso de la capucha en las acciones:

El estar encapuchada también es agarrar un símbolo que más allá de la resistencia, la capucha también tiene ese símbolo de delincuencia. Entonces también da el mensaje de que: vamos, pues estamos dispuestas a todo [...]. Porque yo decía: Pussy Riot, por el video y todo lo que ha circulado de su caso, pensar qué efecto tendría si no estuvieran encapuchadas las chavas. Que fueran tres chavas con sus caras allí, y es nitido que el efecto sería otra cosa. Porque tiene esa asociación con terrorismo [...]. Entonces, al poner la capucha parece que sí estamos habitando esa frontera. El mensaje subliminal de: estamos dispuestas a hacer cosas que a lo mejor no caben en las leyes (E6, 16 de febrero de 2018).

Por otro lado, la capucha, además de constituirse en un símbolo de rebeldía, es un elemento que permite crear una frontera entre “nosotras” y “ellos”, que contribuyó a generar un sentimiento de membresía. Éste corresponde a otro de los ingredientes que debe contener un ritual de interacción, según Collins (2009).

Como foco común, podemos señalar el agravio sufrido por Yakiri, tanto por parte de sus agresores como por los encargados de impartir justicia, particularmente el juez Santiago Ávila Negrón, el procurador Rodolfo Ríos Garza y el Tribunal Superior de Justicia, quienes tenían en sus manos la reclasificación del caso para que fuera juzgado no como homicidio calificado, sino como legítima defensa. A lo largo de varias audiencias, se sostuvieron las acciones, intensificando la interacción ritual que permitía seguir visibilizando el caso e incidiendo con una contra-narrativa que buscaba dignificar el testimonio de Yakiri y desmentir la versión fabricada por el juez a cargo del caso.

Imágenes 1 y 2

Acciones frente al Tribunal Superior de Justicia, 27 de enero de 2014



Fuente: Rotmi Enciso e Ina Riaskov, Producciones y Milagros Agrupación Feminista, A.C. Para ver la serie completa: <<https://www.flickr.com/photos/produccionesymilagros/albums/72157642168796965/with/13067781364/>>.

La acción directa, además de acompañar a la familia en el penoso proceso de exigir justicia, permitía ir elaborando una contra-narrativa¹² en la que tuviera un mayor peso el testimonio de Yakiri. Esto pudo ejemplificarse durante el careo en el cual debía rendir declaración frente a uno de sus agresores. Ella debía volver a narrar lo ocurrido ante uno de los hombres que la secuestraron y que fue cómplice de violación e intento de feminicidio, y que ahora la acusaba del homicidio de su hermano. Mediante la acción directa, se recreaba una suerte de careo en el que mediante consignas se señalaba al agresor como responsable de lo ocurrido y no como víctima, como pretendía,

¹² Una de las consignas que se utilizó en este careo fue: “¡Atención! ¡Atención! Venimos a denunciar que todo lo que viene a declarar Luis Omar Ramírez Anaya es: mentira, mentira, mentira” (al ritmo de la canción “Palabras, palabras”, de Pimpinela).

y también se cuestionaba la legitimidad del juez Ávila Negrón, como lo expresa una de las activistas:

Entonces casi que hicimos un careo invirtiendo las posiciones de: a ver: ¿aquí quién está juzgando a quién? Esa pregunta de: ¿quién es ese juez?¹³ Impugnar la posición del juez, impugnar la posición del testimonio principal del caso, que era el sobreviviente, su hermano. Entonces, como confrontar esas versiones, pero desde el lugar que se están enunciando. Desde el momento también, porque era un tema de correspondencia en el tiempo, que si se lo están diciendo ahora, ahora también vamos a decir que es mentira, no nos vamos a publicar después una nota que diga... Y yo creo que si la intención en un momento era chingarles ¿no? Hacer ruido, terminamos eso, o sea, invirtiendo todo el caso (E6, 16 de febrero de 2018).

Todas estas acciones frente al juzgado, además de la estrategia jurídica,¹⁴ las acciones por redes sociales y la constante cobertura del caso por parte de los medios de comunicación, generaron la presión social suficiente para que el juez Ávila Negrón se declarara incompetente y el caso fuera reclasificado de homicidio calificado a exceso de legítima defensa por el TSJDF el 3 de marzo de 2014. La reclasificación del delito, si bien no fue considerada como un triunfo absoluto, le permitía a Yakiri continuar su caso en libertad condicional a cambio de una fianza que ascendía a 32 000 dólares. A partir de entonces, las consignas y las acciones se enfocaron en continuar presionando a las instituciones de justicia, enfatizando que la legítima defensa no puede considerarse bajo ningún motivo un exceso. Pocos días después, Yakiri y

¹³ El juez estaba acusado de acoso sexual por las funcionarias del juzgado y esto también se mencionaba en las consignas.

¹⁴ Para mayor información sobre la estrategia jurídica, revisar Suárez, 2017, y también el *amicus curiae* presentado por la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (CDHDF) y el Comité por la Liberación de Yakiri ante la Quinta Sala en Materia Penal del Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal al Toca Penal 123/2014, disponible en <<https://cdhdf.org.mx/wp-content/uploads/2014/02/yakiri.pdf>> [consulta: 10 de octubre de 2018].

su familia encabezaron la marcha conmemoratoria del 8 de marzo, convocada bajo la consigna *#todassomosyaki*.

La realización de cada una de las acciones generaba mayor fuerza colectiva, solidaridad grupal, energía emocional individual, un conjunto de símbolos que identifican al grupo y sentimientos de moralidad que posibilitaban su continuación a través del tiempo. Estos efectos tuvieron un impacto en la vida cotidiana de las participantes, quienes por tres meses dedicaron tiempo a estas actividades. Los espacios de esparcimiento e intimidad fueron permeados por las actividades de apoyo por la liberación de Yakiri, en parte por convicción y también por el sentido de pertenencia que se alimentaba de la solidaridad creada. La búsqueda de pertenencia y familiaridad en una megalópolis como la Ciudad de México se explica también por las condiciones de las participantes, tanto por su identificación como lesbianas feministas como por la condición de extranjería de la mayoría:

[...] hasta que en un momento sí lo sentí un grupo, como una cosa muy familiar, y muy afianzada, de ya sabemos las que vamos a venir, nos presionamos las unas a las otras para que dejemos todo y poder hacerlo, hasta que se convirtió en la cotidianidad para mí, porque implicaba quedar tres veces a la semana, no atender a nuestros compromisos personales para poder estar ahí ocho horas en las audiencias, prepararnos el día anterior, hacer campamentos de bolleras [lesbianas] en diferentes casas, incluso cocinarnos para luego tener comida (E2, 8 de febrero de 2018).

El sentido de pertenencia y la visibilidad que ganaba día con día el caso posibilitaron la convocatoria de más de un centenar de activistas, que se sumaron a la realización de una de las últimas acciones: la clausura del Hotel Alcázar, lugar donde ocurrieron las agresiones a Yakiri. Este hotel se convirtió en uno de los focos de atención para expresar la rabia y la indignación, debido a que nunca fue investigado por parte de las instituciones de justicia, pese a las sospechas de complicidad con los agresores y de otros actos delictivos.

“FRENTE A LA INJUSTICIA LEGAL, JUICIO POPULAR”. *ESCRACHE* DE CLAUSURA DEL HOTEL ALCÁZAR¹⁵

El *escrache* es otra forma de acción directa mediante la cual se busca exhibir a los/las responsables de una injusticia. El *escrache* como forma de acción política fue empleado en la década de los años noventa por la agrupación Hijos por la Identidad y la Justicia, contra el Olvido y el Silencio (H.I.J.O.S) en Argentina: mediante una serie de rituales públicos, señaló a los responsables de los crímenes de Estado durante la dictadura militar bajo la consigna “Si no hay justicia, hay *escrache*”. Esta estrategia se ha empleado en movimientos sociales de diverso tipo en todo el continente, y de manera más reciente en las denuncias de los casos de violencia sexual en las universidades (Barreto y Flores, 2016).

La clausura del Hotel Alcázar, realizada el 9 de marzo de 2014, fue una acción planeada con mucha precisión y anticipación, para evitar cualquier agresión a las participantes y la represión por parte de las instituciones policiales. Mediante esta acción se buscó poner en evidencia el papel de las instituciones de justicia en la impunidad, la complicidad, la protección de los agresores, y en el silenciamiento de las violencias que afectan a las mujeres, como sucedió con Yakiri. También se buscó alertar a los habitantes de la colonia sobre el peligro que representan para ellos, particularmente para las mujeres, el hotel y los hermanos Ramírez Anaya.

Se partió de la premisa de regresar al lugar donde ocurrieron los hechos para dar cuenta de las agresiones de las que fue objeto Yakiri, recorriendo todos los lugares donde estuvo, dejando una huella en el territorio que quedara para la posteridad como memoria de lo ocurrido y amplificando en cada uno de los lugares su versión de los hechos. Las distintas paradas durante esta acción pueden ser vistas como una cadena de interacción ritual en sí misma (imagen 3).

¹⁵ Se puede acceder al registro audiovisual de la acción: <<https://www.youtube.com/watch?v=kx6jppPP4V8>> [consulta: 3 de marzo de 2018].

Como se muestra en la imagen 3, la acción se inició en la estación del metro Doctores, lugar en el cual se convocó a todas las participantes. Allí se comenzó con la lectura de un pronunciamiento que iniciaba de la siguiente manera:

La clausura del Hotel Alcázar es un hecho que justificamos y consideramos como acto de reparación y resistencia feminista [...]. Queremos hacer memoria, justicia, y exigir que se hable con la verdad. Verdad que ubicamos en la voz de Yaki. Verdad que denuncia las complicidades de hombres dentro del sistema de justicia que estuvieron impidiendo la libertad de una mujer que se defendió legítimamente. Verdad que denuncia que el machismo hace parte de las políticas de justicia que privilegian y encubren a los verdaderos culpables (comunicado Likuadoras, 9 de marzo de 2014).

Imagen 3
Mapeo de la clausura del Hotel Alcázar



Fuente: Las Likuadoras.

- | | |
|--|--|
| 1. Punto de encuentro - Metro Doctores | 4. Intervención - Hotel Alcázar, Guarida de Violadores |
| 2. Lugar del secuestro | 5. Clausura de la entrada de Dr. Bernard |
| 3. Parada - Tribunal Superior de Justicia del D.F. | 6. Clausura de la entrada de Dr. Liceaga |

De allí, todas las participantes se dirigieron hacia el TSJDF (punto 3). Se lanzaron volantes por debajo de la puerta con la fotografía de los agresores y la leyenda “SE BUSCA”. Se gritaba la consigna: “¡Vergüenza, vergüenza, la justicia sinvergüenza!”. También se leyó un extracto del siguiente texto:

Estamos aquí para decir públicamente que Yaki nunca debió ser privada de su libertad. Estamos aquí para denunciar que las condiciones actuales del proceso legal, el “*exceso de legítima defensa*”, es una respuesta corta y falsa [...]. La legítima defensa nunca será un exceso frente a las agresiones feminicidas. No nos callaremos, no dejaremos de hacer ruido, no pararemos de señalar al MP 50, a la fiscal Lucía Reza, al procurador Rodolfo Ríos Garza, a Santiago Ávila Negrón, al Tribunal Superior de Justicia, a Alejandro Fernández y a todos los cómplices, violadores y feminicidas implicados en esta trama (comunicado Likuadoras, 9 de marzo de 2014).

A medida que se avanzaba por las calles, se pegaba la fotografía de los agresores en las paredes y postes con engrudo y se leían apartados del comunicado con el apoyo de un equipo de audio montado en una camioneta. A la par se gritaban las consignas: “Ante la violencia machista, autodefensa feminista”, “Verga violadora, a la licuadora” “Ante una violación, machete al cabrón”, “Alerta, vecina: violador en la esquina. Alerta, vecina: aquí vive un feminicida”, todo ello con el apoyo de los tambores.

También se repartían volantes que a simple vista parecían publicidad del hotel, en los que se leía: “Se ofrece privacidad e impunidad”, “No se discrimina a violadores, secuestradores, madrinas, dealers”, “Higiene y limpieza. Borrarnos cualquier prueba”. Otro grupo de mujeres dejaba en el suelo marcas con las huellas de unos pies representando los pasos de Yakiri con pintura de color naranja.

Al llegar al cruce de las calles Dr. Liceaga y Dr. Jiménez (punto 2), se hizo una parada para denunciar el secuestro que allí tuvo lugar. Se realizaron varias *performances*, que incluían una piñata de cartón que representaba a uno de los agresores, con un letrero que decía “Violador” y un enorme pene de cartón rosado. Esta figura fue destruida a golpes y posteriormente quemada como los judas de Semana Santa.

También se leyó el texto “Duerman tranquilos esta noche”,¹⁶ del cual compartimos el siguiente extracto:

... Para ustedes sólo habrá miedo, ¡porque nuestro ha sido siempre el valor!
Para ustedes sólo habrá angustia, ¡porque nuestra ha sido siempre la libertad!

Para ustedes sólo habrá soledad, ¡porque nuestra ha sido siempre la amistad, la sororidad!

Para ustedes sólo habrá tristeza, ¡porque nuestra ha sido siempre la alegría!

Para ustedes sólo habrá dolor, ¡porque nuestro ha sido siempre el amor!

Para ustedes sólo habrá miseria, ¡porque nuestra ha sido siempre la generosidad, la solidaridad!

Para ustedes sólo habrá *vergüenza*, ¡porque nuestro ha sido siempre el *orgullo*!...

Posteriormente, las manifestantes se dirigieron al Hotel Alcázar (punto 6) bajo la consigna “Hotel Alcázar, guarida de feminicidas”. Allí se colocaron cintas de alejamiento con la señal de peligro y se colocaron los sellos de clausura con un texto en el que se leían las razones y se señalaba la complicidad con las agresiones que sufrió Yakiri. Al finalizar, se realizó una ceremonia con velas, flores e incienso, y se marcó con pintura roja la fachada del edificio (punto 5).

Todas las paradas de este *escrache* estuvieron atravesadas por una serie de rituales de interacción que catalizaban las emociones derivadas de un episodio de injusticia e impunidad. Como forma de exhibición de los responsables de una serie de agresiones que quedaron en la impunidad, el *escrache* se constituye en una forma de producción de vergüenza pública (Taylor, 2002). En distintos momentos del *escrache*, se aludió explícitamente a la vergüenza mediante la consigna

¹⁶ El texto completo se puede encontrar en: <<https://musicasvisibles.wordpress.com/2014/03/18/duerman-tranquilos-esta-noche/>> [consulta: 15 de marzo de 2018]. Las cursivas son mías.

“Vergüenza, vergüenza, la justicia sinvergüenza” y en algunos textos leídos durante el *performance* como el que registramos líneas atrás. Al respecto, cabe señalar que la vergüenza puede entenderse como una emoción moral que da cuenta del modo en que se construye la percepción de nosotros mismos a partir de la percepción social de los otros (Scheff, 1988). Como termómetro del estado del vínculo social, la vergüenza da cuenta de situaciones de disminución del poder y el estatus de una persona o grupo en relación con otros, frente a los cuales se siente debilidad, inseguridad, rechazo y desprecio. Al contrario, el orgullo es la emoción positiva resultante del reconocimiento social derivado de la realización de acciones altamente valoradas que contribuyen al sostenimiento del *statu quo*. De este modo, la vergüenza y el orgullo son emociones vinculadas estrechamente con las relaciones sociales atravesadas por el poder y el estatus. Al producir vergüenza señalando los agresores y los encargados de impartir justicia en el caso de Yakiri, se buscaba atenuar el daño sufrido por la violencia sexual y la criminalización por parte del sistema de justicia. Esto se reforzó con la alusión constante al orgullo expresado por las activistas en relación con la actuación de Yakiri, el cual buscaba de alguna manera contrarrestar el estigma que recaía sobre ella.

Por otro lado, fue relevante la legitimación de la expresión de la rabia en el espacio público mediante estrategias que catalizaban y potenciaban esa rabia, teniendo en cuenta que es una emoción que tiende a censurarse en el caso de las mujeres; por ello, no es casual que se haya elegido la acción directa y confrontacional. Siguiendo a Helena Flam (2015), hay una serie de emociones cemento que sostienen las relaciones de dominación, como la vergüenza, las cuales pueden ser transformadas en emociones movilizadoras como el orgullo y la rabia, producidas por la pertenencia a movimientos sociales, grupos de ayuda, o por la actividad artística, en tanto que ofrecen reglas del sentir y visiones de la sociedad alternativas.

También es importante señalar que la expresión de la rabia tiene un límite, pues genera agotamiento en quienes la expresan. Si bien la rabia expresada públicamente permitió la visibilización del caso

y su cobertura por parte de los medios de comunicación, repercutió en el desgaste físico y emocional de las participantes de la colectiva. Esta tensión entre una intensidad emocional que produce energía colectiva y al mismo tiempo la drena estuvo muy presente en todas las entrevistas realizadas. Una de las entrevistadas la refiere de la siguiente manera, al preguntarle qué cambiaría a partir de lo vivido:

Lo pienso a veces como una contradicción entre, y sonará hasta mal, y todo el rollo de esa pasión irreflexiva que se genera con un acontecimiento que no es simplemente todo lo que llevas acumulado que ahí se plasma, es un acontecimiento que desbordaba trayectorias y biografías personales, colectivas y demás [...]. Recuerdo que había mucha tensión entre el seguir atropellando todo lo que puedes atropellar, desde sensaciones individuales, colectivas, todo lo que supone un malestar, o atender a eso y bajarle a la potencia de tu... ¿Sabes? Y no me resuelve ni un modo ni el otro. Porque siento que si atiendes a un montón de cosas, ahí das espacio a un montón de cosas personales que se vuelcan en lo colectivo, egos heridos, otros malestares justificados, pero siento que a veces como parar esa potencia y atender esas cosas acaba diluyendo la potencia y dejando entrar eso: sensibilidades, egos y otras cosas más o menos justificadas, o como sea, y al mismo tiempo si sigues ahí después también te pasa factura porque te acaba explotando (E1, 24 de enero de 2018).

Además de lo anterior, el sentido de pertenencia también tenía una doble cara, al producir una tensión entre la colectividad y la expresión individual del disenso. Otra de las activistas lo asoció con la *sincronicidad*, entendida como esa co-presencia corporal que produce fuerza y energía colectiva más allá de la suma de individualidades, y que al mismo tiempo se convertía en una dificultad a la hora de expresar el desacuerdo, pues éste podía ser malinterpretado como una separación del grupo:

Entonces de repente si una dice: no estoy segura si [expresión de duda], entonces eso pareciera que, como somos bien huérfanas de pertenencia,

siento que eso también nos da miedo, nos pone en una situación de mucha vulnerabilidad (E6, 16 de febrero de 2018).

Imagen 4
Clausura del Hotel Alcázar



Fuente: Rotmi Enciso e Ina Riaskov, Producciones y Milagros Agrupación Feminista, A.C. Para ver la serie completa: <<https://www.flickr.com/photos/produccionesyMilagros/albums/72157642168796965>>.

Todo lo anterior generó sentimientos de decepción que, sumados al desgaste físico y a la absolución total de Yakiri, terminaron por disolver la energía emocional acumulada y, en consecuencia, la colectiva.

CONCLUSIONES

Aunque es imposible especificar cuánto contribuyeron las acciones descritas a la absolución definitiva de Yakiri Rubio, permitieron visibilizar el caso y mantener la atención de los medios de comunicación y las redes sociales, los cuales, junto a la estrategia jurídica, amplificaron la indignación necesaria para lograr la libertad de una mujer que logró no convertirse en una cifra más de feminicidio. En este

sentido, la acción directa fue una estrategia acertada por parte de las colectivas feministas, considerando que se trata de una herramienta que permite tomar el poder a quienes generalmente no lo tienen. La acción directa puede verse como parte de una cadena de interacción ritual que posibilitó la expresión individual y colectiva de la rabia y su transformación en indignación.

Considerando el modelo analítico de Collins, estos rituales de interacción tienen efectos acumulativos a través del tiempo, cuando logran producir y multiplicar la energía emocional colectiva necesaria para transformar la rabia en indignación y también transformar la emoción sentida individualmente en emociones colectivas. *Poner el cuerpo* se hizo indispensable primero para acompañar a la familia, pero luego como una forma de construcción de una contra-narrativa que buscaba disputar la verdad jurídica mediante la cual se estaba construyendo la idea de Yakiri como victimaria. Para *poner el cuerpo*, se buscaron factores que se convirtieron posteriormente en elementos identificables del grupo, como los tambores y las capuchas de colores. Estos contribuyeron a la creación de símbolos y en el sentido del “nosotras”. A medida que fueron probándose estos elementos, se producía y reforzaba la consonancia rítmica que exacerbó el foco de atención coincidente con el estado emocional compartido, que si bien se encadenó con distintas experiencias emocionales, la rabia y la indignación ocuparon un lugar central. A pesar de la disolución de la colectiva una vez conseguida la libertad de Yakiri Rubio, los símbolos y las consignas siguen estando presentes en las marchas y acciones feministas, como ocurrió durante las marchas del #24A en 2016 y por la despenalización del aborto en 2018 en México.

BIBLIOGRAFÍA

- Azaola, Elena (1999). "El delito de ser mujer". *Revista Transición, Debate y Propuesta en Veracruz* 28. Disponible en <<http://cettrade.org/v2/revista-transicion/1999/28-crimen-castigo/delito-ser-mujer-elena-azaola>> [última consulta: 15 de marzo de 2018].
- Barbalet, Jack (1998). *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macro-sociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barreto, Magali, y Natalia Flores (2016). "Institucionalización, violencia de género y demandas desde la base". *Revista Nómadas* 44: 201-218.
- Bar-Tal Daniel, Eran Halperin y Joseph de Rivera (2007). "Collective emotions in conflict situations: Societal implications". *Journal of Social Issues* 63 (2): 441-460.
- Brubaker, Rogers, y Frederick Cooper (2000). "Beyond 'identity'. *Theory and Society* 29 (1): 1-47.
- Collins, Randall (2001). "Social movements and the focus of emotional attention". En *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, compilado por Jeff Goodwin, James Jasper y Francesca Polletta, 27-44. Chicago: University of Chicago Press.
- Collins, Randall (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona/México/Colombia: Anthropos/Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales/Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco/Universidad Nacional de Colombia.
- Cortés, Amapola (2014). "El giro estético del pasamontañas: reflexión a partir del caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994-2014)". Tesis de Licenciatura en Artes. Universidad de Chile. Disponible en <<http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/129668/el-giro-estetico-del-pasamonta%C3%B1as.pdf?sequence=1>> [última consulta: 15 de mayo de 2018].
- Domínguez, Ana (2015). "El poder vinculante del sonido: la construcción de la identidad y la diferencia en el espacio sonoro". *Alteridades* 25 (50): 95-104.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (2001). *EZLN: documentos y comunicados 2*. México: Era.
- Esteban, Mari Luz (2011). "Cuerpos y políticas feministas: el feminismo como cuerpo". En *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*, compilado por Cristina Villalba y Manuel Lucena, 45-84. Granada: Universidad de Granada. Disponible en <<http://www.soziolinguistika.eus/files/Granada-2011-Cuerpos%20Pol%C3%ADticos%20y%20Agencia.pdf>> [última consulta: 16 de marzo de 2018].

- Faulquet, Jules (2014). "Las feministas autónomas latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias". *Universitas Humanistica* 78: 39-63.
- Flam, Helena (2015). "Micromobilization and emotions". En *The Oxford Handbook of Social Movements*, compilado por Donatella de la Porta y Mario Diani, 264-276. Oxford: Oxford University Press.
- Gándara, Sugeyry (2018). "Norma Andrade: 17 años de exigir a tres presidentes 'sordos' (Fox, FCH y Peña) justicia para su hija". *Sin Embargo*, 1 de marzo. Disponible en <<http://www.sinembargo.mx/01-03-2018/3391206>> [última consulta: 30 de mayo de 2018].
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- Holmes, Mary (2015) "Researching emotional reflexivity". *Emotion Review* 7(1): 61-66.
- Itacaramby, Taís (2011). "Si tocan a una, nos tocan a todas: feminicidio en singular, justicia en plural: estudio del caso del asesinato de Alí Cuevas y su colectiva que lleva su nombre". Tesis de Maestría en Antropología Social. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Kemper, Theodore (2011). *Status, Power and Ritual Interaction: A Relational Reading of Durkheim, Goffman and Collins*. Londres: Routledge.
- Melucci, Alberto (1996). "The process of collective identity". En *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, compilado por Alberto Melucci, 68-86. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mercadillo, Roberto, José Luis Díaz y Fernando Barrios (2007). "Neurobiología de las emociones morales". *Salud Mental* 30 (3): 1-11.
- Rebón, Julián, y Verónica Pérez (2012). "Acción directa y procesos emancipatorios" [en línea]. Disponible en <http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/402trabajo.pdf> [última consulta: 2 de abril de 2018].
- Rivera, Joseph de (1992). "Emotional climate: Social structure and emotional dynamics". *International Review of Studies on Emotions* 2: 197-218.
- Scheff, Thomas (1988). "Shame and conformity: The deference-emotion system". *American Sociological Review* 53 (3): 395-406.
- Scheve, Cristian von, y Sven Ismer (2013). "Towards a theory of collective emotions". *Emotion Review* 5 (4): 406-413.
- Schieman, Scott (2006). "Anger". En *Handbook of the Sociology of Emotions*, compilado por Jonathan Turner y Jan Stets, 493-515. Boston: Springer.
- Segato, Laura Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Silva, Diana (2016). "Street art at the border: Representations of violence and death in Ciudad Juárez". *Frontera Norte* 28 (55): 33-52.

- Silva, Diana (2017). “‘Somos las vivas de Juárez’: Hip hop femenino en Ciudad Juárez. *Revista Mexicana de Sociología* 79 (1): 147-174.
- Silva, Diana (2018). “‘Juárez no es cuartel, fuera ejército de él’. Jóvenes contra la militarización y la violencia en Ciudad Juárez”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 16 (1): 285-296.
- Suárez, Ana Katiria (2017). *En legítima defensa: Yakiri Rubio y la gran batalla contra la violencia machista y el sistema penal*. México: Grijalbo.
- Taylor, Diana (2002). “‘You are here’: The DNA of performance”. *The Drama Review* 46 (1): 149-169.
- Turner, Jonathan, y Jan Stets (2006). “Moral emotions”. En *Handbook of the Sociology of Emotions*, compilado por Jan Stets y Jonathan Turner, 544-566. Boston: Springer.

“Valer o no valer”. Poder y estatus en rituales de socialización en varones que se inyectan drogas de Hermosillo, Sonora*

*Angélica Ospina-Escobar***

INTRODUCCIÓN

Durante el trabajo de campo desarrollado en el marco de mi tesis de doctorado,¹ las emociones, que no eran objeto de mi estudio, emergieron de manera contundente tanto en los relatos biográficos construidos a partir de entrevistas en profundidad, como en mis interacciones con los participantes en el estudio. Por un lado, en los relatos biográficos, la frustración, el enojo, la euforia, la humillación y el orgullo, entre otras emociones, acompañaban de manera recurrente las historias de los participantes en diferentes momentos de sus biografías. Por otro lado, tristeza, culpa, frustración, enojo, empatía y alegría eran parte integral de mi experiencia etnográfica alrededor de los espacios de compra-venta-uso de drogas, en la medida en que

* Este texto es producto del trabajo colectivo del Seminario Interdisciplinario de Sociología de las Emociones, por lo que fue enriquecido por los comentarios de quienes participan en este espacio académico. En especial, la lectura atenta y las sugerencias de mi querida amiga y colega Karina Videgain Martínez fueron centrales para el desarrollo y la coherencia analítica de este documento.

** Programa de Política de Drogas. Centro de Investigación y Docencia Económica (cide), Aguascalientes.

¹ La disertación doctoral buscaba comparar los perfiles sociodemográficos y de riesgo de personas que se inyectan drogas (PID) de Tijuana, Ciudad Juárez y Hermosillo.

compartía el día a día de la población de estudio y, con ello, sus dramas y victorias cotidianas. Sin embargo, aunque mis entrevistas y diarios de campo estaban plagados de emociones, carecía de herramientas técnicas y conceptuales que me permitieran convertirlas en dato útil para mi investigación, y no fueron incluidas dentro de la argumentación que construí para la disertación doctoral.

Fue gracias al Seminario Institucional de Sociología de las Emociones (SISE) que pude empezar a reflexionar conceptualmente sobre el lugar que ocupa la dimensión emocional en el campo de la investigación social sobre uso problemático de drogas,² haciéndose evidente que la formación de trayectorias de uso de drogas está acompañada de un registro socio-emocional que, junto con las características biográficas, históricas, sociales, institucionales, políticas y económicas, contribuye a la construcción de sentido de esas trayectorias particulares que estudio y que constituyen parte importante de las motivaciones de los participantes para usar o no usar drogas, en qué contextos particulares, y los argumentos que construyen en torno a su uso/no-uso.

El análisis socio-relacional de las emociones permite comprender la relación micro-macro a través de la cual van sedimentándose los procesos de acumulación de ventajas y desventajas a lo largo del curso de vida, así como las estrategias de resistencia, búsqueda de placer y dignidad que emprenden los sujetos ubicados en contextos de desigualdad y marginalidad en la estructura social. Los aportes de la sociología de las emociones aplicados al campo del uso problemático de drogas permiten, además, pensar en opciones terapéuticas que promuevan nuevos lugares de construcción del sí mismo, donde los sujetos tengan la oportunidad de narrar los traumas que han afrontado y las emociones que han silenciado en su proceso, reivindicando sus

² Aquellas dinámicas de consumo en las que los sujetos expresan que no pueden controlar su deseo de usar drogas y ello limita sus posibilidades de conseguir trabajo y tener apoyo social, en tanto que la mayor parte de su tiempo está destinado a usar drogas, conseguirlas y/o reponerse de sus efectos.

propias estrategias de gestión del placer y la posibilidad de restitución de sus *selves* desde una narrativa distinta a la del del "adicto", que profundiza en el estigma y la sensación de inadecuación del yo, con efectos fatales en el sujeto y sus vínculos.

Al ubicarme en la reflexión desde el campo de la sociología de las emociones, tomo conceptos de diferentes disciplinas, como ritual, *self*, identidades sociales, grupos de referencia, carreras de desviación y curso de vida, con miras a comprender los procesos a través de los cuales se forman las trayectorias de uso de drogas, los sentidos que tienen las dinámicas de uso intenso y los riesgos asociados con ellas para un grupo muy particular de usuarios, develando en el camino los mecanismos a través de los cuales se construyen esos sentidos, así como el efecto de la estigmatización y criminalización de esta práctica en los cursos de vida de estos sujetos particulares.

En particular, en este trabajo recurro a los desarrollos en torno a la teoría ritual para develar los mecanismos socioemocionales que facilitan que un grupo de varones desarrolle dependencia a patrones intensos de uso de drogas.

El uso problemático de drogas ha sido ampliamente analizado desde perspectivas psico-biológicas, centradas en los efectos nocivos de las sustancias psicoactivas y en las características individuales que favorecen el desarrollo de dependencia. La dependencia a las drogas es también conceptualizada desde el discurso de la inadecuación del yo (Bauman, 2001), donde el sujeto se construye como responsable de su "adicción" y de sus condiciones de vida por efecto de las decisiones que fue tomando a lo largo de su biografía, invisibilizando las características contextuales y estructurales en las cuales se desarrolla la "adicción".

Por otro lado, en la literatura sobre jóvenes es abundante la producción en torno al papel que juega el uso de drogas como consumo cultural y simbólico dentro de las denominadas subculturas

juveniles³ y en las prácticas de jóvenes que participan en dinámicas violentas. En estas aproximaciones, aunque se recupera el carácter relacional y simbólico del uso de drogas, la dimensión emocional no ha sido tratada para comprender el papel que tiene esta práctica en la construcción de identidades individuales y sociales y en la construcción de sentido en torno a la práctica misma.

El aporte de este trabajo es resaltar desde una perspectiva estructural-relacional de la sociología de las emociones y, particularmente desde los desarrollos de Randall Collins (2004), los resortes emocionales que favorecen el desarrollo de la dependencia al uso de drogas en el marco de *interacciones ritualizadas* entre pares.

Retomo los planteamientos de Robert Merton (1938), para quien el comportamiento “desviado”, en este caso el uso problemático de drogas, es resultado de la tensión que produce en los sujetos que se ubican en lugares subalternos de la estructura de oportunidades⁴ la internalización de un marco de referencia aspiracional que enfatiza el éxito monetario, el ascenso social y el consumo como ideales de bienestar, y las dificultades para lograr tales metas a través de las vías institucionales o de los modos socialmente legitimados.

Propongo que, en estos contextos de tensión estructural, el uso problemático de drogas puede responder, entre otros factores, no sólo a una situación de dependencia fisiológica a una o varias sustancias, sino que además deviene de la importancia que toma esta práctica social en el marco de unas *interacciones ritualizadas*⁵ entre pares, en

³ Definidas como “maneras en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional” (Feixa, 1998: 60).

⁴ El concepto de estructura de oportunidades “designa la escala y distribución de condiciones que proveen varias probabilidades para que individuos y grupos actuantes alcancen resultados especificables” (Merton, 1995: 25).

⁵ Interacciones que se organizan siguiendo pautas específicas de comportamiento entre los participantes, que marcan sentido de pertenencia entre quienes comparten la interacción y los diferencia frente a aquellos que no participan. El carácter repetido de los encuentros y la construcción de símbolos alrededor de ellos —que a su vez vehiculizan la construcción de sentidos en torno a prácticas específicas— permiten hablar de una interacción ritualizada que produce identidad y moralidad (Collins, 2004).

las cuales se construye socialmente el hábito corporal y cognitivo de usar drogas de manera intensa como una estrategia para pertenecer a grupos de pares, ganar *energía emocional*,⁶ confianza en sí mismos y *estatus* en el interior del grupo de referencia/pertenencia (Collins, 2004), así como para lidiar con el contexto de exclusión social en el que viven los participantes del estudio.

El texto está organizado en cuatro partes. En la primera presento los referentes conceptuales que guían el análisis. En la segunda describo cómo accedí a los datos, operacionalizo el concepto de “interacción ritual” y narro la estrategia analítica empleada. En la tercera presento los resultados, describiendo las características del grupo de adscripción/pertenencia, las estrategias rituales de ingreso a ello y el uso ritualístico de drogas como símbolo de membresía. Concluyo con una reflexión sobre las oportunidades que ofrecen las teorías ritualistas de las emociones en el estudio del uso problemático de drogas.

TEORÍAS DE LA ACCIÓN RITUAL: PISTAS CONCEPTUALES PARA COMPRENDER EL USO PROBLEMÁTICO DE DROGAS EN UN GRUPO DE VARONES DE HERMOSILLO

En este apartado desarrollo el armazón conceptual que me permitirá interpretar los datos a la luz de la teoría de la interacción ritual de Randall Collins (2004). Parto de los conceptos de *estratificación situacional*, para enfatizar que la clase social marca las características de las expresiones y formas de agrupación juvenil, en tanto que enmarca una posición del sujeto en el espacio social basada en sus condiciones materiales y en su relación con sujetos ubicados en otras posiciones (Feixa, 1998).

⁶ “Una sensación de confianza, contento, fuerza, entusiasmo e iniciativa para la acción” (Collins, 2004: 73).

Estratificación situacional y emociones

De acuerdo con Theodore Kemper (2006), el estatus⁷ y el poder⁸ son las dimensiones fundamentales que operan en cada interacción social. Ello supone no sólo que en cada relación los actores tienen una posición en términos de poder/estatus, sino que otorgar, reclamar y obtener estatus son parte central de la economía de las interacciones sociales cotidianas (Kemper, 2017). El *stock* de poder/estatus de un sujeto lo ubica en un lugar específico de la estructura de oportunidades, que a su vez limita o potencia su capacidad de acumular estatus en distintas situaciones de interacción.

Una dimensión del estatus es la *energía emocional*, la disposición del sujeto que le permite salir a buscar nuevas interacciones en las cuales ganar estatus y, con ello, más *energía emocional*. La biografía de la persona, entendida como una cadena de interacciones a través del tiempo, le enseña al sujeto qué tipo de encuentros le reditarán *energía emocional* y en cuáles tiene mayor probabilidad de ser drenado emocionalmente (Collins, 2004). En este proceso, el sujeto aprende también a identificar a quienes están igualmente posicionados en las interacciones cotidianas, personas que vienen a representar el *grupo de referencia*,⁹ dentro del cual el sujeto se protege de experiencias de rechazo y humillación (Summers-Effler, 2002).

Complementando la idea de estratificación presente en Kemper, Jonathan Turner (2010) plantea que en cada dominio institucional

⁷ Consiste en actos voluntarios de aprobación, deferencia, respeto, atención, apoyo, preocupación, simpatía y/o elogio. El otro a quien se le confiere estatus es sentido como alguien que lo merece o lo vale (Kemper, 2017: 6).

⁸ Consiste en el ejercicio de la coacción de un actor para obtener la cantidad o el tipo de deferencia que cree merecer por parte de otro(s) y que no fue otorgada de manera voluntaria (Kemper, 2017: 7).

⁹ Son aquellas colectividades que actúan entre sí de acuerdo con normas establecidas y frente a las cuales el sujeto trata de aproximar su comportamiento y valores, lo que supone algún conocimiento o imagen de las normas y los valores predominantes en el grupo (Merton, 2002). Siguiendo a Merton, no hay grupos de referencia en términos absolutos, sino que son relacionales y disposicionales, es decir, son relativos a individuos y circunstancias particulares.

se intercambia, además de recursos materiales, un valor simbólico como recompensa por acatar las normas sociales. El intercambio de este valor simbólico conforma las bases de la ideología que establece lo que está bien, lo que está mal, lo que es valioso y lo que no. Ganar recursos materiales y obtener el valor simbólico son mecanismos que están imbricados entre sí y se refuerzan mutuamente, redundando en el *stock* de poder y estatus del sujeto, al tiempo que limitan o potencializan su capacidad de acumular de nueva cuenta estatus y poder en nuevas situaciones de interacción.

Recibir estatus equivale a recibir un premio por cumplir las normas y expectativas sociales; ello implica experimentar emociones positivas¹⁰ (orgullo, satisfacción, alegría, etcétera) y recargarse de *energía emocional*, lo que inviste al sujeto de seguridad y entusiasmo para presentarse en nuevos escenarios de interacción, enriqueciendo sus vínculos y los flujos afectivos que por ellos circulan (Kemper, 2017).

En contraste, perder estatus constituye un castigo por romper esas normas/expectativas sociales, lo que genera la aparición de emociones negativas (vergüenza, culpa, tristeza, etcétera), una mayor sensación de coacción y pérdida de *energía emocional*, lo que forma a su vez una espiral emocional que conlleva una mayor vivencia de emociones negativas (Kemper, 2017; Turner, 2010; Scheff, 2000). Esta espiral emocional facilita que la pérdida de energía emocional y las emociones negativas generadas en un dominio ante la dificultad para ganar recursos materiales y simbólicos no sólo reducen las posibilidades de obtener recursos en ese dominio, sino que minan la disposición del sujeto a buscar nuevos recursos emocionales, simbólicos y materiales en otros dominios, lo que a su vez incrementa la respuesta emocional negativa en un efecto cascada (Turner, 2010).

¹⁰ La valencia de las emociones como positivas o negativas se relaciona con su efecto en favor o en contra del *self*. Las emociones negativas llevan a retrotraer al actor de su entorno social, debilitando su sociabilidad, inhibiendo sus vínculos sociales, mientras que las positivas ensalzan al actor, impulsándolo a participar en nuevas interacciones, alimentando sus vínculos (Ariza, 2016: 284).

Adicionalmente, las respuestas emocionales vinculadas con la pérdida/ganancia de recursos materiales y simbólicos, y de estatus y poder en interacciones que se repiten en el tiempo, conformando cadenas de interacciones, facilitan la internalización de creencias sobre sí mismo y los otros y criterios para evaluarse a sí mismo (y a los otros) que marcan cada dominio institucional, elementos que ayudan a la naturalización de su posición en la estructura social (Turner, 2010) y de las ideologías y normas sociales. Correlativamente, lo que las personas piensan de sí mismas provee un contexto de interacción que, a través de la repetición de encuentros y resultados emocionales, ayuda a moldear el comportamiento para que sea acorde a tales creencias (Merton, 1995; Goffman, 1971).

De este modo la *energía emocional* no sólo es situacional, sino también estructural, en tanto que la cadena de interacciones que se va construyendo a lo largo del curso de vida ofrece al sujeto un *stock* particular de *energía emocional* y de estatus, que expresan y a la vez conforman una dimensión de su posición social (Collins, 2004).

Aunque la posición social de origen marca el acceso a recursos materiales, simbólicos y emocionales, Collins (2004) llama la atención sobre la importancia de la estratificación situacional como mecanismo compensador —aunque episódico— de las condiciones de desigualdad estructural. La estratificación situacional es un dispositivo a través del cual ciertos grupos poblacionales excluidos y/o marginalizados se repositionan en el marco de situaciones específicas, para acceder a prestigio social mediante la construcción de rituales en los que crean sus propios símbolos de estatus y poder, y a la conformación de estilos de vida compartidos, identidades y rangos reconocidos, que les permiten mantener distancia con las relaciones macroestructurales que los ubican en desventaja.

Los rituales, al establecer formas reiteradas de encuentro e interacción, son para Collins (2004) el elemento definitorio de la estratificación situacional, en tanto que permiten generar una memoria emocional alternativa y, con ello, un sistema de creencias y una moralidad a través de los cuales los sujetos se proveen del capital

simbólico necesario para lidiar con las demandas de los encuentros sociales. El uso ritualístico de drogas en el interior de los grupos de referencia sería, en mi hipótesis, uno de los mecanismos de estratificación situacional al que apelan los participantes en este estudio, y es el tipo de interacción ritual en el que centro mi análisis.

Ritual y tipología ritual

Los rituales, entendidos como mecanismo emocional de atención mutua, producen una experiencia única momentáneamente compartida, generando solidaridad y símbolos de pertenencia (Durkheim, 1993; Goffman, 1971; Collins, 2004). Se erigen como oportunidad especial para el otorgamiento/reclamo de estatus y de ganancia de *energía emocional* en el interior de los grupos de referencia (Kemper, 2011), a través del apego rutinario y formulista a unos modos particulares de presentarse, ser y sentir dentro del grupo y frente a aquellos que se definen como no-miembros (Goffman, 1971).

Copresencia, foco de atención y estado emocional compartidos y fronteras con quienes no comparten el ritual, son los elementos que, en su conjunto, formarán una experiencia poderosa de intersubjetividad, expresada en *energía emocional* individual y *efervescencia colectiva*¹¹ (Collins, 2004).

El aumento de *energía emocional* se expresa como confianza, euforia, fuerza, entusiasmo e iniciativa para continuar el curso de acción planteado por el grupo, facilitando entre los participantes su conformidad con las líneas de acción y sentir del grupo (Merton, 2002).

Por su parte, la *efervescencia colectiva* se expresa en el aumento del sentimiento de solidaridad del grupo y la creación de símbolos que condensan aquello que es sagrado para sus miembros y en torno a lo

¹¹ Entendida como un "sentimiento de experiencia compartida o condición de intersubjetividad intensificada, en el que el grupo se vuelve consciente de su colectividad, creando una consciencia colectiva que es más que la suma de sus partes" (Rossner y Meher, 2014: 9) (traducción propia).

cual se vinculan moralmente sus miembros, deificando la experiencia colectiva, convirtiéndose en marcador o emblema de la identidad grupal, reforzando las fronteras entre quienes pertenecen al grupo y quienes están fuera. Adicionalmente, a través de estos símbolos/emblemas se recrea en solitario la experiencia socioemocional del ritual, reactivando el sentido de pertenencia y el sistema de creencias y valores que vehiculiza el grupo. En esa medida, poseer un *stock* de símbolos compartidos allana el éxito del ritual, al concentrar *energía emocional*, que a su vez es potenciada en cada encuentro (Collins, 2004).

No todos los rituales tienen la misma capacidad de generar el mismo nivel de *energía emocional*. Erika Summers-Effler (2006) clasifica los rituales en formales e informales. Los primeros son vehiculizados a través de las instituciones sociales y favorecen la reproducción de la estructura social. Los rituales informales, por su parte, son instituidos por grupos sociales y permiten a los sujetos que ocupan posiciones subalternas y que se identifican a sí mismos en tal posición, reposicionarse, aunque sea situacionalmente, en la estructura social a través de la creación de sistemas de valores y creencias alternativos, desde donde construyen nuevas narrativas de sí mismos y de los otros, así como nuevos símbolos de estatus y poder.

Como los rituales informales no tienen una institución que los respalde, para ser efectivos requieren ser lo más “llamativos, activos y estentóreos” (Collins, 2004: 275) posible, y ello supone que sus participantes se comprometen a *performar* sus roles de tal manera: llamativa, activa y estentórea, para que la impresión emocional tenga un efecto duradero en su *reputación*, entendida como su identidad social, en su relato íntimo sobre sí mismos (Collins, 2004), así como en el sentimiento de solidaridad grupal.

Los rituales informales, en comparación con los formales, comparan mayor incertidumbre en torno a los resultados de la interacción, lo que genera un foco de atención más potente, mayor intensidad en la emoción compartida y niveles más altos de *energía emocional* individual, ya que, al no ser prácticas instituidas, los participantes

deben prestar cuidadosa atención al contexto cambiante para poder negociar la interacción que se desarrolla en apego al guión precargado del encuentro (Summers-Effler, 2006). Adicionalmente, estos rituales informales demandan mayor visibilidad frente a otros grupos, buscando con ello aumentar la solidaridad en su interior por medio de la confrontación con quienes no pertenecen.

Para este trabajo en particular, considero el uso colectivo de drogas como un ritual informal que es instituido a través de encuentros cotidianos en torno al grupo de referencia. En el contexto del encuentro reiterado y formulista del grupo, el uso de drogas se convierte en el emblema de membresía que condensa la memoria afectiva del encuentro y permite a estos sujetos particulares reposicionarse frente al estigma que portan por ser jóvenes pobres y por usar drogas a través de la adopción de unos valores y unos estilos de vida que entran en confrontación con los marcados por la sociedad convencional.

La hipótesis que desarrollo a continuación expresa que la experiencia socioemocional de placer y pertenencia, vivida por los participantes de este estudio a partir del uso ritualístico de drogas en el marco de la socialización en sus grupos de pares, no estuvo disponible por otros medios, lo que los llevó a querer repetir este tipo de encuentros, para fortalecer su pertenencia al grupo y consolidar su reputación. A través de la repetición de estas interacciones, en las que el uso colectivo de drogas fue central, éstas quedaron asociadas simbólicamente a experiencias de pertenencia, placer y estatus. La transmutación del estigma en emblema a través de los rituales de uso de drogas favoreció en estos sujetos la construcción de nuevos relatos y representaciones de sí mismos, así como nuevos canales y formas de participación en lo social que, sin minimizar los factores biológicos que generan las sustancias en el organismo, constituyeron las bases socioculturales del desarrollo de su dependencia a las drogas.

ABORDAJE EMPÍRICO

La población del estudio son 13 varones que se han inyectado drogas ilegales al menos una vez en el mes previo a la entrevista, residentes en Hermosillo, Sonora. Por las características de la población, es un muestreo de casos críticos (Martínez Salgado, 2012) y, como tal, constituyen los usuarios más estigmatizados y vulnerabilizados del universo diverso de usuarios de drogas ilegales en México. Esta selección de casos extremos permite reconstruir retrospectivamente los mecanismos emocionales a través de los cuales se sedimentó la dependencia de las drogas en estos sujetos particulares.

Los datos que aquí se analizan fueron recogidos a través de un ejercicio etnográfico de observación participante en espacios de encuentro de personas que se inyectan drogas (PID) entre enero de 2010 y diciembre de 2014, en Hermosillo. Durante 2014 seleccioné los espacios de encuentro que mayor volumen de PID atraían, con la finalidad de profundizar en las prácticas de socialización y uso de drogas que favorecían la transmisión del VIH.

Los espacios seleccionados estaban ubicados cerca de lugares de compra-venta-uso de drogas al norte de la ciudad. El trabajo etnográfico consistió en realizar visitas semanales en jornadas de 10:00 a.m. a 7:00 p.m. El acceso a estos espacios era facilitado por PID con quienes se había establecido una relación previa. Estar en los lugares me permitió en su momento ver el movimiento alrededor de los espacios de compra-venta-uso de drogas y participar en conversaciones informales sobre la diversidad de temas que conforman la cotidianidad de los participantes. Esta presencia cotidiana contribuyó a conocer mejor las colonias y a otros actores sociales y comunitarios, con quienes también establecí conversaciones informales que fueron sistematizadas en diarios de campo y se integraron en el análisis.

Adicionalmente, entre agosto y diciembre de 2015 recogí 13 relatos biográficos entre los varones que cotidianamente habitaban los espacios seleccionados, usando una entrevista en profundidad basada en la frase “Cuéntame cómo ha sido tu historia con las drogas desde

que empezaste hasta ahora”, con lo que buscaba suscitar un relato libre en torno a las biografías individuales que permitiera reconstruir detalladamente las trayectorias de uso de drogas y su relación con otras trayectorias vitales, así como las dinámicas de compra-venta-uso de drogas.

Los participantes brindaron el consentimiento informado para ser entrevistados y audiograbados. Posteriormente, las entrevistas fueron transcritas para su análisis a través de la construcción de relatos biográficos (Bertaux, 1983).

Siguiendo a Susan E. Chase (2005), los relatos biográficos, más que hechos en sí, son interpretaciones actuales de experiencias pasadas, contadas en un contexto de tiempo y espacio específicos y mediadas por la relación entre quien cuenta la historia y quien la escucha.¹² El valor que tienen las narrativas en torno a las experiencias de uso de drogas reside en su capacidad para explicar esta práctica social desde el punto de vista del actor, recuperando los sentidos que éste construye frente a una investigadora que resultaba ajena a su realidad.

El objetivo de este análisis es describir los elementos ritualísticos que favorecen el desarrollo de la dependencia a patrones intensos de uso de drogas. Para ello, identifiqué en los relatos aquellas citas referidas a las situaciones de uso de drogas en el marco de la interacción con los grupos de referencia/pertenencia y el registro emocional asociado con dichas situaciones.

Para analizar el registro socioemocional de las entrevistas, volví a escuchar los audios e incluí en las transcripciones indicadores vocales de la experiencia emocional, siguiendo las guías propuestas por Thomas Scheff y Suzanne Retzinger (1991). Para cada situación ritual analicé el contexto biográfico del sujeto, los elementos del ritual y sus resultados (ver cuadro 1). La unidad de registro son las citas textuales de las entrevistas en que los sujetos narran los contextos de uso de drogas en el marco de la socialización en sus grupos de referencia.

¹² En mi caso, ser mujer, colombiana, activista en reducción de daños y no-usuaria de drogas inyectadas, marcó un lugar particular de interacción con los participantes.

Cuadro 1
Operacionalización de las dimensiones analíticas

Dimensión analítica	Indicadores
Contexto	Momento biográfico del sujeto Características sociodemográficas y emocionales del momento biográfico Lugar de la interacción
Intensidad	Nivel de energía emocional Emoción personal suscitada Nivel de efervescencia emocional Emoción colectiva suscitada
Participación	Posición del sujeto en el grupo (centro-periferia) Diferencial de estatus entre los participantes Cambios en la posición de estatus-poder del actor ¿Quién ofrece/quita estatus? ¿Quién recibe/pierde estatus? ¿Cómo se expresa el apego a la moralidad del grupo?
Densidad	¿Qué proporción del tiempo pasa el sujeto en copresencia con el grupo? ¿Con quiénes otros socializa?
Diversidad	¿Quiénes son los participantes del ritual? ¿Son siempre los mismos?
Visibilidad	¿Confrontan con el afuera? Manejo del secreto
Resultados del ritual	Estándares de moralidad Reglas del sentir Expresiones de solidaridad Símbolos de membresía y estatus

Fuente: Elaboración propia con base en Collins (2004).

RESULTADOS

Descripción de los participantes

En términos generales, los participantes de este estudio son varones entre 21 y 50 años, provenientes de hogares pobres y que, en el momento de la entrevista, permanecían en la misma posición social de sus padres, ocupándose principalmente en oficios manuales de baja

calificación.¹³ En cuanto a las trayectorias de uso de drogas, la edad promedio de la primera droga son los 12 años. Todos los participantes pasaron, en el lapso de un año o menos, del primer uso de drogas a la construcción del hábito, que se desarrolla entre los 13 y los 18 años, momento en el que experimentan con distintas drogas y se forman preferencias en términos del tipo de sustancias y sus contextos de uso que, en el caso particular de estos sujetos, deviene en la configuración de patrones problemáticos de uso. En todos los participantes la construcción del hábito de usar drogas se forma en el seno del grupo de referencia al que posteriormente se adscriben, el grupo de "los chilos".

"Los chilos" como espejo aspiracional del yo

El grupo de referencia es un grupo conformado entre cuatro y 20 personas, la mayoría varones, aunque también hay presencia de mujeres, que se apropian del espacio público, un muro donde se pueden sentar o una banqueta, casi siempre en una esquina, cerca de una tienda o de un parque. Este espacio constituye el escenario de la interacción en términos *goffmanianos*, por lo que son lugares que ofrecen alta visibilidad frente a los otros jóvenes y vecinos de la colonia, en tanto topan con el ir y venir de la cotidianidad barrial. Esta visibilidad facilita que se constituyan en grupos de referencia para los participantes del estudio, pues observan que son similares a ellos (son jóvenes y vecinos), pero que están investidos de un estatus superior.

La cantidad de tiempo que se invierte en el grupo está en función de las características particulares del mismo, y de la cantidad y calidad de vínculos que los sujetos tienen en otros espacios afuera de la colonia y con otros grupos sociales. Entre menores sean los vínculos con otros grupos sociales, mayor será el tiempo que los participantes invierten en estos grupos específicos de la colonia. Asimismo, el día de la semana y las circunstancias, como la presencia de un operativo policial, son elementos que determinan la permanencia en el espacio

¹³ Albañiles, vendedores informales, mecánicos, entre otros.

público. Permanencia que no es estática, en ocasiones involucra el tránsito por otros espacios, pero el punto de partida y llegada será siempre su esquina, su banqueta, su muro, es allí donde se planea a dónde desplazarse y con qué finalidad, y es allí donde se evalúa el resultado de la jornada. Es el espacio de cobijo y protección del grupo.

Aquí el centro era de nosotros, nadie podía entrar al centro de otra colonia, porque aquí nos la llevábamos nosotros [...]. Pero nosotros tampoco podíamos salir del barrio, una calle para allá era “La Loma”, otra pa’llá “La Ley 57” y otra era “La Polo”, y así, no podíamos salir de ese pedacito, cuando salíamos era pleito seguro (Aurelio, 32 años).

Las características de los grupos son heterogéneas. Unos grupos tienen mayor presencia de miembros que son jóvenes escolarizados, quienes salen juntos de la escuela porque se acaban las clases o porque no entran a ellas. En estas circunstancias, el grupo se configura a modo de extensión del espacio escolar, donde se interactúa con otras personas que no pertenecen a la institución, jóvenes o adultos, en la mayoría de los casos vecinos de la colonia con quienes comparten problemáticas similares. Otros grupos están conformados por jóvenes que ya han abandonado la escuela y se insertan de manera intermitente en el mercado laboral, por lo que cuentan con menos recursos para participar en interacciones por fuera de este espacio de adscripción. Otros grupos se caracterizan por su mayor vinculación con actividades delictivas; en estos casos, los participantes pasan la mayor parte de su tiempo en los espacios de encuentro del grupo, a través de lo cual no sólo adquieren pertenencia e identidad, sino también acceso a estrategias de sobrevivencia.

La teatralidad y el tipo de rituales en las interacciones del grupo están en función de sus características, las cuales se definen, entre otras cosas, por el nivel de exclusión que viven los participantes tanto en el espacio social de la colonia como en la ciudad, pues son los mecanismos a través de los cuales estos sujetos se repositionan en dicho espacio social. De esta manera, siguiendo a Goffman (1971), las formas

específicas de habitar el espacio público y las características *performáticas* del encuentro tienen un sentido en relación con el orden social e institucional en el que se insertan los participantes, en general un orden que excluye a estos sujetos por su condición de edad y de clase.

La precariedad económica, junto con los niveles de peligrosidad y violencia que se vivían en las colonias y las experiencias de violencia en el interior de las familias, fueron elementos comunes en los relatos que fueron perfilando el deseo de pertenencia de los participantes a estos grupos donde el uso de drogas tomaba centralidad en los encuentros. A lo largo de sus biografías, estos sujetos acumularon situaciones que drenaron de manera sistemática su *energía emocional*; es en la pubertad cuando los grupos descritos aparecen como nuevos escenarios potenciales de interacción en los cuales los participantes pueden transformar su posición de subordinación para ser parte del halo protector y vinculante del grupo, que llena de sentido un espacio social árido y hostil.

Yo no quería ser cholo, nunca se me dio eso de andar de cholo, pero como que sí quería pertenecer a un grupo, porque... para sentirme así como protegido, ¿no?, porque te tumbaban [robaban] en todas partes... Te decían: "Hey, tú, ven para acá la cachucha, los tenis", cualquier cosa que se podía tumbar [robar], entonces... Este.... Ehhh... primero cuando aquí [...] donde está el mercado, ahí estaban unas muchachas que también iban a la escuela y me saludaron y me empecé a juntar ahí y se juntaban unos muchachos que vivían en la colonia de allá, y empecé a camariar [socializar] ahí con los cholos (señor X, 35 años).

La repetición del encuentro en el mismo lugar, a la misma hora y con los mismos participantes, son los ingredientes que permiten que este encuentro cotidiano adquiera un carácter ritual, a través del cual se forma un tipo de sujeto social particular (Collins, 2004), en este caso, ser hombre en apego a los valores que ensalzan la masculinidad

hegemónica¹⁴ y dentro de ese universo, ser *cholo*, o *tagger*, como ellos mismos se nombran. El encuentro ritualizado se instaure como un hábito que marca un momento del día, momento que se conforma a modo de paréntesis entre los espacios dominados por el mundo institucional-adulto. El grupo es el espacio donde “pueden ser” protagonistas y acceder a estatus y poder, a través de la portación de unos símbolos que condensan su sistema particular de creencias y valores.

Ellos [el grupo de referencia] siempre estaban ahí. Cuando mi amá me mandaba por las tortillas, cuando salía con mi apá para la escuela, ahí estaban, cuando mi apá me llevaba a entrenar, siempre, siempre bien chilos, divertidos, y yo siempre en chinga [...]. Yo tenía una rutina muy estricta¹⁵, en cambio veía que ellos [los cholos] tenían otra vida, más divertida, y yo quería vivir eso, por eso más que nada me empezaron a llamar la atención los cholos [...] (Charly, 35 años).

La risa colectiva y estentórea, la solidaridad que se exhibe al exterior y una actitud contestaria frente al mundo adulto que sanciona esas maneras de estar en el espacio público y de ser joven¹⁶ son el guión de la interacción o *facework* y son, al mismo tiempo, la experiencia emocional del grupo que captura la atención de los aspirantes a miembros. El anhelo de pertenencia se sedimenta en la búsqueda de esta experiencia emocional que exhibe el grupo, no sólo en sus prácticas particulares de sociabilidad.

¹⁴ Aquellas características asociadas con ser hombre que se imponen a modo de norma de conducta y que se generalizan para todos los hombres bajo la forma de modelo de referencia y que tienen como atributo central la heterosexualidad (Connell, 2003).

¹⁵ A los nueve años era ya boxeador profesional, su papá lo entrenaba y participó, según su relato, en 50 peleas nacionales representando al estado de Sonora. Su rutina consistía en ir a correr a un cerro cercano antes de ir a la escuela primaria en la mañana y a la salida, ir al gimnasio a entrenar hasta las siete u ocho de la noche, cuando llegaba a casa a hacer la tarea para el siguiente día, lo que no le daba oportunidad de jugar ni socializar con otros niños de su edad.

¹⁶ A través de la adopción de unas estéticas particulares, que resaltan simbólicamente la pertenencia y a través de las cuales se disputan el poder y el prestigio en el espacio social de la colonia (Nateras, 2016).

"Afuera tú no existes, sólo adentro": estrategias de ingreso al grupo

La membresía es un atributo que se gana a través de un proceso de acercamiento al grupo, en el cual el sujeto primero entra en contacto con los miembros para después demostrar que tiene las habilidades y disposiciones para ser parte. Al ser un ritual informal, cada encuentro es un momento de ratificación donde las membresías son puestas a prueba y, por tanto, se espera apego irrestricto al guión de la interacción, a las creencias y reglas de sentir del grupo¹⁷ (Hochschild, 1983).

En los grupos vinculados con prácticas delictivas, el ingreso está marcado por el ejercicio del poder de quienes ocupan lugares centrales en las interacciones y por el sometimiento de los aspirantes a miembros. Esta posición de centralidad en el grupo viene dada principalmente por la capacidad para someter a otros a través del uso de la violencia y por la trayectoria criminal de los miembros. Estas características se portan en la piel a modo de emblemas de pertenencia, a través de cicatrices de los enfrentamientos con grupos rivales o con la policía, o a través de tatuajes que cuentan las experiencias carcelarias, las pérdidas de un ser querido, la pertenencia al barrio, y que exhiben el alto nivel de compromiso y lealtad de estos individuos para con el grupo.

Había rangos, acá, ¿si me entiendes?... Había quienes podían hacer que se moviera la masa y había quienes no podían, había alfas pues [...]. Pero eso no se tenía, se ganaba, en base a todo, había muchas cosas, o sea, había guerra y te ponían misiones para cumplir y tenías que someterte porque

¹⁷ Las reglas del sentir son normas que prescriben lo que uno debe sentir en diversas circunstancias y especifican cuáles son las emociones apropiadas o inapropiadas, su intensidad en cada situación particular y el rol a desempeñar en consecuencia (Hochschild, 1983). Adicionalmente están las reglas de expresión del sentir, que guían las muestras de emoción en la interacción. Entre los valores compartidos del grupo están la reciprocidad, ser rebelde, "no rajarse", estar dispuesto a usar la violencia y a defender al grupo. Entre las reglas del sentir están ser "recio", no dejarse de nadie, no temerle a nada ni a nadie.

si no, hasta te podían matar o no daban el tiro por ti cuando necesitabas y pues igual te morías... (Aurelio, 32 años).

Tener un familiar miembro del grupo es un recurso que facilita un ingreso más fluido, especialmente en grupos de carácter delictivo. En estos casos, el ingreso es favorecido porque el miembro del grupo opera como garantía de que el aspirante cumple con el perfil requerido y que es “confiable”, dispuesto a acatar las reglas y disposiciones del grupo. El bien simbólico —en términos de Turner (2010)— que se intercambia al permitir el ingreso es la confianza. Si el colectivo funciona a modo de una familia alternativa, ser familiar consanguíneo es un atributo que permite extender el privilegio de la membresía, al menos como posibilidad. En estos casos, la presencia del aspirante no irrumpe en la dinámica del encuentro, el aspirante no confronta, antes bien, debe encontrar la manera de fluir con las pautas de interacción que marca el grupo. El mayor estatus del familiar dentro del grupo facilita el ingreso del aspirante, que sin embargo nunca es eximido de pasar las pruebas que el grupo establece para ratificar la membresía.

Aquí en el barrio fui conociendo a los malandros que se la pasaban en la calle y me empecé a sentar con ellos. Ellos conocían a mi jefe [papá], y por eso me dejaban estar ahí, porque mi jefe les tiraba jales [trabajos ilegales] y... en parte también porque le tenían miedo (Vicente, 27 años).

Un segundo mecanismo de acceso al grupo en aquellos caracterizados por su vinculación con prácticas delictivas es la confrontación. En esta situación, los sujetos deben demostrar su capacidad para ejercer la violencia, habilidad altamente valorada en el interior del grupo y uno de los bienes simbólicos que se intercambian.

Yo llegué a controlar, yo llegué a la colonia pegándome tiros [retando a los golpes a los miembros del grupo] y me decían: “¿Y tú de qué barrio eres?” Y yo: “De aquí mismo, ya te he visto y sabes qué, tumbate o tumbame lo que me vas a quitar”. Empecé a enfrentarlos, a pelearme. Yo entraba picudo,

los enfrentaba y los verbeaba [les exponía un discurso sobre por qué debía pertenecer]. “Estás bien morro” [niño], me decían, “tumbate el rollo”. Y yo les contestaba: “A ti qué te importa, es mi vida”. Y empezarme así, a enaltecerme ante ellos, buscando que me aceptaran [...]. Muchas veces me corrían, me daban de patadas para que me fuera [...], pero me quedaba ahí, yo me aferraba [...] los empezaba a amenazar (Pinky, 35 años).

En este caso, al no contar con una persona que facilite el ingreso, es el individuo, en solitario, quien se presenta frente al grupo y se disputa su ingreso enalteciendo, a través de sí mismo, los valores de la pandilla. Al ser una presencia que irrumpe en la cotidianidad del grupo, eleva el nivel de *energía emocional*, pues el grupo en tanto unidad está siendo retado y como unidad responde al aspirante para recuperar el flujo normal de la interacción (Goffman, 1971). En ese sentido, responder efectivamente al reto eleva el orgullo de la pertenencia entre los miembros, quienes buscan ridiculizar al aspirante, devaluarlo y con ello revalidar el estatus que brinda la membresía. En los relatos, la desvalorización del aspirante pasa por resaltar que es muy menor, que no tiene los atributos físicos para ejercer la violencia (por ejemplo, que es muy delgado y chiquito), o por someterlo físicamente. Este ritual de confrontación se puede repetir tantas veces como el aspirante esté dispuesto a ponerse a prueba, hasta que “los alfas” autoricen al aspirante a cohabitar el espacio.

En otras circunstancias, es un amigo quien operó como mediador entre el aspirante y el grupo, facilitando su acceso. Este acceso mediado al grupo facilitó el intercambio de nodos de confianza y solidaridad, donde se trataba de comprobar la pertenencia a un universo compartido de sentidos e intereses comunes, poseer los marcadores de estos estilos de vida (tatuajes, ropa, música que escuchan, tener patineta o saber grafitear o tatuar) favorece el ingreso. En este caso, el bien simbólico que se intercambia nuevamente es la confianza.

Los que eran de ese grupo se la llevaban grafiteando. Como muchos vivían en el otro lado [Estados Unidos] y se vinieron para acá, traían la

onda del otro lado. Entonces, hacían muy buenas rayas [grafitis] aquí, se aventaban muy buenos murales [...]. También patinaban muy bien, traían sus estilos, sus técnicas bien acá, y eso hacía que los demás los admiraran (señor X, 35 años).

Una vez introducido al grupo, el foco de atención se centrará intencionalmente en el aspirante en algún momento de la interacción, y es el momento que éste debe aprovechar para demostrar que efectivamente posee alguna característica personal que resulta atractiva para el grupo. En este caso, la membresía se expresa en una invitación a participar en un próximo encuentro.

Hubo una fiesta de ellos [del grupo al que quería entrar]. Entonces I... me dijo que fuéramos, que también iba su primo que venía del otro lado y los conocía. Y sí, fuimos para allá y entonces empezamos a pistear [tomar alcohol], pues ya pisteadón [bajo los efectos del alcohol] y mareadón, empecé a cotorrear [bromear] con ellos y me la llevé bien con ellos y empecé a guacarear [vomitar], y me empezaron a sacar la cura [burlarse de él] y les caí bien y entonces me dijeron que le cayera al otro día y me sentí acá como aceptado (señor X, 35 años).

En todos los casos, la presencia del aspirante exalta la solidaridad de los miembros, llevándolos a una escenificación más fuerte de sus diferencias con él, lo que precisa de mayor espectacularidad en la actuación de aquél. El ritual finaliza con la expulsión del aspirante o con la invitación a volver a participar en un encuentro o con una prueba a ser cumplida que ratificará la membresía.

Ser parte

Una vez ganado el derecho a participar del espacio de sociabilidad del grupo, el sujeto debe demostrar que comparte la moralidad del grupo, el apego a sus reglas del sentir (Hochschild, 1983). Para unos grupos, ello supone compartir el uso de drogas; para otros, supone pasar primero una prueba que, si es superada exitosamente por el aspirante, será sellada con el uso colectivo de drogas.

Los rituales de membresía en los grupos vinculados con prácticas delictivas son rituales de poder, al estar centrados en el cumplimiento de misiones impuestas por los "alfas" del grupo. En estas misiones, el aspirante participa en una o varias actividades delictivas y asume enteramente la responsabilidad de ellas en caso de ser aprehendido por las autoridades. Ello supone un doble juego: por un lado, mostrar valor y arrojo para realizar "las misiones"; por otro, mostrar deferencia a las jerarquías del grupo (Scheff, 2000), sacrificando su libertad para evitar que los "alfa" sean aprehendidos. Desobedecer las órdenes de los poderosos dentro del grupo es una traición, pagada con la muerte o el exilio del barrio.

Como yo me daba de que era macizo, o sea, que no me le corría a nada y que paraba bola por los grandes [...], o sea, que robaban y en caso de que tronaran, así se dice, en caso de que los agarraran, yo era el que me echaba la culpa [...], por eso me tenían ahí (Charly, 35 años).

En estos grupos vinculados con prácticas delictivas, la alta densidad de los rituales de poder, junto con su marcada visibilidad frente a los no-miembros y la intensidad del miedo¹⁸ como modo de control social ejercido desde las posiciones de poder en el interior del grupo, y la ira hacia los no-miembros, como emoción encubridora del miedo, son mecanismos que facilitan la dedicación y voluntad al sacrificio que exige el apego a las normas del grupo (Kemper, 2011). Sin embargo, Scheff

¹⁸ De perder estatus, de ser expulsado del grupo, de morir en la misión.

(2003) plantea que estos rituales de poder, más que solidaridad, crean pseudo-vínculos, pues las necesidades emocionales de los sujetos no son satisfechas y, sin embargo, aceptan las reglas del grupo porque estas relaciones se sienten mejor que el aislamiento. En ese sentido, añade el autor, más que una sintonía que equilibre las necesidades del individuo con las del grupo, estos pseudo-vínculos proveen sólo la semblanza de comunidad, y por ello el vínculo está siempre en disputa y los sujetos están también siempre a prueba, misión tras misión, con lo cual se gana centralidad en el grupo, pero también se va minando la posibilidad de construir nuevos vínculos en escenarios distintos de interacción.

Para todos los participantes, el ingreso al grupo de referencia fue el momento de su iniciación en el uso de drogas, y aunque inicialmente todos compartían con la sociedad convencional los estereotipos negativos frente a las personas que usan drogas y la creencia de que dichas sustancias “son malas”, el deseo de pertenencia les permitió superar estos estereotipos y creencias.

Lo pensé mucho [la decisión de usar/no usar drogas] acá, en serio, y me daba miedo, pero tampoco les quería decir que no porque si les decía que no, iban a decir que qué marica y a lo mejor no me aceptaban en el grupo este, ¿sí me entiendes?, entonces dije que sí (señor X, 35 años).

Una hipótesis que surge de los datos es que quizás los sujetos que tenían acceso a otros mecanismos de obtención de estatus y a otros grupos de referencia, al ser presionados por los grupos que aquí describo a usar drogas como moneda de intercambio para acceder a la membresía, claudicaron, de modo que sólo aquellos con menores oportunidades de adscripción y pertenencia y con mayor deprivación de estatus fueron quienes cumplieron con el imperativo colectivo de usar drogas aun a pesar de sí mismos, pues en ellos, estos grupos particulares aparecen en sus biografías como el único vehículo de restitución de su *self*. La mayor deprivación de estatus vivida por estos sujetos durante su infancia y la vivencia de un profundo sentimiento

de vergüenza no reconocida, en los términos de Scheff (2000), junto con la ausencia de espacios y alternativas para reconocer abiertamente la herida original que desencadenó su resentimiento y repararla, los atrapan en una trampa emocional de vergüenza-ira, conformando pautas de interacción fundadas en la hostilidad y la alienación (2000), que se expresan en dinámicas más autodestructivas de uso de drogas y de ejercicio de la violencia como emblemas de la pertenencia al grupo, que se refuerzan mutuamente.

Como crecí en el ambiente cuando recién empezó lo de las pandillas, cuando ya empecé a salir más a la calle, ahí fue que yo sentí “de aquí soy”, aquí puedo aplacar mi hiperactividad y hacer lo que se me pegue la gana y yo puedo pasarme de lanza con los que me habían hecho daño.¹⁹ Ahí me sentí aceptado por ese grupo de personas, porque sentí que ahí sí valía (Pinky, 35 años).

En nuestra hipótesis, el uso ritualístico de drogas en el interior de estos grupos particulares de referencia permite develar los mecanismos a través de los cuales se sella en los participantes del estudio la asociación entre uso de drogas y pertenencia, estatus y placer, elemento fundamental para comprender el desarrollo de la dependencia a las sustancias desde una perspectiva sociológica, más allá de las características farmacológicas de éstas.

EL “ALUCÍN COLECTIVO”. EXPERIENCIAS RITUALES DE USO DE DROGAS

Los datos recogidos tanto en los relatos biográficos como en los diarios de campo dan cuenta de tres momentos que conforman el ritual colectivo de uso de drogas: la preparación, el uso y el cierre del encuentro.

¹⁹ Cuando era niño, su hermano, sus primos y los amigos de su hermano, todos mayores, lo sometían a diversas situaciones de humillación, en las que se burlaban de él y/o lo golpeaban colectivamente. En una ocasión le hicieron cosquillas hasta que se orinó, lo que resultó extremadamente humillante para el narrador; en sus palabras, fueron situaciones que lo fueron llenando de resentimiento.

Buscando pista

La preparación del encuentro supone el aprovisionamiento de las sustancias que se van a usar y escoger el lugar para hacerlo. Ambas actividades elevan de manera progresiva el nivel de *energía emocional* en el grupo y contribuyen a focalizar la atención mutua en la actividad por venir, generando una excitación ante la expectativa del uso de drogas, que va aumentando a medida que la práctica se torna más cercana.

El dispositivo de aprovisionamiento colectivo

A diferencia de otros espacios, donde cada uno debe llevar “lo suyo”, en los grupos de adscripción/pertenencia de los participantes, las drogas están siempre allí, son un bien que circula, porque se coopera para comprarlas o porque alguien las comparte, bajo la regla de la reciprocidad, esperando que, en otro momento, cuando no tenga, otros miembros del grupo le provean. Esta *comunalidad*²⁰ de las drogas constituye una de las bases de la interacción social en el interior del grupo, refrenda la experiencia de solidaridad y pertenencia, y permite diferenciar las experiencias vividas por fuera del grupo. Afuera del grupo reinan la individualidad, la presión y la exclusión por no tener lo necesario; dentro del grupo todo es de todos y nadie es señalado ni excluido por no tener.

Haz de cuenta que decíamos “sobres”, poníamos de a peso o lo que tuviéramos y va, se cooperaba para comprar un litro de resistol o un tubo de mota y ya con eso siempre alcanzaba para todos (Pelón, 23 años).

²⁰ Uso el concepto de comunalidad para subrayar el carácter de resistencia y solidaridad que se crea en estos espacios subalternos y que tiene ver con una actitud hacia lo colectivo y la importancia del intercambio, que subraya lo opuesto al individualismo y la propiedad privada.

Asegurar el aprovisionamiento de drogas requiere que alguien del grupo las venda o sea cercano a un vendedor; ello garantiza la presencia de las sustancias siempre que se requieran. Cuando el vendedor es parte del grupo, adquiere centralidad y estatus en las interacciones, pues es el "mago", quien trae la "magia" al encuentro. Cumplir este rol implica pasar gran cantidad de tiempo en el espacio de encuentro del grupo; es quien llega primero y quien se va al último. Tiene el poder de negar las drogas, de hacer préstamos y concesiones, de exponer a aquellos que están en deuda; es quien invita a jornadas de "atracones de drogas". Por todas estas características, casi siempre es alguien mayor, que ya está fuera de la escuela y que tiene vínculos con actores de fuera de la colonia, a través de los cuales se aprovisiona de las sustancias. Estos atributos refuerzan su estatus dentro del grupo.

Dentro de los grupos vinculados con prácticas delictivas, vender drogas es una tarea que requiere haber pasado por pruebas de membresía y lealtad. La venta de drogas proporciona, además del estatus, el acceso a dinero y a armas, y ello a su vez facilita el acceso a mujeres. Todos estos elementos en su conjunto se refuerzan mutuamente, promoviendo el ascenso de estatus en cada nuevo encuentro.

Sin embargo, usar drogas y venderlas es una posición riesgosa, pues siempre está la posibilidad de consumirse el "entable", adquirir deudas que no puede cubrir, o de ser robado. Estas situaciones generan una pérdida estrepitosa de estatus, pues los sujetos pierden su respetabilidad en el grupo, y al quedarse sin las drogas, que son su estrategia de sobrevivencia, en la mayoría de los casos *fondean*.²¹

En otros casos, algunos miembros llegan con sus drogas al grupo y comparten con los otros, lo que genera un aumento de estatus que se expresa en la mayor centralidad que adquieren estos personajes en las interacciones del grupo. Por ejemplo, son quienes preparan las

²¹ El *fondeo* es una categoría que los mismos sujetos utilizan para denotar un momento en la trayectoria en el que están "tocando fondo" debido a su nivel de dependencia de las sustancias y las dificultades que enfrentan para conseguirlas.

drogas y las usan primero; son a quienes la mayoría ven con estima, por su generosidad; son a quienes protegen en caso de una riña o un encuentro con la policía.

La pista de vuelo

Conseguir el lugar donde usar las drogas es casi tan importante como provisionarse de ellas. La selección del lugar depende del manejo del secreto en relación con esta práctica. Se oculta lo que resulta inmoral y amenaza los vínculos sociales (Simmel, 2010). En esa medida, el secreto es una estrategia de protección del *self* a través de la preservación de los vínculos que resultan valiosos para el sujeto. El número de contactos que se tenga con la sociedad convencional (Becker, 2009), la centralidad que tome el grupo de adscripción/pertenencia como fuente de estatus y *energía emocional* para el narrador y el nivel de estigma asociado con el uso de ciertas drogas, son elementos que se vinculan con la elección del lugar donde consumir.

Aquellos grupos en que los participantes tenían mayor cantidad de vínculos con el mundo institucional (escuela y/o trabajo) y mayor acceso a fuentes de *energía emocional* y estatus distintas a las del grupo de adscripción/pertenencia, tendían con mayor frecuencia a planear el uso colectivo de drogas en espacios ocultos a los que sólo ellos tenían acceso, evitando las miradas de personas no-usuarias, familiares, vecinos y de la policía. En estos casos, el carácter secreto del uso de drogas se convierte en un elemento adicional de solidaridad, alimentado por los valores de la reciprocidad y la confianza que exige el mantenimiento del secreto hacia los no-miembros, que permite compartir una información que es exclusiva del grupo y que opera como diferenciador entre el afuera y el adentro (Simmel, 2010). Asimismo, la manera de nombrar el lugar de encuentro permite diferenciar al que pertenece y al que no, operando como un código secreto en el interior del grupo.

Éramos como 15 los que nos juntábamos, comprábamos de dos a cuatro litros [de inhalables] y nos metíamos a las alcantarillas... Nos metíamos por allá por los M. [nombre de la colonia], por allá hay unas entradas a los túneles, les decíamos nosotros, pero entras y es oscuro [...]. Está peligroso, te puedes perder ahí, son muchos los túneles y está súper oscuro, nada más se ve luz donde hay rejillas [...]. Sólo nosotros sabíamos de ese lugar (señor X, 35 años).

En los grupos caracterizados por sus actividades delictivas, con menor presencia de miembros vinculados a familia, escuela, trabajo e/o iglesia y/o con menor acceso a estatus a través de espacios de interacción distintos al grupo de referencia/adscripción, era más frecuente el uso de drogas en espacios visibles de encuentro. En estos grupos, el uso público de sustancias ilegales era parte de la teatralidad con la que confrontaban el mundo convencional.

Nosotros loqueábamos ahí mero en la esquina, nos valía madres [...]. Eso era ser parte de la pandilla y todos queríamos ser parte de la pandilla porque era parte de... era como algo moderno, como algo acá... como algo padre, era un tipo de vida, era como el símbolo de que soy un adicto y qué, hazle como quieras (Aurelio, 32 años).

En este caso, el uso colectivo y público de sustancias ilegales realza la solidaridad, al adicionar un elemento más de ruptura con la sociedad convencional. Usar drogas en colectivo protege al individuo de la potencial vergüenza²² que generaría romper una norma social y el grupo se erige como un escudo emocional que resguarda del estigma y del rechazo social. En este contexto, el uso ritualizado y público de drogas con el grupo de adscripción/pertenencia convierte a las sustancias

²² De acuerdo con Simmel, la vergüenza sólo emerge en situaciones en que están presentes representaciones normalizadoras de sí mismo y donde el sujeto goza de autonomía, responsabilidad e individualidad, elementos ausentes en el momento de estar en grupo (Soto, 2018).

en símbolo de rebeldía, facilitando la configuración de un sistema de creencias y moralidad alternativas que reivindicán esta práctica transformándola en emblema identitario.

El viaje

A través de la experiencia colectiva de uso de drogas —desde marihuana hasta heroína— se aprende el placer de usarlas, aun cuando las primeras experiencias resulten displacenteras. En apego a las reglas del sentir del grupo, el displacer de la experiencia no se reconoce ni se comunica; en cambio, se busca racionalizarlo y repetir la experiencia hasta “agarrarle sabor”.

Estábamos bien alegres en la posada, se sentía bien chilo el ambiente y se me antojó [...]. Fumé marihuana y para ser la primera vez fumé mucho. Entrando a la escuela me iba a caer [...]. Estaba muy chamaco, no aguantaba la dosis [...], no me imaginaba que me iba a poner tan así [...]. No me gustó, pero ya como le iba poniendo más, le iba agarrando el sabor (Rayas, 22 años).

El uso colectivo de drogas amplifica la intensidad del encuentro; con ellas queda asociada la experiencia de la pertenencia, condensando la memoria afectiva de sus encuentros y el apego a los valores del grupo. Es por ello que diferentes tipos de grupos les atribuyen efectos distintos a las mismas sustancias. Citando a Collins (2004), las sustancias que se ingieren son experimentadas en una variedad de formas dependiendo del proceso ritual del que forman parte. En ese sentido, el aprendizaje de los efectos que las distintas drogas generan está en función de las experiencias emocionales que favorecen la membresía y son reforzadas por los rituales de interacción que instituyen el sistema de creencias y la moralidad del grupo; por ello, cada droga tiene un ritual particular de uso.

Andar pingo

El principal efecto de las pastillas psicotrópicas²³ es anestesiar los estados emocionales de depresión, miedo y ansiedad. Las pastillas, aunque se obtienen en el grupo, se ingieren individualmente, por lo que el ritual colectivo de uso es menos exuberante que el de otras sustancias. En casi todos los relatos, la iniciación en el uso de pastillas psicotrópicas en el interior del grupo estuvo enmarcado en una experiencia de interacción más amplia: una fiesta, un enfrentamiento con un grupo rival, la realización colectiva de un acto delictivo. Estas actividades tienen lugar casi siempre en el fin de semana; como expresa un participante: "No es algo que consumas todos los días, nomás pa' la fiesta". Se usan antes de llegar al evento. En el caso del novato, aquel que nunca ha usado, quien las ofrece le indica cuál es el efecto esperado; el más recurrente en los relatos es "agarrar valor".

Y me dijeron: Tómame d'éstas para que agarres más valor, y me sentía bien... ¿Cómo le podría decir?... bien valiente, no pa'bajo, sino bien pa'riba, así, como que nadie me podía hacer nada y no me podía ver nadie porque andaba como enojado. Nadie me podía ver feo, qué, qué, así, o sea, me sentía eufórico, que podía hacer lo que yo quería. Si quería agarrar algo, lo agarraba así sin pensarlo [...]. Era una valentía muy... muy sinvergüenza (Charly, 35 años).

En ocasiones, la urgencia del novato por sentir el efecto de las pastillas, o su necesidad de ascenso de estatus dentro del grupo demostrando su alta resistencia, lo lleva a ingerirlas en altas dosis, lo que aumenta la probabilidad de "enlagunamiento" y pérdida de la memoria reciente.

²³ Psicofármacos empleados en el tratamiento de la enfermedad mental que actúan sobre el sistema nervioso central, con propiedades ansiolíticas, sedantes y estabilizadores del estado de ánimo. Los más usados por los participantes del estudio son las pastillas Rivotril (clonazepam) y el diazepam, pero también es común el uso de antidepresivos como el Tafil o de opioides como el Darvon.

En el contexto de las fiestas, el uso de pastillas psicotrópicas se combina con alcohol, lo que también produce en muchos casos pérdida de la memoria. Esta amnesia inducida facilita que, en los relatos, la experiencia que queda asociada con el uso de estas drogas sea la sensación de valentía, sin que haya un recuerdo de alguna emoción negativa, como miedo, dolor o incertidumbre, en relación con las actividades violentas o delictivas en la que se participó bajo sus efectos.

Tomábamos las pastillas antes de ir a la fiesta. Haz de cuenta que ya con anticipación sabíamos que en tal lugar iba a haber baile, entonces nos poníamos bien pingos [ingirieron pastillas] para ir dispuestos a lo bueno y a lo malo, porque también sabíamos que iba a ir Fulanito y que iba a haber caídas, iba a haber pérdidas, iba a haber bajas, así mucha gente murió, así también de la gente que yo conocí... (Aurelio, 32 años).

De acuerdo con los relatos, pareciera que el momento cumbre en los rituales específicos de uso colectivo de pastillas es la participación en el acto violento o delictivo. El ritual finaliza con la resaca, cuando el narrador se encuentra a sí mismo en su casa o en la comandancia policial sin un recuerdo claro de lo que pasó, ni de cómo llegó allí.

Sentía bien suave [agradable] porque se me borraba el *tape* [perdía la memoria] y cuando despertaba estaba en otra parte y decía: ¿Qué pasó? ¿Por qué estoy aquí? Y pum: tenía dos tres cosas acá (Pelón, 22 años).

Ponerse crico

El cristal es considerado como “la cocaína de los pobres”; es un estimulante que inhibe el sueño y el apetito, produce euforia e incrementa el estado de alerta, la resistencia y la actividad física. La resistencia física aquí tiene un doble significado: se relaciona con la capacidad de soportar el dolor, pero también de soportar largas jornadas de fiesta y altas dosis de drogas. A través de la resistencia al uso de drogas, los

sujetos construyen una fama, un prestigio, logrando mayor centralidad en las interacciones del grupo y mayor estatus.

El ritual de uso colectivo de cristal consiste en preparar la droga, momento en el cual la persona con mayor estatus en el grupo o quien la trae para compartir pone los cristales en el instrumento con el que se va a fumar, que puede ser una pipa o un foco cortado. Cuando está listo el dispositivo, esta misma persona empieza a fumar o a inhalar los vapores que se desprenden del foco; luego se va pasando de mano en mano hasta que todos los miembros hayan fumado. El ritual se repite hasta que se haya quemado la sustancia en su totalidad. Los novatos son quienes inhalan hasta el final; esto les permite observar cómo proceder en el ritual. Sin embargo, la iniciación supone en la mayoría de los casos toser y un lagrimeo excesivo, lo que genera risas y burlas en el colectivo y vergüenza en el aspirante, al quedar expuesta su condición de inexperto, por lo que en lo sucesivo intentará compensar esa situación usando mayor cantidad de droga, añadiendo mayor teatralidad en el encuentro.

Sí sentí el gusanito de que no debería hacerlo, pero no podía mostrarme putillo, así que le entré de lleno al foco [cristal].... ¡Uuuta, qué cosa más fea! Un pinche lagrimón... [...] Sentía que me quemaba todo por dentro, que no podía respirar, y los compas risa y risa, y entonces más le fumaba para que vieran que yo era recio (Pelón, 22 años).

El carácter estimulante del cristal contribuye a que se use en el contexto de las fiestas, lo que favorece que éstas se extiendan por días. En el marco de las interacciones dentro de los grupos vinculados con actividades delictivas, después de varias horas de uso de cristal, el ritual toma su mayor intensidad emocional cuando se realizan actos delictivos, casi siempre robos, de manera exitosa, resultado que incrementa la sensación de invulnerabilidad que ofrece el grupo y la solidaridad en su interior. En los grupos de carácter no-delictivo, el uso de cristal no implica la participación en actos violentos, sino enfocarse compulsivamente en las actividades que realizan más co-

tidianamente, como tatuar, patinar o bailar. El ritual finaliza cuando los participantes, extenuados por haber estado usando drogas durante periodos prolongados de tiempo, deciden que es momento de descansar. Dado el carácter estimulante del cristal, ello se asocia con el uso de marihuana o de heroína, que por su efecto depresor les permiten bajar de la agitación, dormir y comer.

Cuando ya estaba bien metido [usando cristal], cuando tenía un año o más yo creo, empezaba a foquear los jueves y terminaba los lunes. Pasaba como dos días sin parar, fumando, fumando... No comía, no podía pasar la comida, cuando estábamos acá, y cuando me levantaba como que se me nublaba todo y en varias ocasiones me caía. Entonces antes de irme a mi casa pasaba a comprar una leche y a comer algo para no llegar tan loco con mi amá (Rayas, 22 años).

Las drogas de la conexión: marihuana e inhalables²⁴

A diferencia de las pastillas psicotrópicas y del cristal, que exaltan el apego a las reglas del sentir del grupo caracterizadas por la valentía, el arrojo, la euforia y la disposición al uso de la violencia, todos atributos individuales que deifican los valores de la masculinidad hegemónica, el uso colectivo de marihuana e inhalables contribuye a exaltar la experiencia de comunalidad que ofrece el grupo. Quizá por ello no son sustancias exclusivas de la fiesta o asociadas con eventos extraordinarios, sino que son parte del día a día de los participantes.

Como que empecé a fumar mota para estar chilo [a gusto] camareando [socializando en el grupo], más que nada, era como una rutina. Me salía de la casa, venía con los locos, fumábamos y hablábamos pura pendejada, nos reíamos y así pasaba el día, todos los días (Vicente, 27 años).

²⁴ Los inhalables más nombrados por los participantes son Resistol y thinner.

La experiencia colectiva del uso de marihuana e inhalables exalta el sentido de solidaridad y pertenencia, la sintonía de estar intelectual y emocional conectados, y cada miembro es ratificado y validado por el otro (Scheff, 2000). En los relatos queda claro que, más que un efecto fisiológico de estas sustancias, el placer era sentir la sincronía con el grupo, vivir el "alucín colectivo".

Me acuerdo de que ese día veía el cielo rojo como si fuera una nave. "No sé ustedes, pero yo veo el cielo rojo". Otro respondía: "Yo también, güey". Y haz de cuenta que se iban pasando la vibra: "Yo también miro lo mismo, estamos conectados, estamos en sintonía", acá en otro pedo (B, 34 años).

El uso colectivo de marihuana supone compartir el cigarro, que es armado por quien lleva la flor, previo proceso de trituración y limpieza que supone un tiempo de espera, que es también un tiempo de compartir. "Quien lo pega, lo prende". Así, una vez que enciende el cigarro, le da un par de fumadas y lo pone a circular por el grupo. La situación es similar con los inhalables, con la diferencia de que, en este caso, lo que circula por el grupo es el recipiente que contiene la sustancia. La espera de que la sustancia llegue a las manos, mientras circula por el grupo, añade expectativa e intensifica la experiencia de uso. Se da una fumada o una inhalada, se retiene ese momento y se vuelve a esperar a que la sustancia dé la vuelta por el grupo y regrese.

Cuando los inhalables son distribuidos en contenedores individuales para cada miembro del grupo, el ritual consiste en inhalar la sustancia al mismo tiempo, favoreciendo la experiencia del "alucín colectivo", que no es otra cosa que la expresión de sincronía en el interior del grupo, donde todos ven y sienten lo mismo, lo que refuerza la pertenencia y la identidad colectiva.

Todos agarrábamos el mismo alucín, cuando empezabas con la bolsa, empezabas [hace como si inhalara de una bolsa imaginaria] y lo primero que sientes es el zumbido en el oído, ves a tus compañeros y te das cuenta de que todos lo sintieron y eso se siente bien chilo, sabes que

estás despegando y ya luego empezabas a alucinar acá, entonces te pierdes, pero sabes que todos están alucinando también, entonces te sientes seguro. A veces todos alucinábamos lo mismo, es de las mejores experiencias... (señor X, 35 años).

Adicionalmente, el acto de pasarse de uno a otro el cigarro de marihuana o el contenedor con inhalables refuerza la sensación de horizontalidad entre los miembros del grupo y borra, por un momento, las diferencias de estatus en el interior del grupo. El “alucín colectivo” expresa también esa sensación de equidad, de estar todos al mismo nivel.

El punto más álgido del ritual de uso colectivo de la marihuana es la sincronía en el momento de “la risueña”, una risa incontrolable que se contagia entre los participantes y que cristaliza la sensación de desenfado y relajación que ofrece la complicidad del grupo. En el caso del uso de inhalables, es cuando los miembros experimentan las mismas alucinaciones y sensaciones corporales. Mientras que la angustia y la inadecuación marcan gran parte de las interacciones de los participantes con los no-miembros del grupo, la sensación de sincronía caracteriza el uso colectivo de marihuana y Resistol. A través del ritual se logra un abandono de sí, salirse de la realidad, perder la noción del tiempo, perderse en el espacio y compartir colectivamente ese espacio-tiempo único, esa realidad alucinante del grupo, el placer de la pertenencia.

En estos casos, el ritual finaliza cuando llega el “bajón”, momento en el que, dependiendo de los recursos con que cuenten los miembros del grupo, se comparte algún alimento al que acceden colectivamente o se retiran a sus casas.

CONCLUSIONES

Desde la sociedad convencional se suele considerar el uso de intenso de drogas como una práctica irracional e incluso autodestructiva. Mediante la descripción de algunos rituales de interacción y del papel

que toma el uso de drogas en las dinámicas de sociabilidad grupal, he procurado mostrar que la dependencia a las sustancias no es una respuesta uniforme y automática, ni responde sólo al efecto fisiológico que éstas producen en organismos acontextuales. Esta dependencia se desarrolla a lo largo del curso de vida de los sujetos, donde, a través de una historia de interacciones sociales, éstos asocian el uso de ciertas sustancias con emociones de placer, pertenencia y la ganancia de *energía emocional* y estatus.

En los contextos de precariedad social en los que desarrollan sus vidas los participantes del estudio, el grupo de adscripción/pertenencia se configura como EL espacio que facilita la construcción de sentido de sus rutinas y estilos de vida, desde los cuales el uso de drogas se construye como una acción social, a través de la cual estos sujetos reivindican su derecho al placer y se resisten al disciplinamiento de sus cuerpos vía la abstinencia, la resignación a la carencia y el sometimiento a dispositivos de poder.

A través de la membresía y la acción colectiva, los participantes restituyen el sentido de valía personal, dignidad y respeto que les es negado en otros espacios de socialización. Fuera del grupo imperan el aburrimiento, la incertidumbre, el estigma, la discriminación y la desafiliación; por ello, el uso de drogas se torna central para evocar la memoria afectiva de la pertenencia y conjurar, a través del abandono de sí, el miedo, la ira y la incertidumbre que generan la precariedad y las violencias de sus contextos familiares y barriales.

Sin embargo, estas estrategias de búsqueda de respeto, pertenencia y valía personal resultan fallidas, por efecto del estigma reinante hacia las drogas, que mina las posibilidades de estos sujetos de acceso a otros espacios de ganancia de energía emocional, volviéndolos dependientes de las interacciones en el grupo de adscripción/pertenencia, profundizando en patrones intensos de uso de sustancias que se tornan autodestructivos ante la falta de mediación e intercambio con otros espacios sociales.

La teoría de la interacción ritual de Collins permite estudiar los mecanismos capilares por medio de los cuales se encarna la estra-

tificación social en la dimensión más individual del *self*, su manera de concebirse y valorarse a sí mismo, al tiempo que se visibilizan las estrategias que emprenden los sujetos para resistirse a las formas estructurales de exclusión y marginación. En esa medida, esta perspectiva analítica ofrece posibilidades para pensar el tipo de intervenciones necesarias que faciliten la vivencia de una “vergüenza re-integrativa” (Rossner y Meher, 2014), desde la cual los sujetos accedan a nuevas narrativas de sí mismos, que les permitan enunciarse desde un lugar distinto al del “adicto” y a estrategias de obtención de estatus y energía emocional desde las cuales puedan acceder a formas menos riesgosas de gestión del placer.

La teoría de la acción ritual permite también problematizar la relación drogas-violencia, al enfatizar que no es la sustancia *per se* lo que genera unas disposiciones para actuar, sino el contexto en el que la práctica tiene lugar. Este análisis deja ver que el involucramiento en delitos y/o prácticas violentas tiene menos que ver con el uso de drogas y más con el problema de la exclusión social y la falta de espacios y mecanismos a través de los cuales los jóvenes pobres puedan acceder a estatus y *energía emocional*, búsquedas que están presentes en todos los seres humanos, pero que resultan invisibilizadas y devaluadas por el *statu quo* en el caso de los jóvenes pobres. El reto es cómo construir con estos jóvenes y desde sus realidades espacios alternativos de placer, estatus y pertenencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Ariza, Marina (2016). "Tonalidades emocionales en la experiencia de la migración laboral. Humillación y degradación social". En *Emociones, afectos y sociología: diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, coordinado por Marina Ariza, 279-328. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Bauman, Zygmunt (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- Becker, Howard (2009). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bertaux, Daniel (1983). "From the life-history approach to the transformation of sociological practice". En *Biography and Society. The Life History Approach in the Social Sciences*, compilado por Daniel Bertaux, 29-45. Berkeley: Sage.
- Brito Lemus, Roberto (2002). "Identidades juveniles y praxis divergente; acerca de la conceptualización de juventud". En *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, coordinado por Alfredo Nateras Domínguez, 43-60. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa.
- Chase, Susan E. (2005). "Narrative inquiry. Multiple lenses, approaches, voices". En *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*, coordinado por Norman Denzin e Yvonna Lincoln, 57-94. Oaks: Sage.
- Collins, Randall (2004). *Interaction Ritual Chains*. Oxford University Press.
- Connell, Raewyn (2003). *Masculinidades*. México. Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Feixa, Carles (1998). *De jóvenes, bandas y tribus*. Madrid: Ariel.
- Durkheim, Émile (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goffman, Erving (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hochschild, Arlie Russell (1983). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Kemper, Theodore (2006). "Power and status and the power-status theory of emotions". En *Handbook of the Sociology of Emotions*, compilado por Jonathan Turner y Jan Stets, 87-113. Boston: Springer.
- Kemper, Theodore (2011). *Status, Power and Ritual Interaction: A Relational Reading of Durkheim, Goffman and Collins*. Londres: Routledge.
- Kemper, Theodore (2017). *Elementary Forms of Social Relations. Status, Power and Reference Groups*. Nueva York: Routledge.

- Martínez Salgado, Carolina (2012). "El muestreo en investigación cualitativa. Principios básicos y algunas controversias". *Ciência & Saúde Coletiva* 17 (3): 613-619.
- Mead, George (1934). *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Berkeley: University of California Press.
- Merton, Robert (1938). "Social structure and anomie". *American Sociological Review* 3 (5): 672-682.
- Merton, Robert (1995). "Opportunity structure: The emergence, diffusion and differentiation of a sociological concept, 1930s-1950s". En *The Legacy of Anomie Theory*, compilado por Freda Adler y William Laufer, 3-77. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Merton, Robert (2002). *Teoría y estructuras sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nateras, Alfredo (2016). "Vidas cotidianas y heridas sociales: el crimen organizado y el 'juvenicidio'". En *Juventudes sitiadas y resistencias afectivas. Tomo I. Violencias y aniquilamiento*, coordinado por Alfredo Nateras, 51-77. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Gedisa.
- Rossner, Meredith, y Mythily Meher (2014). "Emotions in ritual theories". En *Handbook of the Sociology of Emotions. Volume II*, coordinado por Jonathan Turner y Jan Stets, 199-220. Boston: Springer.
- Scheff, Thomas (2000). "Shame and social bond". *Sociological Theory* 18 (1): 84-99.
- Scheff, Thomas (2003). "Male emotions/relationships and violence. A case study". *Human Relations* 56 (6): 727-749.
- Scheff, Thomas, y Suzanne Retzinger (1991). *Emotions and Violence. Shame and Rage in Destructive Conflicts*. Lincoln: Universe.
- Simmel, Georg (2010). *El secreto y las sociedades secretas*. Madrid: Sequitur.
- Soto, Mauricio (2018). "Sobre una psicología de la vergüenza". *Digitum* 21: 67-74.
- Summers-Effler, Erika (2002). "The micro potential for social change: emotion, consciousness, and social movement formation". *Sociological Theory* 20 (1): 41-60.
- Summers-Effler, Erika (2006). "Ritual theory". En *Handbook of the Sociology of Emotions*, coordinado por Jonathan Turner y Jan Stets, 135-154. Boston: Springer.
- Turner, Jonathan (2010). "The stratification of emotions: Some preliminary generalizations". *Sociological Inquiry* 80 (2): 168-199.

Lenguaje y emociones ocultas: testimonios de violencia y trauma

*Gina Zabłudovsky Kuper**

Los sobrevivientes no sólo necesitaban
contar su historia, sino que necesitaban
contarla para sobrevivir.
Dori Laub y Daniel Podell, "Art and trauma".

... la memoria se inventa episodios
y ya no sé si mis recuerdos son mentiras
o vidas paralelas a las mías.
Bustamante, *Poesía memoria*.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se enmarca en mis estudios sobre el pensamiento social y político clásico y su vigencia para el análisis de la sociedad contemporánea (Zabłudovsky, 1996, 2007a, 2010). Dentro de esta línea, he desarrollado diversas investigaciones en torno a las contribuciones de pensadores como Max Weber (Zabłudovsky, 1993, 2009a), Émile Durkheim (2017), George Simmel (2007a, 2014) y Norbert Elias (1999, 2009a, 2011, 2013, 2016).

Este último autor ha sido de especial relevancia dentro de mi trayectoria académica. Como lo he demostrado en publicaciones previas, sus planteamientos brindan importantes pautas para trascender las falsas dicotomías que han prevalecido en el terreno de la sociología, como la oposición entre estructura y acción, y entre lo "micro" y lo

* Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Estudios Políticos y Sociales.

“macro”. De particular importancia resultan sus críticas a la pretendida racionalidad de la acción social y sus aportes pioneros en el campo de la sociología de las emociones, con especial atención a los mecanismos de control y autocontrol social y la historización del sentimiento de vergüenza (Elias, 1986, 1995; Zabudovsky, 2007a, 2009a).

Desde ese punto de partida, el presente trabajo adopta una nueva perspectiva e intenta hacer una propuesta teórica-metodológica de “alcance intermedio” (Merton, 1964; Zabudovsky, 2012) para acercarse a las emociones a partir del análisis de los testimonios de violencia. Con este objetivo, el estudio destaca la importancia de la comunicación oral y escrita como pauta para entender las emociones en el marco de la normatividad, la autocontención social y las relaciones de poder en las configuraciones sociales.

El texto inicia abordando la importancia del lenguaje en la génesis de la teoría psicoanalítica, para después concentrarse en la importancia y el valor heurístico del uso de los pronombres personales como expresión de las emociones, y avanzar en la interpretación de algunos casos. A partir de una pluralidad de textos de carácter académico, periodístico y literario, el estudio muestra cómo esta perspectiva ha permitido detectar el discurso de promoción de la neutralidad entre entrevistadores/as y víctimas. La estrategia también puede ser útil para analizar los relatos sobre experiencias traumáticas, como las vividas en el Holocausto, durante las dictaduras latinoamericanas del siglo xx, y en algunos contextos diversos derivados de la exclusión social o de los traumas producidos por recientes ataques terroristas.

PRONOMBRES PERSONALES, LENGUAJE Y EMOCIONES: PERSPECTIVAS DE LA TEORÍA PSICOANALÍTICA, LA LINGÜÍSTICA Y LA SOCIOLOGÍA DE ELIAS

Como lo apunta Thomas Scheff (1985), si bien es cierto que los marcadores no verbales tienen una gran importancia para el estudio de las emociones, los vínculos sociales se basan en gran medida en la posibilidad que brinda el lenguaje, concebido como un amplio sistema de

símbolos, significados y señales, con un alto grado de ambigüedad y complejidad que siempre debe ser entendido en su contexto particular.

Desde el punto de vista de la teoría psicoanalista, en la medida en que los procesos anímicos contienen al lenguaje, el significado de las palabras trasciende el nivel de la conciencia. A través de ellas se expresan sentimientos no siempre reconocidos y un conjunto de representaciones cuyos contenidos muestran los conflictos internos del sujeto, y en su utilización de lo que Sigmund Freud denomina el *aparato del lenguaje* (Becerra-Fuquen, 2009; Cenicerros, 2014).¹

Desde este punto de partida, la palabra es considerada como el camino y la brújula para adentrarse en la historia personal, como campo de conocimiento y como forma de alivio de los padecimientos y las enfermedades mentales (Kaufman, 2014: 104-105). Como lo enfatiza Jacques Lacan (1984), en la medida en que el individuo es, ante todo, un “sujeto del lenguaje”, las proposiciones lingüísticas adquieren un papel fundamental en el análisis de las emociones. La expresión verbal del individuo por medio de la conversación, el discurso, el testimonio o el relato, revela importantes elementos de su origen social y la dinámica de sus interrelaciones (Montalbán, 2011: 272). Además, en el caso de algunas emociones como la vergüenza, los usos que se den a algunas palabras pueden constituirse en “marcadores verbales” para detectar sentimientos que de alguna forma intentan esconderse o no ser reconocidos (Scheff, 1990).

A partir de estas premisas, en el presente trabajo propongo un acercamiento a las emociones tomando como punto de partida el marco teórico-conceptual de la sociología figuracional de Norbert Elias, específicamente en lo relacionado con el uso de los pronombres en distintos contextos.

¹ Freud comienza su experiencia psicoanalítica ocupándose del lenguaje. Desde 1891 presenta un diagrama con base en lo que considera dos sistemas de representaciones: el de las palabras (con supremacía de lo auditivo) y el de los objetos (que descansa en lo visual). Esta concepción será reformulada en 1915 con el desarrollo de una psicología de las representaciones (Cenicerros, 2014: 10-13).

Como lo he mostrado en trabajos previos (Zabludovsky, 2016), la teoría freudiana constituye una de las herencias más significativas en la obra de Elias. De hecho, en Inglaterra, Elias establece contacto con círculos psicoanalíticos como el de *Analytical Society*, y participa en dinámicas grupales (Elias *et al.*, 1995: 77; Zabludovsky, 2016: 36).

Las preocupaciones freudianas sobre el control y el autocontrol de las pasiones y los instintos, y las relaciones entre las transformaciones individuales y sociales, constituyen algunas de las bases más importantes del pensamiento de Elias, quien considera que no es posible abordar la sociogénesis de los procesos civilizatorios sin entender la psicogénesis de los mismos (Elias, 1986; Zabludovsky, 2016: 38).

Con base en este punto de partida, Elias se nutre de los hallazgos y las perspectivas teóricas de la psicología, la sociología y la historia (Zabludovsky, 2016: 47), para desarrollar una síntesis sumamente original basada en la sociología histórica y el psicoanálisis,² que aplica tanto para el análisis macrohistórico —como lo hace en su gran obra *El proceso de civilización*— como en el de análisis de microprocesos, como la biografía de Mozart (Elias, 1991; Zabludovsky, 1999, 2016: 57- 58).

En cuanto al uso de los pronombres, Elias explica cómo, desde el punto de vista sociológico, éstos permiten acercarse a las coordenadas y los entramados de una figuración particular, y alejarse así de los manuales de sociología que se yerguen sobre “imágenes aparentemente impersonales”, olvidando que los hombres tienen contornos precisos.

La existencia de los pronombres personales es una manifestación evidente de que resulta imposible concebir a los seres humanos de forma aislada; permite comprender el carácter de perspectiva de los entramados sociales de interdependencia que arrancan desde la niñez temprana y, a la vez, constituye una manifestación del grado

² Preocupado por la falsa separación que ha distinguido los fenómenos psicológicos y sociológicos, Elias considera que los procesos sociológicos y psicológicos están claramente interrelacionados. En textos más recientes, reitera su rechazo a las corrientes sociológicas que se desarrollan durante la segunda mitad del siglo xx y que corren el riesgo de fraccionar la disciplina (Zabludovsky, 2016: 47).

de diferenciación de una sociedad (Agoff y Castro, 2009: 470; Elias, 1995: 151-154).

En la medida en que, como lo apunta nuestro autor, “el despertar de la conciencia de la propia existencia es idéntico a la existencia de otras personas” (Elias, 1995: 151), la serie de los pronombres personales —donde el “yo” está en estrecha relación con el “tú” y el “nosotros”— es la expresión más elemental de la vinculación fundamental de todo hombre con los demás y permite que el análisis sociológico no se concentre únicamente en los roles y las posiciones jerárquicas, sino que tome en cuenta el conjunto de las relaciones sociales: no hay un “yo” sin un “tú”, “él” o “ella” sin “nosotros”, “vosotros” o “ellos” (1995: 149). Como lo señala Elias:

El conjunto de los pronombres personales representa la serie más elemental de coordenadas que pueden aplicarse a todos los grupos humanos, a todas las sociedades. Los hombres se agrupan entre sí en su comunicaciones directas e indirectas como hombres con relación a lo que dicen sobre sí mismos aquellos con los que se comunican. De allí la importancia del uso del “yo” o “nosotros”, “tú” o “vosotros” como coordenadas de las sociedades que permiten visualizar la singularidad y peculiaridad de las formas de conexión vigentes en el plano de integración humana (Elias, 1995: 148-149).

Desde esta perspectiva, Elias muestra cómo el pronombre “nosotros” da cuenta de afiliaciones múltiples con referencias a la familia, a su localidad, a sus ciudades o naciones (Jáuregui, 2013: 218). De hecho, la imagen y el ideal de “nosotros” de una persona forman parte de su autoimagen, a la cual se refiere como “yo”, pero a la vez el empleo del término “yo” o “nosotros” da cuenta de cuándo las fantasías³ emotivas representan experiencias puramente personales o son parte de un proceso grupal (Elias y Scotson, 1965).

³ Elias distingue el término “imaginación” del de “fantasías” y aplica este último al conjunto de creencias, mitos, prejuicios y valores que caracterizan la condición humana (Giovannini, 2015).

En una recuperación que hace de las tesis de Elias, Zygmunt Bauman observa cómo, desde los pequeños grupos de pertenencia (como la familia) hasta los más extensos (como las clases sociales, el sexo o la nación), “la distinción entre ‘nosotros’ y ‘ellos’ representa una diferencia fundamental que marca los límites de pertenencia y exclusión. Estos términos constituyen una oposición imaginaria de la cual cada grupo obtiene “identidad, cohesión, solidaridad interna y seguridad emocional” (Bauman, 2009: 45).

Como lo han observado algunos teóricos de la lingüística, puesto que se trata de “signos vacíos” que se llenan cuando el locutor los asume en las diferentes instancias de su discurso, la atención en los pronombres nos permite observar la actitud del locutor frente al enunciado que profiere, y abre pautas para adentrarse en la comunicación intersubjetiva y en el análisis de las emociones a través de diferentes tipos de discursos, como los testimonios y los relatos (Benveniste, 1971).

En la medida en que “la conciencia de sí no es posible más que si se experimenta por contraste” (Benveniste, 1971: 181), la persona se constituye por medio del diálogo, que permite un ejercicio de reciprocidad en el que cada locutor se ubica como sujeto, empleando el *yo* para dirigirse a alguien, quien en su alocución corresponde a un *tú*. Esta complementariedad entre el *yo* y el *tú* constituye así una realidad dialéctica, que define los términos de las relaciones mutuas y se yergue como uno de los fundamentos lingüísticos de la subjetividad.

Así, la lengua suministra el instrumento de un discurso en el cual la personalidad del sujeto se libera, se crea, alcanza al otro, se hace reconocer por él y logra individualizarse y levantar una visión personal del mundo a partir de la cual se construye la propia identidad (Benveniste, 1971: 77-118).

LOS PRONOMBRES Y LA “NEGOCIACIÓN DE LA NEUTRALIDAD”

Entre los proyectos académicos que han analizado los relatos de la violencia a partir del uso de los pronombres se encuentra el estudio de Carolina Agoff y Roberto Castro (2009) sobre los mecanismos de

control y autocontrol de las emociones que desarrollan las entrevistadoras del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) en su trabajo con las mujeres que sufren violencia doméstica.

El texto muestra cómo el uso de los pronombres “nosotras” y “ellas” permite fijar claramente los límites entre los dos grupos y se convierte en un mecanismo de diferenciación y distanciamiento mediante el cual las entrevistadoras dominan su propio sentimiento de impotencia a partir de la justificación de una práctica que, para ser “verdaderamente científica”, tiene que ser neutral (Agoff y Castro, 2009: 458- 462).

El trabajo emocional que llevan a cabo las entrevistadoras del INEGI es afín de alguna forma al que tienen que realizar otras empleadas de servicio, como las azafatas analizadas por Arlie R. Hochschild en su libro *The Managed Heart. Commercialization of Human Feelings* (1983). Esta autora introduce el término “gestión emocional” para evidenciar el juego entre la cultura, la política, las normas sociales, las instituciones y las emociones (Bericat, 2012; Pérez Valencia y De Miguel Vallés, 2010; Hochschild, 1983). En este marco, la noción de “trabajo emocional” debe distinguirse del mero “control” o “supresión” de las emociones, ya que se trata del aprendizaje de un mecanismo de gestión de los propios sentimientos, de acuerdo con la situación específica, las reglas o normas aprendidas, y los principios sociales existentes (Hochschild, 1979).

En el caso que nos ocupa, como resultado del entrenamiento, al terminar su trabajo, las mujeres que aplican el cuestionario suelen tener una percepción sobre el combate a la violencia de género que, lejos de remitirse a una dimensión colectiva, parece responder a la perspectiva de la creciente individualización en las sociedades modernas (Elias, 1990; Simmel, 2014; Zabludovsky y Sabido, 2014; Zabludovsky, 2013, 2016). En este marco, no es raro que, a partir de la concepción de que el problema debe atacarse en términos personales, se asuma una explicación voluntarista de la acción que descansa en la convicción de que la mujer maltratada debe “echarle ganas” y “no dejarse”, para así poder salir adelante por sus propios esfuerzos.

Además de las explicaciones que hacen énfasis en las actitudes de las víctimas, los discursos también dan cuenta de la defensa de posiciones deterministas que llevan a “naturalizar la violencia” considerándola como una expresión de marginación social. En la medida en que las entrevistadoras suelen ser mujeres de clases medias con estudios de licenciatura, en su diferenciación con los “otros” opinan que los que ejercen violencia contra las mujeres son únicamente los hombres que se encuentran en los sectores más pobres (Agoff y Castro, 2009: 462-470).

La investigación muestra cómo algunos de los mecanismos de control son aprendidos a partir del *Manual de la entrevistadora* (INEGI, 2003), instrumento elaborado por el INEGI para dominar las emociones como prerrequisito para lograr el debido adiestramiento técnico. Con este objetivo, se indica que nunca deben incorporar en su lenguaje el pronombre de segunda persona, ya que el hacerlo podría llevarlas a “enfrentar situaciones dolorosas y experimentar conflictos internos” como confusión, rabia, compasión, indignación, impotencia o frustración (INEGI, 2003; citado por Agoff y Castro, 2009: 457-462).

En la medida en que este tipo de “negociación de la neutralidad” a partir de un “mandato externo” también ocurre en otro tipo de relaciones sociales, los autores afirman que la dinámica entrevistadora-entrevistada recrea en el plano de lo micro algunos de los condicionamientos que suelen activarse en la vida cotidiana a nivel macro, frente al problema de la violencia (Agoff y Castro, 2009: 460).

La manera en que los pronombres son utilizados por las entrevistadoras es una muestra de la actitud que ellas adoptan para enfrentarse a la violencia que han sufrido las otras mujeres. La supresión de la segunda persona como condición impuesta para lograr el requisito de la “neutralidad” en la aplicación de la entrevista las lleva a eludir la identificación con las víctimas y así evitar un conjunto de emociones que se despertarían si no logran ejercer la debida autocontención de los afectos. A partir de las formas de control exigidas por las pau-

tas laborales,⁴ las normas de continencia expresiva requeridas por el contexto institucional responden a las relaciones de poder en las que las personas interactúan (Ariza, 2016; Elias, 1986; Trevignani y Videgain, 2016: 41-42).

EL VALOR TESTIMONIAL DEL RELATO

El análisis del uso de los pronombres resulta especialmente revelador en los trabajos sobre historia y memoria a partir de los testimonios expresados en relatos orales o escritos. De hecho, una de las características de éstos es la fluidez en el uso de los pronombres (Graham, 2003).

Como lo han señalado varios autores, los informes personales adquieren una especial riqueza para dar cuenta de experiencias subjetivas cuya intensidad depende de estados mentales internos (Ortony, Clore y Collins, 1996: 10-23). En la medida en que la facultad de recordar de los adultos opera con un material psíquico muy variado, la memoria siempre realiza una selección de las impresiones que a ella se ofrecen.

Así, el testimonio constituye una expresión de la singularidad del sujeto y de la recreación que hace de su propio campo de experiencia, la *revisitación* de lo vivido da lugar a nuevas significaciones de sentido, en un juego de tiempos y recuerdos donde el pasado es reinterpretado desde el presente articulándolo con una nueva narrativa (Benjamin, 2010; Kaufman, 2014).⁵ Como lo ha señalado Susana G. Kaufman: “Desde la perspectiva subjetiva, la noción de verdad parece estar ligada tanto a la experiencia de realidad material como a la realidad psíquica, todo relato autobiográfico puede presentarse como la

⁴ Como clave de nuestra interacción social, el lenguaje es el transmisor necesario en la producción de la moralidad conversacional, y a la vez construye y exige su propia moralidad (Montalbán, 2011: 274).

⁵ Como lo señala Kaufman: “Un tema bastante inquietante es el que vincula testimonio y verdad, y es acá donde entran variables únicas, la memoria y sus huecos, los modos narrativos, las metas éticas y la verdad histórica que construyen los relatos mayores” (2014: 108).

verdad, en tanto representa al sujeto y a su sentido de construcción” (Kaufman, 2014: 108).

Como lo demuestran los estudios de Jochen Kleres (2010), las narrativas tienen un papel crucial en la experiencia humana. De hecho, muchas emociones se aprenden y transmiten a través de las narrativas que, a su vez, son construidas emocionalmente. Como también lo ha apuntado Charles Tilly, las narrativas personales sobre eventos excepcionales o sobre las transiciones de la propia vida adquieren un gran valor para el análisis de los entramados sociales. Los relatos permiten que el investigador(a) pueda tener acceso a fuentes muy ricas, tomando en cuenta que los testimonios tienen las siguientes peculiaridades: 1) Se presentan como reinterpretaciones de los procesos sociales. 2) Suelen contener fuertes imputaciones sobre las responsabilidades de los involucrados que, como tales, remiten a cuestiones morales que asignan lugares específicos a quienes son los “héroes”, las víctimas y los culpables de los hechos y que se expresan en este tipo de lenguaje: “Yo tengo el crédito o los merecimientos; él tiene la culpa”, “ellos nos hicieron...” 3) Las historias también permiten observar el entramado de las relaciones en que se encuentra el/la relator(a) (desde luego no es lo mismo la historia contada por un futbolista que por el periodista de televisión que da la noticia) (Tilly, 2017: 377).

TESTIMONIOS SOBRE TRAUMAS

Los relatos personales han sido especialmente reveladores, como manifestación de los afectos y la forma de procesar una situación de trauma (Becerra-Fuquen, 2009; Freud, 1948: 26-27, 656-658).

Para ubicar la categoría de trauma como un concepto útil a las ciencias sociales,⁶ conviene recordar que éste tiene sus orígenes a partir de las herencias del saber médico contingente y de las circunstancias

⁶ Para un análisis de la importancia de entender la génesis, la trayectoria y la pertinencia de los conceptos en las ciencias sociales, consúltese Zabłudovsky, 2007a.

que vivía Europa en las primeras décadas del siglo xx. La definición y el estudio sobre el trauma constituyeron uno de los aportes del psicoanálisis a la investigación sobre las formas del sufrimiento; tomando en cuenta las desagregaciones entre el mundo psíquico y los impactos sobre lo real, permite establecer relaciones entre el pasado, la historia y los síntomas (Kaufman, 2014: 106).

En la actualidad, las proyecciones sobre la noción de trauma se han extendido a la comprensión de los fenómenos sociales, lo que ha llevado a hablar de “traumas colectivos” que suelen ser resultado de las persecuciones de regímenes autoritarios y de otras situaciones desencadenadas en tiempos de extrema violencia en los que la experiencia humana alcanza una situación límite, como las guerras, los campos de exterminio y/o los exilios forzados. Como lo ha señalado Kaufman (2014), en estos escenarios, el relato de lo ocurrido toma sus propios relieves, y “las coherencias narrativas se desordenan para entrar en zonas brumosas en que hechos, recuerdos, olvidos y huecos aparecen, o sólo muestran sus grietas y los silencios que impulsó la vivencia de lo intolerable” (Kaufman, 2014: 104). De allí que, en los testimonios de las víctimas de la violencia, la verosimilitud de lo vivido se torne débil y dudosa, en tanto que el trauma produce una disociación, una sensación de ajenidad vivencial (2014: 108).

En estas condiciones, en la búsqueda de sentido, que es lo que caracteriza al narrador, las palabras (que en otras condiciones suelen organizar el sentido de la experiencia) se desdibujan, se pierden o se fisuran convirtiéndose en síntoma, en un quiebre que mantiene latentes las heridas. Estas fisuras narrativas y semánticas son síntomas del sujeto y hacen de la violencia el testimonio brutal de un periodo en el que la historia cobra importancia en cada uno de sus momentos y la narrativa da materialidad al acontecimiento y a su posible transmisión. En momentos en que la violencia interrumpe el curso de una vida y hace que los límites humanos estallen en el espacio de lo siniestro y lo inenarrable, la memoria volcada como relato constituye un intento de recuperación identitaria frente a lo que la

violencia expropió o cambió radicalmente al dar un giro en el que el individuo perdió sus referentes habituales (Kaufman, 2014: 104-105).

Como lo apunta Dori Laub, “Hay en cada sobreviviente una necesidad imperativa de contar y así llegar a conocer su historia, no obstruida por los fantasmas del pasado [...] conocer su propia verdad enterrada para poder vivir su vida” (Laub y Powell, 1995: 63, citado por Kaufman, 2014: 105). Aunque, por otro lado, también puede darse la destitución de la palabra como consecuencia de lo vivido en un trauma o en una guerra (Benjamin, 2012; Kaufman, 2014).

En las últimas décadas, algunas teorías que explican los mecanismos psíquicos involucrados en el paradigma de la narrativa sobre violencia se han alejado de su sentido original para concentrarse en la consigna “recordar para no repetir”. Desde esta perspectiva, el recuerdo se vuelve imperativo, un mandato ineludible para la lucha política y los reclamos de justicia. Este significado se aleja de la concepción freudiana original, que destaca la importancia del mecanismo de repetición como forma de alivio personal (Kaufman, 2014: 111).

LA LITERATURA COMO FUENTE

Para la observación de las experiencias traumáticas a partir de las expresiones del lenguaje, el análisis de los textos literarios adquiere un especial valor. Como se sabe, una gran parte de las ideas de Freud parten de obras de gran valor literario, como las tragedias griegas, la Biblia y la dramaturgia de William Shakespeare.

Dentro de los autores contemporáneos de la sociología de las emociones, Thomas Scheff también recurre a diferentes textos literarios para mostrar las posibilidades de relacionar un caso específico con fenómenos más generales en el contexto de los estudios sobre emociones. De particular interés resulta su análisis de *Werther* de Goethe para la exploración de la vergüenza y el enojo (Scheff y Mahlendorf, 1988).

De hecho, la importancia del uso de los pronombres para la manifestación de los sentimientos y las situaciones de cercanía y

distanciamiento social ha sido manejada con maestría por los grandes escritores de literatura y se muestra con evidencia en los cuentistas y novelistas, que los incorporan como parte de su técnica literaria para desarrollar la voz del narrador y marcar el tono sentimental del texto. Mientras el uso de la primera persona remite a una visión personal más cercana, con un mayor involucramiento emocional, el de la tercera corresponde al narrador omnisciente, que es capaz de dar cuenta de un ámbito más amplio de la realidad con un tono más objetivo.

Dentro de una tradición que busca incidir en la práctica psicoanalítica, entre los textos que analizan el uso de los pronombres a partir de una obra literaria se encuentra el estudio de Francisco Martins (1999) con base en *El proceso* de Franz Kafka. A juicio de este autor, el uso del pronombre “ellos” en las expresiones verbales del protagonista de la obra, Joseph K., se puede vincular con las situaciones y la forma de hablar de los pacientes paranoicos que se relacionan con el mundo exterior con la idea de que existe un “otro” amenazante, donde el “tú” tiende a desaparecer, en la medida en que no es considerado como digno de interlocución. En ese contexto, Martins afirma que:

La calumnia, rápidamente, muy rápidamente, comienza a efectivarse como una persecución con vicios de legalidad. La visita sorpresa sufrida por Josef K. desencadena una experiencia de terror. La vivencia construida a partir del susto, de la falta de preparación y de la violenta intrusión, colocan a Josef K. frente a una instancia desconocida. Más allá de la calumnia, de la violencia, de la agresión gratuita, la ausencia de precisión de ese alguien, ese él incógnito resulta una experiencia aterradorante (Martins, 1999: 202).

A partir de este análisis de *El proceso*, el autor muestra cómo, en contextos de violencia, los individuos tienden a construir un mundo nuevo, en el que utilizan el pronombre colectivo “ellos” para referirse de forma indeterminada a sus adversarios y crear una atmósfera paranoica. En el singular, el uso del pronombre “él” permanece igualmente indefinido y también se utiliza en un tono amenazador, ya que

puede referirse a la empresa, al Estado o a cualquier persona. Josef K. concentra su angustia en la búsqueda de ese “él” indeterminado, impersonal, frente a la instancia desconocida en la interrogación fundamental: “¿Quiénes son ellos?” (Martins, 1999: 202-203).

La literatura también tiene una relevancia como fuente en las obras de Elias, quien en su libro *El proceso de civilización* le concede un gran peso para explicar los desarrollos históricos. Como lo observa José M. González García, de forma recurrente Elias se apoya en textos literarios “como forma de aclarar conceptos sociológicos, como modelo explicativo de formas de conducta o de relaciones y entrelazamientos constantes de los individuos”.⁷ Los cambios en los códigos de comportamiento, el control social cada vez más estricto y los mecanismos sociales de configuración de las emociones y la afectividad se analizan con base en un material inmenso proporcionado por poesías populares y anónimas de los trovadores y los libros de cortesía (González García, 1994).

Como también lo han indicado otros autores, “la literatura florece sobre las imaginarias emociones de sus personajes” (Ortony, Clore y Collins, 1996: 2) y los sujetos de enunciación recurren a estrategias discursivas permeadas por afectos (Charaudeau, 2011: 99).⁸ En un

⁷ Así, por ejemplo, en el libro *Compromiso y distanciamiento, Ensayos de sociología del conocimiento*, el segundo artículo, sobre los pescadores de Maelström, es un homenaje directo a un cuento de Edgar Allan Poe, y a partir de éste se ejemplifica la dialéctica entre compromiso y distanciamiento, así como el concepto de “doble vínculo” o “enlace doble” que traduce la expresión inglesa *doublebind*. Por otra parte, en *La sociedad de los individuos*, Elias recurre a citas de Goethe y Rilke para exponer sus puntos de vista. De igual forma, para la descripción de la “buena sociedad” propia de la “sociedad cortesana en Francia”, Elias se nutre de las obras de autores como Balzac, Flaubert y Maupassant (Elias, 1982, 1986, 1987, 1990; González García, 1994). Igualmente, en los ensayos compilados en *Los alemanes*, Elias analiza el carácter aristocrático de la lengua francesa destacando las similitudes entre las memorias de Saint-Simon y las novelas de Proust (Elias, 1996: 9). En este mismo texto, el autor analiza las expresiones de violencia a partir de la obra de Walter Bloem, un escritor de novelas populares entre la clase media y autor del libro *Nación contra nación*, en el que hace un recuento de la gran experiencia que vivieron las tropas alemanas por la victoria de con los partisanos franceses en la guerra de 1870-1871 (Elias, 1996: 181).

⁸ La importancia de la literatura como material sociológico ha sido ampliamente elaborada por Bajtín (2003) en su obra sobre Dostoievsky.

análisis de la expresividad a partir de cuentos escritos por niños, Virginia Trevignani y Karina Videgain (2016) muestran que la esfera ficticia toma sus fundamentos del entorno y de la realidad social, y a la vez revela los procesos emocionales que los infantes experimentan en distintos ámbitos institucionales.

Por otra parte, los méritos testimoniales adquieren otro valor cuando también son literarios (Kaufman, 2014). A su vez, en la medida en que los testimonios siempre parten de la distorsión de la realidad propia de una dimensión subjetiva, de alguna forma la narrativa siempre está cercana a la ficción (Lacapa, 2001: 13; Graham, 2003: 13).

LOS TESTIMONIOS SOBRE EL HOLOCAUSTO

En sus trabajos sobre la escucha de testimonios de las víctimas del Holocausto, Dori Laub apunta que la experiencia traumática de horror de los sujetos se encuentra de alguna manera sumergida y distorsionada, de tal modo que en el testimonio sólo se muestra como una memoria elusiva que da la sensación de que está lejos de cualquier realidad (Laub, 1995, citado por Kaufman, 2014: 110).

De allí que el análisis sobre el uso de los pronombres puede constituir una clave fundamental para estudiar cómo se procesan los recuerdos frente al grupo de pertenencia, las otras víctimas, los perpetradores y la propia responsabilidad y/o sentimientos de culpabilidad.

Uno de los textos que destaca por el acercamiento y la memoria de situaciones de violencia colectiva es el libro del escritor ruso Vasili Grossman *Vida y destino* que, por razones de censura en la ex Unión Soviética, sólo pudo ser publicado después de la muerte del autor. En especial me detendré en una carta donde la madre de uno de los protagonistas le escribe al hijo para relatarle las realidades del gueto donde ha sido confinada por los nazis por su ascendencia judía (a pesar de que ella nunca se había identificado como tal).

En este mensaje, el uso de los pronombres es sumamente rico. Además de la primera y la segunda persona del singular, propio de la literatura epistolar, la primera persona del plural aparece reitera-

damente. Al referirse a las otras personas que viven en el gueto, esta mujer relata que el sentimiento de “nosotros” se transforma en esperanza, y hace que incluso se llegue a creer que la persecución de los judíos era temporal y que cesaría pronto. El uso de la primera persona del plural en forma reiterativa fue lo que permitió que los integrantes del gueto pudieran tener fuerzas para organizar una escuela, una enfermería e incluso una boda y poder vivir “como si les quedaran varios años por delante” (Grossman, 2006: 104-105).

Como lo muestra la siguiente cita, el instinto de vida del gueto y el uso constante del pronombre “nosotros” son lo que verdaderamente da fuerza para seguir adelante; la constante referencia a “nosotros” invoca la resistencia colectiva: “Sin lógica alguna nos resistimos al terrible hecho de que todos vamos a perecer sin dejar rastro... ¿es posible que todos nosotros seamos sentenciados a la muerte, que estemos a punto de ser ejecutados? Y, sin embargo, en ningún lugar del mundo hay más esperanza que en el gueto... En este redil todos llevamos el sello con el que nos han marcado los fascistas, por esta razón el sello no me quema tanto el alma...” (Grossman, 2006: 105).

Si volteamos a otras experiencias del Holocausto, esta vez apoyándonos en los propios testimonios de las víctimas y no en ninguna ficción, resulta muy significativo el uso de los pronombres que hace Buba Weisz, sobreviviente de Auschwitz. Como en el caso de la madre del protagonista de la novela de Grossman, esta mujer, tatuada con el número A-11147, utiliza casi siempre el pronombre “nosotros” para compartir sus memorias: “Convivimos en este espacio con los grupos de personas que serían deportados. Nos divertíamos todo el tiempo, quizá resistiéndonos a aceptar la realidad. Teníamos conversaciones importantes o reíamos” (Weisz, 2013: 12). Lo mismo ocurre en otras partes de su testimonio:

Auschwitz. Dos de la mañana. Plena oscuridad. Sólo se veía, en un taburete iluminado, al Dr. Menguele. Nuestro único consuelo fue estar los cuatro juntos tomados de la mano. No duró mucho tiempo el alivio:

Apiladas como ganado, viajamos con rumbo desconocido durante cinco días y cinco noches en el “tren de la muerte”. Llegamos en plena oscuridad a la espectral noche de Auschwitz.

Al bajar del tren, nos encontramos con filas y filas de gente. Separaron a los hombres de las mujeres.

[...] nos habían dicho que nos separarían de los mayores porque ellos iban a ir más cómodos en el camión mientras nosotras íbamos a pie (Weisz, 2013: 12).

Después de este testimonio, esta mujer cambia del “nosotros” al “yo” cuando encara sus sentimientos frente a la separación obligada de su madre, quien sería aniquilada en el campo de exterminio.

Como lo han mencionado algunos estudios de corte psicológicos dedicados a la narrativa postraumática, el uso que se hace de los pronombres personales en los relatos de las víctimas permite diagnosticar los grados de disociación emocional y de responsabilidad que asumen, y el empleo excesivo del “yo” puede asociarse con sentimientos de culpabilidad (Jaeger *et al.*, 2014: 473-481). Como lo señala Weisz: “Aun ahora, después de 68 años, me sigo sintiendo culpable. No puedo perdonar que mi madre se haya quedado sola” (2013: 18-19).

El uso de la primera persona muestra cómo la víctima transforma sus vivencias frente al Holocausto en emociones de autorreproche, vinculadas con la desaprobación de una acción censurable en uno mismo que se expresa como remordimiento (Ortony, Clore y Collins, 1996: 169, 189). Lo anterior también es congruente con la importancia que tiene la culpa como emoción de autocontrol en las sociedades contemporáneas (Scheff, 1988: 397).

Por otra parte, la referencia al “nosotros” también puede ser una manifestación de la falta de anonimato y anulación de la propia personalidad. Como lo narra la misma sobreviviente: “Estábamos despojadas de identidad y de nombre. El humo de los crematorios, cubriendo el cielo, era lo único que nos situaba en la realidad. Una de tintes apocalípticos. Nos desgarramos del alma y de sentimientos, en realidad no queríamos sentir...” (Weisz, 2013: 36).

En cuanto a la referencia al Holocausto como una lección y una advertencia inolvidable, en su conocido libro *Si esto es un hombre*, Primo Levi (2001) utiliza la segunda persona del plural para dirigirse a los que no han vivido en carne propia estas tragedias:

Los que vivís seguros
En vuestras casas caldeadas
 Los que os encontráis al volver por la tarde
 La comida caliente y los rostros amigos/ Considerar si esto es un
 hombre
[...]
Considerad si es una mujer
 Quien no tiene cabellos ni nombre
 Ni fuerzas para recordarlo
Vacía la mirada y frío el regazo
 Como una rana invernal
Pensad que esto ha sucedido:
Os encomiendo estas palabras
Grabadlas en vuestros corazones
 Al estar en la casa, al ir por la calle
 Al acostaros, al levantaros
Repetídselas a vuestros hijos
O que vuestra casa se derrumbe
La enfermedad os imposibilite
Vuestros descendientes os vuelvan el rostro (Levi, 2001: 4).

EXPERIENCIAS DE TESTIMONIOS DE VIOLENCIA EN AMÉRICA LATINA

En otras circunstancias muy distintas, se ha observado que, en el caso de los perpetradores, es común utilizar la segunda persona para insultar y denigrar a las víctimas, particularmente en algunos idiomas como el español, en el que las distinciones entre el “tú” y el “usted” marcan, de entrada, diferencias jerárquicas y actitudes de respeto o desprecio. Así, por ejemplo, en una serie de testimonios sobre el lenguaje utilizado por los asesinos del cantante Víctor Jara, que lo

ejecutaron unos días después del Golpe Militar en Chile de 1973, los testigos han señalado:

[...] antes que le cortaran los dedos y le machacaran las manos para que no pudiera volver a cantar y a tocar la guitarra, el suboficial a cargo del caso se encargaba de denigrarlo hasta donde le fuera posible. Conforme le golpeaba la cabeza, lo derribaba, y le pateaba el vientre y las costillas no paraba de gritarle: “Tú eres ese maldito cantante ¿no?... Canta ahora si puedes, hijo de puta” (Joan Turner, viuda de Víctor Jara, citada en Buren, 2015).

Por otro lado, en el que parece haber sido el último texto de Víctor Jara en 1973, se observa que el término “nosotros” se utiliza para expresar la fuerza de la resistencia:

Somos cinco mil
en esta pequeña parte de la ciudad.
Somos cinco mil
¿Cuántos seremos en total
en las ciudades y en todo el país?
Solo aquí diez mil manos siembran
y hacen andar las fábricas.
[...]
¡Qué espanto causa el rostro del fascismo!
Llevan a cabo sus planes con precisión artera
Sin importarles nada.
La sangre para ellos son medallas.
La matanza es acto de heroísmo
¿Es este el mundo que creaste, dios mío?
¿Para esto tus siete días de asombro y trabajo?
[...]
¿Y México, Cuba y el mundo?
¡Que griten esta ignominia!
Somos diez mil manos menos
que no producen.

¿Cuántos somos en toda la Patria?
La sangre del compañero Presidente
golpea más fuerte que bombas y metrallas
Así golpeará nuestro puño nuevamente.

En la letra de esta canción se hace evidente que la frase “Somos cinco mil”, lejos de dar información sobre cifras exactas, alude a la pertenencia grupal de las personas que están en la misma condición, y hace un reclamo de participación e involucramiento a los que no lo están. Por su parte, el pronombre “ellos” sitúa en un tono acusatorio a los represores, para los cuales “la sangre es su medalla”. También se puede identificar un tercer grupo que no es “nosotros”, ni “ustedes”, sino aquellos “que griten ignominia”, los cuales tienen una perspectiva más amplia de la situación y son capaces de tomar partido y denunciar las causas de alguno de estos sectores.

El estado de represión en Chile también se expresó en la voz de algunos poetas “que pudieron escabullirse de los lugares de detención” y le dieron “forma en el lenguaje a la comunidad acechada” (Fischer, 2010: 167-168). En un estudio en torno al poema *Inri* de Raúl Zurita (2004), María Luisa Fischer muestra cómo, en la última parte, la utilización del “tú” permite reconstruir una visión utópica sanadora que posibilita que el otro aparezca y reviva (2010: 174):

Así como las piedras hablan, así como la tierra
habla, así yo te hablo. Y la ceguera de mis dedos
hablándote recorren tu cráneo, tus narices,
las fosas de tus ojos, y de bruces es el infinito del
cielo que habla levantándose de las fosas
agusanadas de tus ojos (Zurita, 2004: 133).

Algunos análisis de crítica literaria en América Latina han incorporado el uso de los pronombres para dar cuenta de las experiencias de violencia a partir de las relaciones entre memoria, trauma y lenguaje en las novelas históricas. Desde esta perspectiva, en un interesante

artículo, Moira Álvarez (2012) analiza la voz de la narradora de la obra de Roberto Bolaño *Amuleto*. Se trata de Auxilio Lacouture, una poeta uruguaya que vive en la Ciudad de México y permanece encerrada en un baño de la Facultad de Filosofía y Letras, del 18 de septiembre al 1 de octubre de 1968, durante el tiempo en que el ejército mexicano tiene tomada la Ciudad Universitaria.

Álvarez observa que la narración se caracteriza por una fuerte y repetitiva utilización de la primera persona del singular, como lo evidencian las siguientes citas: “Yo lo conocí. Yo lo conocí en una ensordecedora reunión. Así que yo me hice amiga de él. Yo creo que fue porque éramos los únicos sudamericanos en medio de tantos mexicanos. Yo me hice amiga de él...” (Álvarez, 2012: 424). “*Yo no puedo olvidar nada*. Dicen que es mi problema. *Yo soy la madre de los poetas en México. Yo soy la única que aguantó en la Universidad en 1968, cuando los granaderos del ejército entraron. Yo me quedé sola en la Facultad, encerrada en un baño... Yo me dispuse a resistir*” (Bolaño, 2007: 144-145).

El uso repetido de la primera persona en los relatos de la narradora se debe a sus intentos para contrarrestar la situación que vive. Como se muestra en otras líneas, en realidad Auxilio tiene dudas de lo que recuerda y cómo lo recuerda (Álvarez, 2012): “Yo llegué a México Distrito Federal en el año 1967 o tal vez en el año 1965 o 1962. Yo ya no me acuerdo ni de las fechas, ni de los peregrinajes...” (Bolaño, 2007: 12).

La insistencia en el “yo” también permite que la voz de la narradora se vaya actualizando constantemente. La uruguaya ha pasado por un momento traumático en México y el uso reiterativo que hace del pronombre “yo” se transforma en su propio amuleto contra el olvido (Álvarez, 2012).

A pesar del empleo constante del pronombre “Yo”, en esta misma novela, la narradora recurre a la segunda persona cuando se da consejos para sí misma para encontrar su propia fuerza: “No permitas nunca que te lleven presa. Quédate aquí, Auxilio, no entres voluntariamente en esta película, nena, si te quieren meter que se tomen el trabajo de encontrarte” (Bolaño, citado por Álvarez, 2012: 429). Por

otra parte, aunque no hay nadie que pueda escuchar su voz, y Auxilio lo sabe, ella también recurre a la primera persona del plural para dar cuenta de un fenómeno colectivo: “Queríamos, pobres de nosotros, pedir, pero no había nadie para venir en nuestra ayuda” (Bolaño, citado por Álvarez, 2012: 438).

TESTIMONIOS Y PRONOMBRES EN CONTEXTOS VARIADOS.

RACISMO Y ATAQUES TERRORISTAS

El análisis de los testimonios a partir de los pronombres personales puede ser útil para analizar las situaciones traumáticas en distintivos lugares y momentos históricos.

En un estudio sobre las víctimas del régimen racista en Sudáfrica, Shane Graham (2003) observa que en uno de los testimonios de las personas de raza negra en prisión, se empieza por la primera persona del singular —“Me detuvieron y me pusieron en una celda oscura”—, pero después hace uso de la segunda persona: “Cuando pasas más de veintitrés horas a solas en un cuarto, empiezas a cuestionar tu salud mental”. Así, el “yo” que cuenta la historia nunca equivale al “yo” al que le pasaron las cosas más terribles. Esto se debe a que el uso del “yo” remite a una capacidad de agencia (*agency*), que la persona que vivió esta experiencia nunca tuvo (Graham, 2003: 18). Así, quien da el testimonio debe permanecer fuera de sí mismo, como si los eventos le hubieran pasado a otra persona (*Ibid.*).

En cuanto a situaciones traumáticas más recientes, en su estudio sobre las formas de comunicación a partir de las expresiones verbales sobre lo vivido en el ataque a las Torres Gemelas en septiembre de 2001, Clark Marshall y Victoria Pradilla (2005) encuentran que mientras en el discurso oficial prevalece el uso de la oposición entre “ellos” (los atacantes) y “nosotros” (los atacados), en el lenguaje de los que vivieron más de cerca la experiencia varía el uso de los pronombres.

En términos generales, una gran parte de las víctimas hablan en primera persona. Sin embargo, en algunos casos, el uso del “tú” resulta útil para deslindarse de la carga emocional por no haber podido salvar

a los otros. Así lo muestra el testimonio de un conductor de ambulancias que, al contar su experiencia, cambia los pronombres de primera a segunda persona para explicar por qué no brindó auxilio a alguien que finalmente murió: “Tenías que dejarlo, y cuando conducías para huir de allí, pasabas encima de lo que podían ser personas, pero no lo sabías” (Marshall y Pradilla, 2005: 161). Los autores del estudio muestran que esta afirmación se contradice con otra observación previa del mismo individuo, quien había descrito a la víctima como alguien que sufría coma diabético y a quien era necesario ayudar. Así, el uso de la segunda persona en parte de su discurso le permitió aliviar parcialmente su culpa, dejando una parte de sí mismo que lo llevaba a confrontar el hecho.

Esta situación de falta de identidad también se ha hecho evidente en los relatos de las experiencias de violencia más recientes, como fue el caso del atentado a *Charlie Hebdo* (París, 7 de enero de 2015). En el testimonio de Catherine Meurisse, una mujer que tenía 10 años en la revista, refiriéndose a la reacción de un compañero de trabajo que publicó la novela gráfica *Catharsis*, señala: “El atentado nos apiñó, nos convirtió en nosotros... y fue Luz quien al sacar *Catharsis* empezó a decir yo. Al principio creí que Luz nos abandonaba, pero enseguida me di cuenta de que tenía razón, que después de nosotros había que decir yo para recuperar nuestra propia identidad” (citado por Pérez Andújar, 2016: 7).

CONCLUSIONES

El presente texto ha rastreado los testimonios de violencia apoyándose en el uso de los pronombres personales como forma de mostrar situaciones anímicas diversas como el miedo, la venganza, la culpa, la humillación y el desapego.

Como se mostró a lo largo del capítulo, esta perspectiva resulta especialmente útil para analizar la forma en que los sujetos procesan las vivencias en situaciones traumáticas extremas como los ataques terroristas, los regímenes totalitarios en América Latina y las

memorias de las víctimas del Holocausto. Los relatos y testimonios sobre acontecimientos traumáticos que fueron reconstruidos por las víctimas muestran cómo se procesaron dichos recuerdos, permitiendo hacer una reinterpretación de los procesos sociales, además de demostrar el grado de responsabilidad que asumieron los involucrados.

El texto muestra que las teorías desarrolladas por Elias y sus críticas a la separación entre micro y macrosociología, así como la noción de figuraciones a partir del uso de los pronombres personales en los relatos, dan pautas para acercarse al diagnóstico de estos fenómenos de una manera creativa que puede orientar investigaciones futuras.

Al recurrir al análisis de los pronombres personales empleados en las experiencias y testimonios traumáticos, se hizo posible vislumbrar los conflictos internos que los/las involucrados(as) experimentan, como la impotencia, la rabia, el abandono, el autorreproche y la hermandad entre las víctimas. Esto se expresa en la forma que los diferentes sujetos adoptan al referirse a sí mismos y a los otros, en términos de “yo” y “ellos”, ya que éstos expresan diferentes grados de responsabilidad, afectividad, disociación emocional o distanciamiento.

Por otro lado, en los episodios de traumas colectivos, como los vividos durante las dictaduras en América Latina (particularmente la chilena) y el Holocausto, el empleo del pronombre “nosotros” da muestra de la configuración de una identidad colectiva, un sentimiento de cohesión y de pertenencia a un grupo.

De especial importancia para el estudio son los hallazgos en torno a la rotación del uso de los pronombres de un mismo interlocutor que responden a situaciones específicas. En el caso del atentado de *Charlie Hebdo*, el uso del nosotros y la abolición temporal del yo se explica por una falta de identidad personal después del atentado terrorista. En lo que se refiere a la experiencia de la periodista encerrada en el baño durante la ocupación militar de Ciudad Universitaria, el reiterativo uso de la primera persona del singular le sirve para tratar de aclarar su papel en la confusa situación que vive, mientras que el uso del pronombre “tú” es una forma de hablarse a sí misma como si fuera una

voz extraña que le da fuerza. Por otra parte, en el caso del Holocausto, la utilización del “nosotros” le ofrece a una de las víctimas la posibilidad de adquirir fortaleza en una situación de resistencia, mientras que el “yo” es una manifestación de culpa por no haber podido salvar a los familiares que murieron en el mismo campo de exterminio en el que estuvo encerrada la sobreviviente.

Así, el texto ha demostrado que a través del estudio de los pronombres es posible conocer los entramados de las relaciones sociales, la configuración de las emociones y el conjunto de representaciones y procesos anímicos que dan pie a las transformaciones individuales y sociales. Los testimonios suponen una reconstrucción de la memoria como un intento de recuperar la identidad de las víctimas que fueron violentadas.

La perspectiva analítica adoptada ha permitido observar algunos de los procesos emocionales que contiene el lenguaje y cómo éste posiciona al emisor(a) frente a la realidad que enuncia y con la cual se relaciona, influyendo en su sentido de pertenencia o exclusión. Un ejemplo de lo anterior lo constituyen los enunciados de las entrevistadoras del INEGI, que bajo el discurso de “neutralidad” emplean el pronombre “ellas” para distanciarse de las entrevistadas, lo que produce una percepción individualista sobre la violencia de género basada en la autosuperación.

Este trabajo también mostró la riqueza del examen de textos literarios, a través de los cuales es posible conocer determinadas pautas de conducta y los mecanismos sociales que configuran las emociones, que se expresan en poesías, novelas y cuentos.

A partir de los diferentes discursos, se muestra el potencial analítico del estudio de las emociones analizando el uso de los pronombres personales en relatos, experiencias y testimonios de violencia que emplean los narradores(as) involucrados(as), y cómo éstos permiten una reinterpretación de los procesos individuales y sociales y arrojan nuevas significaciones de sentido.

Las propuestas y los hallazgos de este trabajo también deben considerarse como un punto de partida para el estudio de las lacerantes

condiciones de violencia que desde hace varias décadas padece la sociedad mexicana. Si bien es cierto que, por cuestiones de tiempo y espacio, no pudieron ser abordadas en este texto, en la actualidad constituyen la inquietud fundamental de un proyecto en proceso.

BIBLIOGRAFÍA

- Agoff, Carolina, y Roberto Castro (2009). “El trabajo de distanciamiento de las entrevistadoras de la Endireh: patrones de interpretación de la violencia doméstica”. *Revista Estudios Sociológicos* 27 (80): 451-476.
- Álvarez, Moira (2012). “La voz de Auxilio en *Amuleto* de Roberto Bolaño”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 75: 419-440.
- Ariza, Marina (coord.) (2016). *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Bajtín, Mijaíl (2003). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt (2009). *Pensando sociológicamente*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Becerra-Fuquen, Fabián (2009). “Algunas consideraciones acerca del lenguaje en el psicoanálisis”. *Psikeba: Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales* 10. Disponible en <<https://psikeba.wordpress.com/2010/01/12/algunas-consideraciones-acerca-del-lenguaje-en-el-psicoanalisis/>> (consulta: 17 de septiembre de 2017).
- Benjamin, Walter (2010). “Tesis de filosofía de la historia”. En *Ensayos escogidos*, 59-72. Buenos Aires. El Cuenco de Plata.
- Benjamin, Walter (2012). “Experiencia y pobreza”. En *Escritos Políticos*, 216-222. Madrid: Abada.
- Benveniste, Émile (1971). *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI Editores.
- Bericat, Eduardo (2012). “Emociones”. En *Sociopedia. isa*. Disponible en <<http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Emociones.pdf>>.
- Bolaño, Roberto (2007). *Amuleto*. Barcelona: Anagrama.
- Buren, Rubén (2015). “Las manos de Víctor Jara (42 años de su muerte): se cumplen 42 años del asesinato de Víctor Jara, el cantor de la democracia chilena, ejecutado en el Estadio Nacional de Chile”. *Periódico Diagonal*, 16 de septiembre. Disponible en <<https://www.diagonalperiodico.net/culturas/27767-manos-victor-jara-42-anos-su-muerte.html>> (consulta: 17 de septiembre de 2017).

- Ceniceros, Juan C. (2014). "Cura de la palabra, aparato del lenguaje y el origen de la metapsicología en dos textos tempranos de Freud: 1891 y 1893" [en línea]. Disponible en <https://www.academia.edu/11331030/Cura_por_la_palabra_aparato_del_lenguaje_y_el_origen_de_la_metapsicolog%C3%ADa_en_dos_textos_tempranos_de_Freud_1891_y_1893> (consulta: 15 de octubre de 2018).
- Charaudeau, Patrick (2011). "Las emociones como efectos de discurso". *Revista Versión* 26: 97-118.
- Elias, Norbert (1982). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, Norbert (1986). *El proceso de civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, Norbert (1987). *Involvement and Detachment*. Oxford: Blackwell.
- Elias, Norbert (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- Elias, Norbert (1991). *Mozart. Sociología de un genio*. Barcelona: Península.
- Elias, Norbert (1995). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Elias, Norbert (1996). *The Germans*. Nueva York: Columbia University Press.
- Elias, Norbert, y John Scotson (1965). *The Established and the Outsiders: A Sociological Inquiry into Community Problems*. Londres: Frank Cass.
- Elias, Norbert, y John Scotson (1994). *The Established and the Outsiders*. Londres: Sage.
- Elias, Norbert, A.J. Heerma van Voss y A. van Stolk (1995). *Mi trayectoria intelectual, precedido por Entrevista biográfica con Norbert Elias*. Barcelona: Península.
- Fischer, María Luisa (2010). "¿Qué puede decir la poesía sobre la memoria de la violencia política? Inri de Raúl Zurita". *Anales de Literatura Chilena* 13: 163-178.
- Forrester, John (1989). *El lenguaje y los orígenes del psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund (1948). "La histeria" y "Psicopatología de la vida cotidiana". En *Obras completas*, Tomo 1, 25-104 y 635-777. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Giovannini, Paolo (2015). "Using fantasy. Notes on Elias's sociology" [en línea]. *Human Figurations* 4 (3). Disponible en <<http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0004.306>> (consulta: 18 de febrero de 2018).
- González García, José María (1994). "Norbert Elias: literatura y sociología en el proceso de la civilización". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (65): 55-77.
- Graham, Shane (2003). "The Truth Commission and post-apartheid literature in South Africa". *Research in African Literatures* 34 (1): 11-30.
- Grossman, Vasili (2006). *Vida y destino*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

- Hochschild, Arlie R. (1979). "Emotion, work, feeling rules, and social structure". *The American Journal of Sociology* 85 (3): 551-575.
- Hochschild, Arlie R. (1983). *The Managed Heart. Commercialization of Human Feelings*. Berkeley: University of California Press.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2003). *Manual de la entrevistadora. Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones de los Hogares*. México: INEGI.
- Jaeger, Jeff, Katie M. Lindblom, Kelly Parker-Guilbert y Lori A. Zoellner (2014). "Trauma narratives: It's what you say, not how you say it". *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 6 (5): 473-481.
- Jáuregui, Pablo (2013). "'Nous', Européens: images et sentiments". En *Norbert Elias et l'anthropologie: "Nous sommes tous si étranges..."*, coordinado por Sophie Chevalier y Jean-Marie Privat, 126-133. París: CNRS Éditions.
- Kaufman, Susana G. (2014). "Violencia y testimonio. Notas sobre la subjetividad y los relatos posibles". *Clepsidra* 1: 100-113.
- Kleres, Jochen (2010). "Emotions and narrative analysis: A methodological approach". *Journal of Theory of Social Behavior* 41 (2): 182-112.
- Lacan, Jacques (1984). *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud, Escritos*. México: Siglo XXI Editores.
- Lacapa, Dominick (2001). *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: John Hopkins.
- Laub, Dori, y Daniel Podell (1995). "Art and trauma". *The International Journal of Psycho-analysis* 76 (5): 991-1005.
- Levi, Primo (2001). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik.
- Marshall, Clark, y Victoria Pradilla (2005). "Entre la interpretación de los media y las mentiras del gobierno. Quinientas historias de vida del 11-S". *Revista Historia, Antropología y Fuentes Orales* 33: 157- 168.
- Martins, Francisco (1999). "¿Quiénes son ellos? Un estudio psicoanalítico sobre *El proceso de Kafka*". *Persona* 2: 201-212.
- Merton, Robert (1964). *Teoría y estructuras sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Montalbán, Manuel F. (2011). "Diálogo entre marxismo y psicoanálisis: vigencia del legado de V. N. Voloshinov". *Universitas Psychologica* 10 (1): 263-277.
- Ortony, Andrew, Gerard Clore y Allan Collins (1996). *La estructura cognitiva de las emociones*. México: Siglo XXI Editores.
- Pérez Andújar, Javier (2016). "Después de 'Je suis Charlie'". *El País*, 28 de agosto. Disponible en <http://cultura.elpais.com/cultura/2016/08/23/actualidad/1471963633_558501.html> (consulta: 29 de noviembre de 2017).
- Pérez Valencia, Pablo, y Estibáliz de Miguel Vallés (2010). "La distinción del futuro y el futuro perfecto del indicativo en la gramática cognitiva".

- Revista MacroEle* 10: 1-8. Disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=92152532006>> (consulta: 12 de febrero de 2018).
- Scheff, Thomas (1985). "Universal expressive needs: A critique and theory" *Symbolic Interaction* 8 (2): 241-262.
- Scheff, Thomas (1988). "Shame and conformity: The deference-emotion system". *American Sociological Review* 53 (3): 395-406.
- Scheff, Thomas (1990). *Microsociology: Discourses, Emotion, and Social Structure*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.
- Scheff, Thomas, y Ursula Mahlendorf (1988). "Emoción y conciencia falsa: el análisis de un incidente de Werther". *Teoría, Cultura y Sociedad* 5 (1): 57-80.
- Scheff, Thomas, y Erick Sundstrom (1970). "The stability of deviant behavior over time: A reassessment". *Journal of Health and Social Behavior* 11 (1): 37-43.
- Simmel, George (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tilly, Charles (2017). *Collective Violence, Contentious Politics, and Social Change*. Nueva York: Routledge.
- Trevignani, Virginia, y Karina Videgain (2016). "Explorando emociones en cuentos escritos por niños sobre la escuela, la familia y el barrio". En *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, coordinado por Marina Ariza, 37-68. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Weisz, Buba (2013). *A-11147, tatuado en mi memoria: Auschwitz*. México: Litoprocess.
- Zabludovsky, Gina (1993). *Patrimonialismo y modernización. Poder y dominación en la sociología del Oriente de Max Weber*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica.
- Zabludovsky, Gina (1995). *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa.
- Zabludovsky, Gina (1996). *La Escuela de Frankfurt y la crítica a la modernidad. Una introducción al pensamiento de Max Horkheimer y Herbert Marcuse*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zabludovsky, Gina (1999). "Por una psicología sociohistórica: Norbert Elias y las críticas a las teorías de la racionalidad y la acción social". *Sociológica* 14 (40): 151-179.
- Zabludovsky, Gina (coord.) (2007a). *Sociología y cambio conceptual. De la burocracia a las normas al cuerpo y la intimidad* México: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana-Azacapatzalco/Siglo XXI Editores.

- Zabludovsky, Gina (2007b). "Max Weber y George Simmel". En *George Simmel. Una revisión contemporánea*, coordinado por Olga Sabido, 143-160. Barcelona: Universidad Nacional Autónoma de México/Anthropos.
- Zabludovsky, Gina (2009a). *Intelectuales y burocracia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Anthropos.
- Zabludovsky, Gina (2009b). "Prefacio a la tercera edición en español". En *El proceso de civilización*, de Norbert Elias, 9-27. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zabludovsky, Gina (2010). *Modernidad y globalización*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Siglo XXI Editores.
- Zabludovsky, Gina (2011). "Norbert Elias y la teoría sociológica clásica y contemporánea". En *Norbert Elias y el problema del desarrollo humano*, 19-53. Bogotá: Universidad de Colombia/Ediciones Aura.
- Zabludovsky, Gina (2012). "El debate conceptual y las 'teorías de alcance intermedio': A propósito de la sociología en México". *Acta Sociológica* 59: 103-133.
- Zabludovsky, Gina (2013). "El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea". *Política y Cultura* 39: 229-248.
- Zabludovsky, Gina (2016). *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zabludovsky, Gina (2017). "El quebranto de las religiones cívicas: vigencia de Durkheim para el análisis de México". En *Creencias, prácticas y comunidad moral. Ensayos en torno a las formas elementales de la vida religiosa de Émile Durkheim*, coordinado por Jorge Galindo, Juan Pablo Vázquez y Héctor Vera, 197-223. México: Universidad Autónoma Metropolitana/ Universidad Iberoamericana.
- Zabludovsky, Gina, y Olga Sabido (2014). "Estudio introductorio". En *Sociología: estudio sobre las formas de socialización*, de Georg Simmel, 9-65. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zurita, Raúl (2004). *Inri*. La Habana: Visor.

II. MIGRACIÓN, TRABAJO, AFECTIVIDAD Y EMOCIONES

La dimensión afectiva en los procesos de retorno migratorio. El sinsabor del reencuentro familiar

*Yeim Castro**

INTRODUCCIÓN

El propósito de este capítulo es hacer traslucir los vaivenes de la vida afectiva en el mundo familiar luego del retorno migratorio a Colombia. Específicamente, se analiza el estado de los vínculos afectivos después del reencuentro de integrantes de familias transnacionales, que experimentaron dispersión geográfica del hogar a causa de la emigración de uno o ambos progenitores. Para tal fin, se presenta, desde el campo de la sociología de las emociones, una ruta empírico-metodológica en la que se examinan el cariño y la confianza como emociones nodales que permiten valorar la fuerza y la calidad de los vínculos afectivos en el marco de los procesos migratorios. El material empírico examinado se desprende de mi tesis doctoral,¹ la cual recogió las vivencias de un grupo de familias colombianas con miembros retornados desde España que fueron entrevistadas en Colombia, concretamente en la ciudad de Pereira, en 2014.

El interés por abordar las emociones como componente medular de la experiencia migratoria familiar germinó y ha venido tomando forma —en parte de manera subrepticia— como un elemento persis-

* Universidad de Caldas, Colombia.

¹ El presente capítulo se apoya en la información recopilada en Castro, 2016.

tente en mi trayectoria académica personal, camino que inició con la elaboración de la tesis de licenciatura, en la que se buscaba entender la conexión entre la migración materna y el ejercicio de autoridad en familias monoparentales. En ese acercamiento investigativo me preguntaba veladamente por la veracidad de la expresión “hijos huérfanos de padres vivos”, afirmación que había sido acuñada por los medios de comunicación en Colombia para referirse a los hijos de las madres migrantes, y apoyada por la Procuraduría Delegada para la Defensa de los Derechos de la Infancia, la Adolescencia y la Familia. Fue en ese primer encuentro con la investigación sobre migración y familia que las emociones se hicieron presentes a través de narraciones que aludían reiteradamente a la tristeza, el dolor y, en general, a sentimientos de abandono derivados de la ausencia materna.

En proyectos posteriores, en los que se articulaban directa o subsidiariamente la migración internacional y el mundo familiar, las emociones y la afectividad emergieron de nuevo como correlatos naturales de la experiencia migratoria en el ámbito familiar. El sentimiento de pérdida, la añoranza por el reencuentro, el miedo, la rabia, la culpa e incluso el rechazo hacia los padres ausentes sobresalían en cada observación empírica abordada; de ahí que, en mi investigación doctoral, aunque las emociones no fueron el objeto analítico central, persistía el interés por ahondar en las vivencias socioemocionales de las familias inmersas en procesos migratorios. En esa medida, incursionar en el campo de las emociones fue posible gracias a la participación en el Seminario Institucional de Sociología de las Emociones (SISE), que sesiona en el Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) desde 2009. Este espacio de discusión y análisis colectivo para un profesional cuya formación disciplinar no pertenece a un campo de estudios consolidado, como la antropología o la sociología,² me ha permitido “descubrir”

² Mi formación académica inició con la Licenciatura en Etnoeducación y Desarrollo Comunitario de la Universidad Tecnológica de Pereira en Colombia; continuó con la Maestría en Cooperación al Desarrollo de la Universidad de Valencia en España, y con el Doctorado en Estudios de Población cursado en El Colegio de México.

la capacidad heurística de las emociones, y la fortaleza analítica que se añade al incorporar sistemáticamente la dimensión afectiva a la reflexión sobre la realidad familiar.

Dentro de la sociología de las emociones, este trabajo se inscribe en la perspectiva estructuralista, la cual entiende éstas como procesos de naturaleza social que tienen una connotación situacional y temporal, que surgen como producto de una interacción relacional anclada en determinados vínculos sociales y es indisoluble del contexto en que se origina (Bericat, 2012, 2000; Barbalet, 2009, 1998).³ Para Theodore D. Kemper (2006, 1978), uno de los pioneros del campo, las emociones se experimentan y cobran sentido en el marco de relaciones sociales específicas; la familia es uno de estos escenarios. Siguiendo la tipología propuesta por este autor, se parte del supuesto de que el tipo de emociones que predominan en el mundo familiar son estructurales en la medida que provienen de relaciones estables.

Además, en la familia la posición relativa de los actores configura un escenario de estatus y poder diferenciado,⁴ de modo que las emociones que evocan los distintos integrantes de la familia están condicionadas por el lugar que ocupan en el interior del grupo. Partir del enfoque estructural orientado a un nivel de análisis microsociedad favorece el abordaje de la dimensión afectiva en una esfera donde priman las relaciones íntimas y cotidianas; lo anterior, aunado a que la familia como ámbito de proximidad física y afectiva se considera el “espacio idóneo para la comprensión, la expresión y la regulación de las emociones” (Mora, 2005: 12).

Este capítulo ha sido organizado en tres apartados. En el primero se aborda la relación entre retorno, familia y afectividad. En el segundo se define la estrategia analítica y metodológica, en particular

³ Si bien en el campo de la sociología de las emociones no existe consenso respecto a la diferencia entre emoción y sentimiento, más allá de esta tensión, en esta investigación se asumen y emplean de modo equivalente.

⁴ De acuerdo con Kemper (2006), en los intercambios sociales se gana o se pierde poder y estatus, lo que determina las emociones que emergen internamente en los actores involucrados en la interacción.

los supuestos, las categorías de análisis y el conjunto de indicadores que se emplearán de cara a la operacionalización empírica. El tiempo de exposición a la separación y el lapso transcurrido de retorno al momento de la entrevista se emplean como elementos de control de las observaciones, cuyo foco analítico es el eje intergeneracional y el conyugal. En el tercer apartado se avanza hacia el análisis de las vivencias socioemocionales de las familias que experimentaron la fragmentación geográfica de su núcleo y retomaron la interacción cara a cara luego del retorno migratorio de uno o ambos progenitores. En general, se examinan las emociones que surgen en el universo familiar en el marco de la migración como proceso social, profundizando en el cariño y la confianza interpersonal como caras de la dimensión afectiva, que se destacan por su potencialidad para calibrar el estado de los vínculos en familias atravesadas por procesos migratorios.

RETORNO, FAMILIA Y AFECTIVIDAD

En general, la migración de retorno no ha recibido la suficiente atención dentro del cuerpo central de los estudios migratorios, en buena medida por el tinte economicista con el que las perspectivas tradicionales se aproximaban al estudio de las migraciones (Castro, 2016), lo que contribuyó a que el interés analítico estuviera más volcado hacia la salida de los migrantes que al regreso de éstos. No obstante, aun cuando en la última década el regreso migratorio internacional ha ganado mayor visibilidad dentro del campo, sigue siendo un proceso poco explorado (2016). Paradójicamente, dentro de los estudios de retorno la familia ha sido una dimensión igualmente soslayada, a pesar de que los migrantes, en la verbalización de las motivaciones, suelen consistentemente señalarla como el referente que alimenta las expectativas de volver al terruño (Guarnizo, 1996). En suma, aunque el nexo entre retorno y vida familiar ha sido una relación insuficientemente examinada dentro de los estudios del retorno, actualmente se identifica un esfuerzo por incorporar aspectos de carácter más con-

textual, sociocultural, subjetivo y emocional; tal apertura analítica ha contribuido a ampliar el conocimiento que se tiene de las variadas implicaciones que los procesos migratorios suscitan sobre los modos de vida familiares.

En esta línea, una veta de reflexión relativamente reciente se orienta hacia al estudio de las tensiones que el contexto de globalización introduce sobre la vida familiar (Ariza y De Oliveira, 2004; Ariza, 2002).⁵ Desde este enfoque se argumenta que los distintos tipos de movimientos obligan a la familia a reestructurarse para afrontar los múltiples desafíos que los procesos migratorios imponen al mundo familiar, especialmente en términos de la interacción que promueve en los hogares dispersos geográficamente (Ariza y D'Aubeterre, 2009). En este sentido, dentro de los estudios migratorios la familia ha sido más claramente incorporada en la perspectiva transnacional, donde se observa como “un eje de organización prioritario de la vida de los migrantes” (Ariza, 2002: 55). De ahí que se acepte la idea que la migración es fuente de mayores exigencias a las familias insertas en los circuitos transnacionales, pues la desnuclearización del hogar complica aún más los arreglos y las relaciones intrafamiliares (Ariza y De Oliveira, 2004; Ariza, 2002; Guarnizo, 1997, 1996).

Respecto al tipo de interacción que la migración suscita, se reconoce que los desplazamientos internacionales imponen restricciones al contacto físico, la comunicación, los intercambios afectivos, lo que potencialmente puede promover cambios en la organización y la dinámica familiar (Ariza, 2002). Desde esta perspectiva, el escenario de transnacionalidad crea “situaciones inéditas” para el desempeño de las familias que participan de los movimientos migratorios, circunstancias ante las cuales los hogares pueden responder con el fortalecimiento de los vínculos o, por el contrario, llegar al desgaste de éstos (Ariza, 2002: 54). En otras palabras, aparte de las complejidades

⁵ Otras miradas analíticas se han preocupado por la incidencia de la migración sobre la estructura familiar (Ariza y De Oliveira, 2004) o por la familia como instancia mediadora de los procesos migratorios (Torrado, 1981).

que son propias del mundo familiar, los procesos migratorios, incluyendo los de retorno, añaden mayores condicionamientos a éste, pues los movimientos de carácter internacional no sólo alteran el tamaño o la composición de los hogares, sino que tienen la potencialidad de corroer los vínculos como resultado de una separación prolongada entre sus integrantes. De hecho, se ha documentado que la reagrupación familiar en el lugar de destino no desvanece los “traumas emocionales”, pues los hijos reviven “abandonos internos” y el sufrimiento experimentado durante la separación, sentimientos que perduran incluso hasta la vida adulta (López-Pozos, 2009: 93). De acuerdo con lo anterior, es plausible pensar que retomar la coresidencia después del retorno no necesariamente sana las heridas emocionales; por el contrario, puede profundizar la escisión de los vínculos familiares (Asakura, 2016).

Por otra parte, a pesar de que la incorporación de la dimensión afectiva en los estudios migratorios es de cierto modo reciente, y ha sido mucho menos estudiada que el binomio retorno-familia, algunas investigaciones han documentado que en las familias transnacionales el balance entre migración y afectividad arroja por lo general un saldo en rojo para esta última (Ariza, 2012). En efecto, los estudios suelen coincidir en que una prolongada ausencia a causa de la migración puede potencialmente introducir altos costos emocionales a la relación familiar, independientemente de quien sea el protagonista del traslado (Ariza, 2012; Skrbiš, 2008; Coe, 2008; Ryan, 2008).

Marina Ariza (2014) realizó un análisis del curso seguido por la investigación sobre migración y familia en México durante 2007-2012, e identificó que la relación entre emoción, afectividad y migración emerge como un nuevo campo de reflexión. En particular, observó que el manejo emocional de la ausencia física y la distancia es una preocupación recurrente en los trabajos revisados. Algunos de los estudios se interesan por los “sentimientos cruzados” que promueve la migración en los distintos miembros del grupo familiar. La autora destaca igualmente la presencia en estos estudios de las denominadas emociones morales (culpa, vergüenza, enojo, orgullo), las cuales son

descritas como pautas reguladoras de las interacciones familiares (Ariza, 2014).

Por otro lado, estudios como el de Rhacel Salazar Parreñas (2001) han explorado algunas de las vicisitudes afectivas que la emigración activa sobre el eje intergeneracional, identificando que “los niños soportan los costos emocionales de la distancia geográfica con sentimientos de soledad, inseguridad y vulnerabilidad” (2001: 375), mientras que las madres suelen experimentar impotencia, pesar y culpabilidad. En general, los antecedentes del tema han mostrado prolijamente la convulsión emocional que hay detrás de la ausencia de alguna de las figuras afectivas centrales en la familia —padre o madre—, encontrando que a nivel familiar la interacción cara a cara tiene simbólicamente un “valor estratégico” a la hora de satisfacer necesidades de cuidado, alimentación, bienes materiales, contención emocional, calidez física, entre otras (Ariza, 2014; Asakura, 2012; Puyana y Rojas, 2011; Coe, 2008; Skrbiš, 2008). Por su parte, Javiera Cienfuegos (2011), interesada en el estudio de la diada conyugal a distancia, ahondó en las resignificaciones y las vivencias del conflicto como parte del escenario de intimidad, prestando especial atención al lugar que se le otorga a la fidelidad (sexual), y los principales hechos y temas que desencadenan conflictos en la pareja. En esta línea, estudios como el de Marina Ariza y María Eugenia D’Aubeterre (2009) destacan el apoyo y la afectividad como las dimensiones que permiten describir la naturaleza de la conyugalidad a distancia. Por su parte, Érika Nayeli Clairgue (2012) analizó el papel de la nostalgia antes y después del reencuentro conyugal, y encontró que durante la emigración esta emoción permite dar continuidad a la conexión familiar y social con el lugar de origen, reduciendo la incertidumbre que suele caracterizar a la dispersión familiar asociada con los procesos migratorios. Este estudio muestra que la nostalgia persiste a pesar del reencuentro, especialmente cuando la convivencia no resulta plenamente satisfactoria; particularmente en estos casos, la nostalgia parece operar como la evocación de un pasado mejor.

Más recientemente, empleando los presupuestos de la sociología de las emociones, Itzel Hernández Lara analizó la dinámica emocional de familias transnacionales a ambos lados de la frontera entre México y Estados Unidos, y propuso que se debe pensar en “escenarios emocionales”⁶ para dar cuenta de una mejor manera de la diversidad de experiencias afectivas que circulan en el espacio familiar cuando la emigración es efectuada por los hijos.

En suma, se reconoce que la desnuclearización del hogar altera diversas dimensiones de la vida familiar, entre ellas el ejercicio de la parentalidad, la sexualidad, la reproducción; de modo particular, trastoca la dimensión afectiva en la experiencia familiar (Ariza y D’Aubeterre, 2009). No obstante, estos efectos pueden particularizarse según se enfoque el lente analítico hacia el eje intergeneracional o el conyugal. Por su parte, Hiroko Asakura (2016) observó la experiencia de separación paterno-filial asociada con la emigración como un proceso de duelo, analizando específicamente las vivencias de los hijos de emigrantes hondureños. Su estudio describe la complejidad que deriva de la separación de uno o ambos progenitores, proceso que, al no tratarse de una “pérdida total”, como sucede con la muerte, dificulta la aceptación y la elaboración de dicho duelo, lo que queda irresuelto, situación que, de acuerdo con la autora, desencadena “fuertes daños a la salud, tanto física como emocional” (2016: 102).

PUNTUALIZACIONES ANALÍTICAS Y METODOLÓGICAS

En este apartado se precisan los supuestos, la estrategia analítica, las herramientas metodológicas y el material empírico que sustentan el estudio de la afectividad en los procesos familiares de retorno. En ese sentido, son cuatro los presupuestos que orientan la aproximación empírica en este trabajo: 1) la separación asociada con la migración envuelve un alto costo emocional para todos los integrantes

⁶ La autora formula el concepto de “escenarios emocionales” para aludir a la complejidad del entramado emocional presente en la dinámica familiar transnacional.

de la familia, hayan o no efectuado un movimiento migratorio de carácter internacional; no obstante, en términos afectivos, el eje intergeneracional puede ser más sensible que la diada conyugal a los efectos corrosivos de este proceso; 2) el retorno migratorio es un evento potencialmente conflictivo, debido a que implica un reajuste no sólo familiar, también social, laboral y subjetivo, de ahí que el reencuentro no necesariamente reduce la escisión afectiva que suscitó la separación; de hecho, puede tensar con mayor fuerza los hilos de la dinámica emocional; 3) volver está acompañado de fuertes expectativas respecto al reencuentro familiar, y si bien los emigrantes retornan a su país de origen, el regreso significa un proceso de readaptación a un entorno familiar que no precisamente se corresponde con la percepción del hogar dejado atrás, lo que se evidencia en el modo de interacción familiar que prevalece luego del regreso del emigrante; 4) todo lo anterior está mediado por las relaciones de género.

En este sentido, teniendo en cuenta que la sociología de las emociones se centra en lo que las emociones revelan respecto a los vínculos, el acercamiento a la afectividad en la vida familiar se realiza a través de la observación del cariño y la confianza. Su análisis resulta clave, pues ambas emociones representan caras complementarias de la dimensión afectiva, y sin duda permiten medir la fortaleza y la calidad de los vínculos familiares en el contexto de retorno. En esa medida, se privilegia el cariño porque representa un indicador manifiesto de la fortaleza del vínculo social; en otras palabras, denota la intensidad del enlace. Además, en la vida familiar adquiere un significado único, pues sus integrantes se encuentran intensamente unidos por lazos de parentalidad, fraternidad o conyugalidad. En contraste, la confianza se examina como expresión de la seguridad del vínculo que emana del conocimiento recíproco entre los sujetos, y se refuerza a través de “las acciones comunes diarias” (Simmel, 1986: 368); en esa medida, da cuenta de la calidad de la conexión entre los miembros del grupo familiar.

Los intercambios habituales en el caso de las familias transnacionales adoptan un carácter particular, pues la ausencia de uno o

varios integrantes de la familia restringe la interacción cara a cara, problematizando la refrendación de las expectativas cotidianas, lo que sin duda mina la certidumbre que suele caracterizar las relaciones en el ámbito familiar.

De acuerdo con Ariza (2016: 282), las emociones suponen cierta “inclinación” a actuar en un determinado sentido; tal orientación en sus extremos puede presentar una valencia *positiva* o *negativa*.⁷ Partiendo de esta premisa, se asume que en general el cariño denota una disposición *positiva* hacia otro sujeto, lo que sin duda refleja la importancia que éste tiene dentro de su universo afectivo. En otras palabras, si hay un fuerte cariño es porque existe un vínculo intenso. Reconociendo que el cariño puede crecer, atenuarse o desaparecer con el tiempo, o registrar una intensidad desigual entre sus miembros (Kemper, 2006), en este trabajo se propone que una *inclinación negativa* presupone una desafección que manifiesta la merma o incluso la ausencia de cariño.

Desde la mirada de la sociología de las emociones, el cariño actúa bajo un supuesto de reciprocidad, manifestándose como gratificación o recompensa voluntaria, proporcionando un estatus elevado a quien lo recibe (Kemper, 1978). En síntesis, el cariño denota la intensidad (la fuerza) del vínculo afectivo en una relación social, y puede leerse como una exhibición espontánea del alto estatus que le otorga una persona a otra. Particularmente en el espacio familiar, puede observarse en actitudes como respeto, aprobación, atención, apoyo, reconocimiento, entre otras, que son indicadores de la estima que una persona guarda hacia otra. Por el contrario, enojo, resentimiento, indiferencia, desinterés e incluso culpa, son indicios del debilitamiento del vínculo.

Por otra parte, continuando con el argumento de Ariza (2016) respecto a que las emociones se pueden entender como fluctuaciones dentro de un *continuum*, la confianza se observa como una

⁷La autora aclara que “las emociones no son monocromáticas (exclusivamente positivas o negativas); en realidad, la oposición negativo-positivo señala los extremos de un *continuum* en el que pueden combinarse emociones de valencia contraria en grados e intensidad variables, independientemente de su “polaridad” (Ariza, 2016: 284).

expectativa donde la *inclinación* de la acción del sujeto se orienta hacia el extremo *positivo*, mediando como un elemento que disipa la incertidumbre del intercambio social, pues le añade un alto grado de refrendación a los resultados esperados por los sujetos, en cuanto a la sincronía entre sus propias expectativas y las acciones de otros. Es decir, la confianza alude a un “sentido de seguridad” dentro de las relaciones sociales (Barbalet, 2009).⁸

Jack Barbalet (1998, 1993) siguiendo a Georg Simmel,⁹ entiende la confianza no como un resultado sino como un proceso, específicamente de “construcción de creencia”, donde los antecedentes del intercambio social permiten emitir juicios que respaldan las expectativas frente al desenlace futuro de un evento o de la interacción. Por su parte, Guido Möllering (2001), partiendo también de Simmel, argumenta que si bien la confianza emana de la capacidad de creer en otros, es un proceso que opera en tres momentos: interpretación, suspensión y expectativa. La *interpretación* apunta a las motivaciones que explican las acciones de los sujetos. La *suspensión* representa el peldaño entre lo que fue y lo que será, configurando el salto que permite superar la “incertidumbre de lo incognoscible”. Lo anterior da paso al tercer momento: la creación de la *expectativa*, que al presentar una valencia *positiva* da lugar a la confianza. Por el contrario, cuando dicha expectativa se torna *negativa*, emerge la desconfianza.

En cuanto al material empírico en el que se sustenta el análisis, éste emana de la información recopilada en el marco de mi investigación doctoral, cuyo trabajo de campo se realizó en la ciudad de Pereira en Colombia. Se llevaron a cabo entrevistas a profundidad con 18 familias, en las que al menos uno de sus miembros había residido por dos años o más en España y había retornado a Colombia como

⁸ Vale la pena señalar que la conceptualización de la confianza no resulta una tarea fácil; de hecho, en muchas ocasiones no es considerada una emoción (Barbalet, 2009).

⁹ Simmel, el teórico clásico que más claramente observó la emoción en la vida social, calificó la confianza como una fuerza que cohesiona a la sociedad. Para este autor, la confianza posee un doble papel: ayuda a la formación de los vínculos y posibilita que se mantengan en el tiempo (Simmel, 1986).

mínimo un año antes; en cada unidad familiar fueron entrevistados como máximo tres y como mínimo dos de sus integrantes, incluyendo sin excepción a un retornado. Particularmente, este capítulo se fundamenta en los relatos de cinco de estas familias, las cuales experimentaron la desnuclearización del hogar durante la emigración, de modo que el retorno posibilitó el restablecimiento de la coresidencia. Tal separación resulta medular en este abordaje, pues el correlato sobre el mundo afectivo es distinto si la interacción cotidiana está mediada por la proximidad física o la distancia; además, en este sentido los antecedentes empíricos destacan consistentemente que en las familias transnacionales las huellas emocionales suelen ser más visibles, puesto que la emigración genera no sólo distanciamiento geográfico, también suele causar distancia emocional (Asakura, 2016, 2012; Salazar Parreñas, 2001; Ariza, 2014). Además, los vínculos quedan más expuestos a las tensiones y las ambivalencias propias de los procesos de duelo que suelen ser parte de las experiencias emocionales de los distintos miembros del hogar (Asakura, 2016; Puyana y Rojas, 2011; Coe, 2008; Skrbiš, 2008).

Con respecto a la metodología, en este caso se toma como unidad de análisis la afectividad, mientras que la unidad de observación es la interacción familiar, a la que se accede a través de narrativas familiares y no mediante la voz de un único actor; para lograr tal fin se acude al método biográfico, en particular a los relatos biográficos cruzados, donde se recogen y contrastan las narraciones de diferentes miembros del grupo familiar. Por esta vía se obtiene una visión de conjunto, una suerte de polifonía que permite acceder a un discurso multicentrado, el cual provee equilibrio y solidez a los hallazgos, logrando de esta forma una representación más densa, profunda y objetiva de las vivencias afectivas en el ámbito familiar durante el proceso de retorno.

La delimitación temporal de los relatos familiares analizados corresponde al periodo 2008-2014, pues se tomó como punto de partida el inicio de la más reciente crisis económica internacional, que dio origen a cierto incremento en las tasas de retorno, finalizando con el

momento en el que se llevaron a cabo las entrevistas en profundidad a las familias.¹⁰ Por otra parte, los contextos de referencia son: España como lugar de salida de los retornados colombianos, y Pereira como ciudad de llegada de éstos. La elección de aquel país tuvo que ver con su consolidación a finales de los años noventa y comienzos del 2000 como zona atractiva para los flujos migratorios procedentes de varios países de América Latina, entre ellos Colombia (Gil y Tapia, 2009; Aparicio, 2006). Por otra parte, la selección de la ciudad de Pereira como el lugar de estudio de la población retornada obedece a que este municipio es ampliamente reconocido en Colombia por su elevada tasa de emigración, resultado de la fuerte aceleración de los flujos emigratorios nacionales y regionales a partir del 2000 (García, 2007). Sentado lo anterior, es conveniente precisar que en términos analíticos sólo se tuvo en cuenta el último traslado hacia Colombia siempre y cuando el país de residencia inmediatamente anterior hubiese sido España.

Por otra parte, la duración de la estancia en el exterior constituye un elemento de control de las observaciones, pues se parte de la hipótesis de que el tiempo de exposición a la separación influye en la fuerza y la calidad de los vínculos a nivel intrafamiliar. Por lo tanto, en los casos analizados, una estancia emigratoria prolongada (mayor a una década) puede potencialmente fragilizar los lazos familiares. Por el contrario, si la permanencia en el extranjero equivale a un periodo relativamente menor (menos de 10 años), el impacto sobre los vínculos familiares se presume más tenue y posiblemente transitorio. Del mismo modo, se reconoce que el tiempo transcurrido del retorno al momento de la entrevista es otro factor que condiciona las observaciones; particularmente, en las familias analizadas este periodo oscila entre uno y tres años.

Finalmente, considerando que la dinámica emocional se examina en función de la posición relativa que ocupa cada miembro en el interior de la familia, y que en este ámbito confluyen atribuciones

¹⁰ Las entrevistas se realizaron en el último trimestre de 2014.

de sentido basadas en el género y la generación, este trabajo aborda dos ejes que se encuentran íntimamente entrelazados en el mundo familiar: el eje horizontal y el vertical. El primero se refiere a la diada conyugal y el segundo a la intergeneracional, es decir, los progenitores y sus hijos. En síntesis, esta estrategia analítica procura examinar concretamente el cariño y la confianza a nivel parental y conyugal, en cinco grupos familiares transnacionales que luego del retorno del padre o la madre migrante retomaron la convivencia. Asimismo, en tanto que la duración de la separación y los años transcurridos después del retorno afectan los datos, y por ende los resultados del análisis, estos condicionantes son tomados en cuenta como elementos de control de las observaciones. El siguiente esquema resume la propuesta que sustenta esta reflexión:

Esquema 1
Propuesta analítica para la operacionalización de la dimensión afectiva en el retorno migratorio

DIMENSIÓN DE ANÁLISIS	AFECTIVIDAD			
VARIABLES DE OBSERVACIÓN	CARIÑO		CONFIANZA	
EJES DE ANÁLISIS	INTERGENERACIONAL	CONYUGAL	INTERGENERACIONAL	CONYUGAL
INDICADORES	1. Interés, atención, cuidado, apoyo 2. Respeto, deferencia, aprobación, reconocimiento, gratitud 3. Resentimiento, enojo, recriminaciones 4. Intercambio afectivo (expresiones y recepción de afecto)	1. Interés, atención, cuidado, apoyo 2. Respeto, deferencia, aprobación, reconocimiento, gratitud 3. Resentimiento, enojo, recriminaciones 4. Intercambio afectivo (expresiones y recepción de afecto)	1. Expectativas frente al reencuentro 2. Refrendación de expectativas 3. Temores 4. Proximidad física 5. Percepción de conocimiento recíproco	1. Expectativas frente al reencuentro 2. Refrendación de expectativas 3. Celos 4. Proximidad física 5. Percepción de conocimiento recíproco 6. Percepción de fidelidad o infidelidad (sexual)

Fuente: Elaboración propia con base en la información empírica recabada y en autores como Kemper (2006, 1978), Barbalet (2009, 1993, 1998) y Cienfuegos (2011).

EL ESTADO DE LOS VÍNCULOS FAMILIARES EN EL RETORNO MIGRATORIO

En este apartado se realiza un acercamiento empírico a la dimensión afectiva a través del análisis de dos marcadores emocionales: el cariño y la confianza. Estas emociones representan una especie de termómetro que permite medir la intensidad y la calidad de los vínculos, en este caso, en familias transnacionales que experimentaron procesos de retorno. A continuación se presenta el análisis del cariño en los casos seleccionados; posteriormente se examina la confianza en dichos hogares.

El cariño: el gran damnificado en los procesos migratorios

Volver al terruño es un proceso complejo, heterogéneo, que entraña diferentes ritmos y contrarritmos, donde las diferentes dimensiones de la vida social y familiar no necesariamente se sincronizan durante la reinserción (Castro, 2016). A nivel familiar, retomar la coresidencia brinda la posibilidad de usar un canal más directo en la comunicación cotidiana, y a la vez posibilita una mayor frecuencia en el contacto, lo que sin duda pone a prueba diariamente la fortaleza de los vínculos. En ese sentido, en el eje intergeneracional la intensidad del vínculo entre los progenitores retornados y su descendencia muestra signos de agotamiento, pues ambos actores reconocen que la separación y la ausencia de interacción cara a cara desencadenaron una innegable distancia afectiva entre ellos. En particular, los hijos de estas familias viven el reencuentro con sus padres y/o madres en medio de ambivalencias, pues se debaten entre el resentimiento y el cariño como expectativa normativa. En otras palabras, en la descendencia coexiste el cariño socialmente prescrito hacia estas figuras, y un sentimiento persistente de enfado o disgusto hacia ellos. Lo anterior posiblemente se encuentra relacionado con el carácter recurrente e inconcluso de los duelos causados por la migración (Asakura, 2016), pues al parecer este tipo de procesos tienen “una enorme facilidad para reactivarse” (2016: 79); de hecho, según Asakura, pueden continuar luego del retorno

definitivo de los padres, “debido a los resentimientos y reclamos que los hijos formulan de manera más o menos abierta en la convivencia posterior” (2016: 86), lo que sin duda ocurre en las familias analizadas. En todo caso, el resentimiento parece derivar de la percepción de abandono que surgió tras la separación, pues los hijos quizá (consciente o inconscientemente) están molestos con sus padres al considerarlos los causantes de cierto daño o dolor.¹¹ Lo anterior contrasta con la exaltación verbal que algunos hijos expresan en torno al amor que profesan hacia los progenitores que no se ausentaron, resaltando indirectamente la idealización de la cercanía física como el escenario propicio para recibir y proveer afecto. De esta manera, expresiones como “yo por ella lo doy todo” o “es mi adoración” son posiblemente una forma de sancionar tácitamente al que se fue, y a la vez una muestra del valor que socialmente se otorga a la parentalidad intensa; la presencia física es un prerrequisito para evaluar satisfactoriamente la provisión de cuidado y afecto.

Tal es el caso de la familia de Miriam,¹² una madre soltera de 66 años, que vivió en España durante 10 años trabajando como empleada doméstica; en el momento de la entrevista habían pasado dos años desde su regreso. Miriam decidió emigrar porque su situación económica había venido a menos. Además, Perla (37 años), su única hija, iniciaba sus estudios universitarios; de ahí que la madre considerara que emigrar era una buena opción para solventar la educación superior de su hija. Sin embargo, Perla, quien había vivido con sus abuelos buena parte de su niñez, juzgó la emigración de Miriam como un segundo abandono:

¹¹ Diferentes autores han encontrado dosis variables de resentimiento en los hijos que permanecen distanciados por largos periodos de sus progenitores a causa de la migración, especialmente de las madres (Ariza, 2014, 2012; Asakura, 2012; Puyana y Rojas, 2011; Dreby, 2007; Salazar Parreñas, 2001).

¹² Todos los nombres son seudónimos. Las edades corresponden al momento de la entrevista.

Cuando ella se fue para mí fue horrible, para mí fue desastroso, porque fue un abandono, yo lo sentí así, me sentí abandonada... Para mí fue horrible porque es el hecho de que uno espera como hijo que la mamá proteja, que la mamá esté (Perla, 37 años, hija de madre migrante).

En esta familia, retomar la convivencia no parece haber sanado las fisuras emocionales causadas por la emigración, las cuales probablemente estuvieron atenuadas durante la separación por acciones como la compensación material de la ausencia a través del envío de remesas monetarias y no monetarias, la comunicación telefónica, las visitas periódicas, la promesa de un próximo retorno o una pronta reagrupación, o incluso la negación del sentimiento. De hecho, los relatos de estas familias permiten entrever que las marcas afectivas en los hijos de los migrantes pueden perdurar hasta la vida adulta, tal como se observa en el caso de Perla, quien a través de actitudes como la falta de atención hacia los asuntos que afectan a la madre y su poca deferencia hacia ella expresa el resentimiento que guarda por la ausencia. Incluso afirma: “No la odio, pero tampoco es amor”.

En todo caso, el resentimiento expresado por medio de la indiferencia, la confrontación directa a través del desafío de la autoridad de los padres, o las recriminaciones verbales hacia los ex migrantes, son quizá la forma como los hijos se empoderan y tratan de restituir el poder que sus progenitores les negaron cuando los dejaron. Sin duda, la impotencia que experimentaron los hijos al no poder impedir que sus padres se fueran refleja las jerarquías y asimetrías que suelen transversalizar el mundo familiar.¹³ Debido que en la mayoría de estos casos la duración de la migración fue superior a una década, cuando retornaron los padres, los hijos ya eran adolescentes o mayores de edad, lo que posibilitó actos de contrapoder cuyo correlato emocional en los hijos es el sentimiento de enojo por la separación, llegando incluso a afirmar, en un caso extremo, que la muerte del progenitor

¹³ A excepción de una hija, los demás eran menores de edad en el momento de la emigración del progenitor.

no sería tan dolorosa como la ausencia que soportaron. Al menos así lo expresa Perla: “Si en estos momentos mi mamá se muere, yo no la lloraría tanto como la lloré en ese momento, no sería tan grave su ausencia”.

En el caso de la familia de Miriam y Perla, las dos creían que el reencuentro era una oportunidad para “recuperar los vínculos familiares” y “sanar heridas”; no obstante, ambas coinciden en señalar el sinsabor que ha producido la convivencia. Si bien ya no discuten acaloradamente, tampoco logran construir afinidad, reconstruir la cercanía afectiva. De ahí que las dos hayan optado por una relación de aparente indiferencia; empero, este es un estado de continua tensión que tiene un costo emocional muy alto para ambas. En lo que respecta a Miriam, el retorno le ha significado un enorme “desgaste emocional” y una profunda “frustración” por la hostilidad que percibe en su hija. Al respecto, llama la atención que en todas las familias estudiadas la apatía o las recriminaciones de los hijos causan en los progenitores cierta perplejidad, quizá porque hasta antes del regreso experimentaban una sensación de control que construyeron a partir de la comunicación a distancia y el envío de remesas de diverso tipo. Al parecer, estos intercambios cumplían en los padres y madres migrantes la función de dar objetiva y subjetivamente continuidad a la relación familiar. En ese mismo sentido, Christian Schramm (2011) encontró en Ecuador que “de vuelta a casa muchos padres se enfrentan con el rechazo de sus hijos, situación que no habían previsto”, a pesar de que cierto alejamiento podría anticiparse como un posible resultado de la ausencia. Lo anterior revela algunas de las limitaciones de la co-presencia¹⁴ en su objetivo de mantener la cercanía entre sus miembros. Quizás las restricciones al contacto y la comunicación a distancia distorsionan o adornan algunos aspectos espinosos de la

¹⁴ Baldassar (2007) argumenta que las familias transnacionales buscan distintas maneras de mantener el sentido de cercanía familiar, de modo que propone cuatro tipos de co-presencia: virtual (por medio de la comunicación), *proxy* (indirectamente a través de los objetos), física (visitas de crisis, rituales, trabajo, turísticas) e imaginada (la nostalgia).

realidad familiar, los cuales seguramente son más perceptibles en la interacción cotidiana cara a cara. El desencuentro entre las expectativas afectivas que traían los retornantes y el trato que han recibido de parte de sus hijos luego del regreso resulta palpable en el relato de Miriam, quien en medio de lágrimas declara:

Siento que perdí, perdí el amor de ella, lo que fue que se perdió en las dos, y lo lamento... Yo solamente esperaba tener una hija amorosa, que ella se preocupara por mí, que ella fuera dulce conmigo...Yo venía con una expectativa y con una ilusión porque ella me decía: "Mamá, te amo, te quiero mucho", pero era a la mamá que mandaba dinero, que proveía... Cuando vuelves te enteras de que esa gente a la que tú tanto ayudaste con tanto amor y con tanto desprendimiento, cuando ya no tienen esa ayuda tuya, tú ya no existes para ellos, y eso marca como un hierro candente... Son tantas heridas... Tal vez no sabía ser la mamá que ella quería que yo fuera, ¡cierto!, y ella tampoco es la hija que yo hubiera deseado (Miriam, 66 años, madre retornada).

El anterior fragmento denota la ausencia de reciprocidad que percibe Miriam, pues considera que su hija no otorga el suficiente valor a los beneficios que recibió gracias a su emigración; es decir, no ha obtenido el reconocimiento (estatus) que cree merecer. Desde esta perspectiva, la ingratitud emerge como un sentimiento asociado con la defraudación de las expectativas respecto a la devolución que esperan los progenitores en términos de cariño y atención, lo que en buena medida explica la decepción de Miriam y lo poco retribuida que se siente.

En cuanto al eje conyugal, se analiza el caso de la familia de Marcos (46 años) y su esposa Martha (58 años). En este grupo familiar el cónyuge residió en España durante 10 años, y en el momento de la entrevista había retornado hacía tres. En el interior de este hogar se observan diversas asimetrías sustentadas en el orden de género. Ejemplo de lo anterior es que Marcos, durante su estancia en el exterior, sostuvo intimidad sexual con otras mujeres, e incluso mantuvo

una relación paralela, situación que él justifica a través de expresiones como: “Uno no es de piedra, de pronto la mujer tiene más aguante, pero uno no tanto... Yo mujer no busco, pero si a mí se me presenta, ni tonto que yo fuera”. Sin embargo, duda que su esposa haya tenido el mismo comportamiento durante su ausencia: “Yo me inclinaría a que no, por la forma de ser de ella, porque yo la conozco yo digo: no”. Por su parte, para Martha la fidelidad sexual que sostuvo durante 10 años es la expresión del respeto y el cariño que siente hacia su esposo: “Lo que hace que lo conocí a él no me volvió a gustar nadie, como que el resto de los hombres como que se acabaron”. En esta línea, los relatos de esta pareja dejan al descubierto ciertas prerrogativas asociadas al acceso desigual de ambos cónyuges a oportunidades y privilegios; Martha parece ocupar una posición subordinada en cuanto a la distribución interna de poder, posiblemente como un reflejo de las jerarquías e inequidades de género que suelen atravesar la vida familiar.

A pesar de las relaciones extramaritales, Marcos manifiesta que para él “la familia está primero”, asegurando que mientras residía en el exterior no hubiese podido abandonar a su esposa, básicamente porque antes de emigrar ella le había “ayudado mucho”, y en sus propias palabras señala: “No la podía dejar tirada... Trataba como de no enamorarme mucho, porque por un amor y una mujer se pierde un hogar... Yo mujer no estaba buscando porque yo tenía una”. A pesar de la gratitud que Marcos siente por Martha, reconoce que luego de estar 10 años separado de ella, el cariño ya no es el mismo:

El que diga es que yo vine más enamorado de mi mujer, no, porque es que el tiempo y la distancia... Al principio sí, pero luego se vuelve costumbre preguntar lo normal y charlar, pero ya no es lo mismo que antes. Con el tiempo eso va cambiando mucho, aparte de que ya no es todos los días, es los fines de semana, y poco a poco la relación se va distanciando... Eso es así en el 98%, de pronto el 2% le dirán no, sí, para que le voy yo a decir sí, sí, yo enamorado toda la vida (Marcos, 46 años, cónyuge retornado).

Por su parte, Martha confiesa que se había acostumbrado a vivir sin su esposo y sin apuros económicos. No obstante, cuando la crisis llevó a su cónyuge al desempleo, fue ella quien le insistió que regresara. Empero, luego del retorno los espacios compartidos se reducen a ver televisión y comer juntos, y si bien Martha acepta que la relación con su pareja “toda la vida ha sido mala”, considera que la emigración produjo un mayor alejamiento: “Él no dice nada, ni hace nada... Estamos como muy distanciados, como él por allá y yo por acá”.

Las muestras de afecto son otro factor de disonancia en esta pareja, pues aunque Martha se define como una mujer cariñosa, se contiene dado que a su esposo no le complacen este tipo de expresiones. Al mismo tiempo justifica el comportamiento de Marcos con afirmaciones como: “Él es muy apático a eso de los sentimentalismos”, “él no ha sido muy cariñoso”, o “es buen papá, pero no es como muy amigable con uno”. Dado que la actitud de Marcos tiene un origen anterior a su emigración, Martha está convencida de que debe aceptar su frialdad y desinterés: “Yo pienso que si uno conoce a un señor vicioso, y empezando uno lo aceptó así y se quedó con él, así lo tiene que seguir aceptando toda la vida, desde que uno lo quiera”. A pesar de lo anterior, Martha dice sentirse más segura y tranquila con la presencia de su esposo en el hogar, y con cierta resignación expresa que para ella “es más importante la compañía que el afecto”; además, no desea estar sola:

A él no le importa estar así y a mí tampoco, pues yo como que mientras no lo vea como con otra mujer no se me da nada, no importa que sea así conmigo tan repelente, lo importante es que está ahí, que a la hora del té uno tenga quien salir corriendo o alguna cosa maluca sabe que él ahí está (Martha, 38 años, cónyuge de retornado).

En general, en lo que respecta al cariño en las parejas estudiadas, y tomando como ilustración las narraciones de Marcos y Martha, vale la pena recuperar la distinción de Kemper (1978) entre *querer* y *amar*, pues para este autor “en ambos casos existe concesión de estatus, pero lo que varía es la dirección relacional del flujo” (Bericat, 2000:

158). Dicho de otro modo, se quiere cuando se es receptor de beneficios, recompensas y atención, actos que en ningún caso pueden ser forzados. En contraste, se ama cuando se está dispuesto a ofrecer voluntariamente cuidado, apoyo, reconocimiento (2000). En este sentido, los relatos analizados permiten inferir que la orientación emocional de Martha apunta a una *inclinación* altamente *positiva*, es decir, en esta pareja la esposa conserva un fuerte cariño hacia su cónyuge; ella lo *ama*, y por ende le otorga un alto estatus, de ahí que le conceda un gran valor a su presencia en el hogar, se resigne ante su desinterés, y resalte otros aspectos concernientes a su desempeño como padre o proveedor. Por el contrario, si se analiza el cariño dentro del *continuum* de afección/desafección, la actuación de Marcos muestra una *disposición* más inclinada hacia el extremo *negativo*. Desde esta perspectiva, y siguiendo los planteamientos de Kemper (1978), se podría suponer que él *quiere* a su esposa, pero no la *ama*, lo que denota la debilidad de este vínculo, fragilidad que en este caso no parece haber sido originada por la migración, pero sí acentuada por la prolongada separación.

En suma, en las familias estudiadas se observa que el vínculo afectivo ha perdido fortaleza tanto a nivel intergeneracional como en el eje conyugal. En ambos casos se identifica un menoscabo en el cariño, situación que se caracteriza por el desapego entre los integrantes de cada subgrupo; esto se asocia con un desequilibrio en términos de poder y estatus en el interior de cada diada. Específicamente, en la relación paternofilial los progenitores retornados esperaban recibir como recompensa por el sostenimiento económico de la familia, muestras de reciprocidad y gratitud de sus hijos; sin embargo, al volver no han percibido tal retribución, lo que ha promovido en ellos una sensación de privación de estatus. Por su parte, los hijos, aunque no niegan los beneficios materiales derivados de la emigración de los padres, conservan abierta o subsidiariamente sentimientos de rechazo por la separación. En esa medida, el reencuentro parece representar para los hijos una oportunidad para “castigar moralmente” a sus progenitores por la ausencia. En otras palabras,

la indiferencia, la apatía o la frialdad en el trato quizá sean la forma como los hijos intentan restituir el poder que les fue negado cuando sus padres tomaron, sin consultarlos, la decisión de irse. Por otra parte, en el eje conyugal, la merma en el cariño en nuestros datos se observa principalmente en los varones, mientras que en las esposas parece persistir con mayor fuerza este sentimiento. En todo caso, el daño sobre la intensidad del vínculo guarda correspondencia con las desigualdades en términos de las construcciones de género del contexto de origen, y hasta cierto punto con la duración de la separación.

La confianza: termómetro de la desconexión afectiva

La interrupción de la interacción cara a cara a consecuencia de la emigración puede desencadenar una merma en la familiaridad.¹⁵ A esto Alfred Schutz (1964) lo denomina “pérdida de intimidad”, que apunta al deterioro en el grado de conocimiento seguro que se tiene de la otra persona o de una relación social, lo que convierte las experiencias vividas en recuerdos que alimentan la añoranza del pasado tal y como se recuerda, de modo que, al reencontrarse, se activa el deseo de restablecer el vínculo como si la relación hubiese quedado en pausa (1964). Dicha aspiración, por supuesto, es irrealizable, pues el retornado y los miembros de la familia que nunca partieron siguieron un curso vital distinto en el que cada uno vivió experiencias que resultan inaccesibles para el otro.

En esa medida, y partiendo de la idea de que la confianza es una fuerza que cohesiona socialmente (Simmel, 1986), no cabe duda de que las relaciones intrafamiliares se sustentan en el sentido de seguridad que proporciona esta emoción. Desde esta perspectiva, una de las principales características de la confianza es que se fomenta a través de la interacción continua; de ahí que la dispersión geográfica de los hogares en el marco de los procesos emigratorios suponga un

¹⁵ De acuerdo con la Real Academia Española de la Lengua, la familiaridad alude al contacto habitual o conocimiento profundo.

desafío para el conocimiento recíproco de los sujetos a nivel familiar, debido a las limitaciones que el distanciamiento impone al contacto físico y a las acciones comunes diarias. En ese sentido, se identifica en los relatos de las familias entrevistadas que la interrupción de la interacción cara a cara produjo un vacío en los antecedentes que ofrece la vida cotidiana para el establecimiento de la confianza. Esto sucede particularmente en las unidades familiares que se expusieron a separaciones más prolongadas, y en las que se advierte que se ha minado la confianza debido a la desfamiliarización, entendida como la sensación de desconocimiento del otro, percepción que experimentan tanto los retornados como los integrantes de la familia que permanecieron en Colombia.

Concretamente, en el eje intergeneracional se observa que los progenitores y sus hijos, tras el reencuentro, se perciben como desconocidos, extraños que están unidos por un vínculo consanguíneo. El caso de Frida (37 años) y sus hijas Dora (20 años), Maribel (18 años) y Gina (15 años), es muestra de la *pérdida de intimidad* que caracteriza a las familias analizadas. En particular, esta madre emigrante residió por siete años en España, y en el momento de la entrevista habían transcurrido dos años de su retorno. En esta familia, tanto Frida como su hija Dora reconocen la merma en la familiaridad como un efecto de las limitaciones de la interacción a distancia:

La relación es pesada porque no nos tenemos confianza... Antes yo estaba pequeña, me le acercaba y le daba picos y todo eso, pero ella irse seis y siete años y yo sin tocarla, sin abrazarla, entonces uno siente que no es la misma confianza... Se fue y el vínculo se acabó, la confianza, como ese círculo familiar eso ya se perdió, yo veo que es eso, ya cada uno toma por su lado (Dora, 20 años, hija de retornada).

Como ya se señaló, la confianza es un proceso asociado con las expectativas de los sujetos. Al respecto, las narraciones familiares estudiadas revelan que la discontinuidad del intercambio cotidiano, cara a cara, abrió un espacio de incertidumbre en la vida familiar,

debido que en la interacción a distancia suele haber restricciones a la información que circula, lo que dificulta el conocimiento recíproco, condición necesaria para activar la confianza interpersonal. En particular, el caso de la familia de Javier (50 años), Rebeca (50 años) y su hija Cecilia (14 años), permite ilustrar tal situación, pues Javier llevaba menos de un año en España en el momento del nacimiento de Cecilia,¹⁶ su hija menor, quien, a diferencia de sus hermanos mayores Zoe (28 años) y Joaquín (25 años), quienes tuvieron la posibilidad de convivir con el padre hasta el inicio de su adolescencia, lo conoció personalmente a la edad de cinco años, y así lo relata:

Conocí a mi papá hasta los cinco años, pero mi mamá siempre me lo mostraba en fotos, me decía: Este es su papá, me lo tenía siempre presente, y entonces eso era lo bueno, y ya entonces cuando él vino ya normal, no se me hizo tan duro... Nos conectábamos mucho por Internet, entonces no se me hizo como tan raro (Cecilia, 14 años, hija de retornada).

A pesar de que Cecilia expresa que fue “como si lo hubiera conocido desde hace mucho tiempo”, tres años después del regreso del padre sus relatos permiten inferir que ella aún no siente la suficiente confianza para interactuar con él: “Hay muchas cosas que uno no quiere hablar con otras personas y me gustaría hablarlas con él, pero yo no sé cómo tener más relación entre mi papá y yo”. Por el contrario, Cecilia manifiesta que la confianza hacia la madre es absoluta: “Prácticamente es a la que le puedo contar todo, la verdad, y ¡nunca dice nada!”. Por su parte, Rebeca (la madre), quien reconoce el deseo de Cecilia y Javier de acercarse, observa que estos esfuerzos no han sido exitosos debido a la falta de conocimiento mutuo entre este padre y su hija. Esta situación le preocupa, pues describe a Javier como un padre “excelente”; sin embargo, no juzga la actitud de su hija, pues en sus propias palabras admite que “lo conoció ya estando muy grandecita”. Para esta madre,

¹⁶ La duración de la migración de Javier fue de 11 años.

la falta de confianza es uno de los efectos de la insuficiente interacción entre padre e hija:

Se pierde mucho [la confianza] porque al no tenerlo y no poder todos los días hablar, en la época que él se fue no estaba el WhatsApp que es ahorita, y hay muchas redes sociales, y pues se podían comunicar, pero no como ahora... Entonces la confianza [de la hija] es muy diferente conmigo (Rebeca, 50 años, madre no migrante).

La ausencia de confianza es un asunto que inquieta profundamente a Rebeca, pues ella considera que dentro de las relaciones paternofiliales “la confianza con los hijos es muy importante”. Además, observa que Zoe y Joaquín tienen una mayor cercanía con el padre, de ahí su anhelo de que ocurra lo mismo con Cecilia, y su interés en promover el acercamiento entre Javier y su hija menor.

Yo quiero que ella tenga esa confianza con él, que él sienta que a pesar de que no estuvo, tiene esa hija que tiene esa confianza también con él (Rebeca, 50 años, madre no migrante).

Como se señaló previamente, la confianza alude a una sensación de seguridad en torno a un vínculo, y en el caso de los padres retornados y sus hijos, se identifica que a pesar del tiempo transcurrido del regreso,¹⁷ aún persiste cierto grado de desconocimiento del punto de vista del otro, es decir, no se ha remediado la *pérdida de intimidad* que estimuló la separación, lo que deja entrever la ausencia de confianza en este subgrupo. Esto se observa —aunque no exclusivamente— en aquellos hogares donde la interrupción del flujo continuo de interacción fue más prolongada (superior a 10 años). En esas familias, la confianza como resultado del proceso de construcción de expectativas de ambos actores (progenitores e hijos) exhibe dentro del *continuum* emocional cierta *inclinación* hacia el extremo *negativo*. En otras palabras, en

¹⁷ Mayor a dos años en todas las familias.

esta diada parecen insuficientes los antecedentes que emanan del conocimiento recíproco; en consecuencia, ninguno de los dos actores logra interpretar¹⁸ con claridad las motivaciones que explican las acciones del otro, situación que no permite refrendar, con un nivel significativo de certidumbre, las expectativas forjadas por ambos en cuanto a la relación paternofilial.

En lo que respecta al eje conyugal, se sabe que las parejas requieren una enorme cantidad de confianza, pues se confían “al otro muchos aspectos de su vida, incluyendo el interés sexual, la seguridad financiera y, continuamente, el cuidado de los hijos” (Nussbaum, 2018: 184). En las narraciones de las parejas analizadas, tal como se identificó en el eje intergeneracional, se observa un detrimento en la confianza a nivel conyugal, particularmente de las esposas respecto a sus cónyuges. Para ilustrar tal situación, se analiza el caso de la familia de Beatriz (53 años) y Adrián (55 años). Esta pareja residió durante 11 años en el exterior, y al volver sus tres hijas habían establecido sus propios hogares, de modo que conforman lo que se denomina el “nido vacío”. En este matrimonio, a pesar de que Beatriz no deseaba regresar, la insistencia de su esposo terminó por persuadirla.

En esta familia, las prevenciones de la esposa iniciaron con la decisión de retornar y estaban afincadas en los posibles impactos del contexto de origen sobre la vida conyugal. Ahora, luego de dos años de su retorno, Beatriz afirma que volver fue una mala decisión, incluso siente que “perdió” su hogar y textualmente asevera: “Allá teníamos problemas, como todo matrimonio, pero yo me vine con una esperanza de que fuéramos unidos”. Al parecer, dicha “esperanza” indicaba una expectativa de mejora de la relación; sin embargo, en Colombia la actitud de Adrián no refrendó la expectativa de Beatriz, dando lugar a múltiples tensiones y conflictos conyugales, en particular porque ella percibe un detrimento en su estatus dentro de la relación:

¹⁸ Interpretación en el sentido que propone Möllering (2001).

Él se ha vuelto más jodido al estar aquí, no sé si es el estrés, no sé qué lo haya hecho cambiar, entonces se siente una como una cosa más, ya no se siente una como la persona que era importante para él (Beatriz, 53 años, cónyuge retornada).

Vale la pena señalar que esta pareja presentaba desavenencias incluso antes de la emigración; empero, Beatriz manifiesta que en España lograron mantener un relativo equilibrio en la relación; por tal motivo, vislumbra el retorno como un retroceso en términos de la estabilidad que habían logrado mientras residían en el exterior. La ruptura en la seguridad del vínculo con el cónyuge activó en la esposa “rencor” y “rabia”, e incluso se siente “despreciada” por él, lo que sin duda pone en riesgo la continuidad de la unión. Este caso evidencia que el reacomodo en el contexto de origen tiene la potencialidad de desequilibrar la relación conyugal, y algunas de sus consecuencias pueden entenderse más claramente en clave de género, pues en los casos analizados son las mujeres quienes perciben un reacomodo hacia atrás en las relaciones de pareja, y son ellas quienes invariablemente manifiestan inconformidad con la actitud asumida por los cónyuges durante el regreso. Lo anterior está en la línea de hallazgos de Pierrette Hondagneu-Sotelo (1994), quien explica que el descontento de las mujeres con el retorno se debe a que, al volver, hay una pérdida del equilibrio de poder en el interior de la familia, que altera lo que la autora denomina la “aritmética familiar”.

Lo anterior tal vez está conectado con el orden de género que predomina en el lugar de retorno, en el que la construcción sociocultural incentiva, valida y refuerza ciertos comportamientos masculinos asociados con su libre participación en el espacio público, validando conductas como las salidas nocturnas, la ingesta de alcohol con los amigos, la infidelidad, entre otras. Es probable que este escenario haya significado para Beatriz la pérdida de la “seguridad en el vínculo” marital que percibía en el exterior.

Como ya se señaló, la confianza es un proceso que disipa la incertidumbre del intercambio social. En esta línea, cuando la formulación

de las expectativas y las acciones de los actores se orienta hacia el polo *negativo* del espectro emocional, surge la desconfianza; sin embargo, Nicklas Luhmann (2005) plantea que la aparición de la desconfianza no es algo repentino, pues germina cuando se sobrepasa determinado umbral, y es acompañada por ciertas actitudes que dejan al descubierto la hostilidad, las cuales tienden a retroalimentarse a través de la interacción. Posiblemente, Beatriz y Adrián sobrepasaron dichos umbrales, de ahí la desconfianza de la cónyuge.

Las anteriores narraciones, corroboran que la confianza suele hacer parte del correlato emocional de las familias que experimentan procesos migratorios. En estos casos llama la atención que en el eje intergeneracional, independientemente de si el progenitor ausente fue la madre o el padre, se identifica cierto nivel de *desfamiliarización* entre los retornantes y su descendencia. En general, se observa que en la relación paternofilial, después del retorno, sus miembros no han conseguido forjar un conocimiento profundo del otro. En esa medida, la interacción frecuente a través de llamadas, fotografías, visitas u obsequio de bienes, no parece haber sido suficiente para construir, conservar o reforzar una adecuada percepción de confianza recíproca. Quizás en estas familias, el contacto habitual, en su versión cara a cara, consigue una mayor eficacia en el propósito de generar confiabilidad entre padres e hijos. Por su parte, en el eje conyugal, los antecedentes de la interacción de la pareja antes y después de la emigración, junto con la exposición de los esposos al contexto de origen, al parecer han influido particularmente en las mujeres en la construcción de expectativas *negativas* frente a las actuaciones de sus esposos durante el retorno. En suma, en estos hogares, las expectativas en el marco de la interacción conyugal se inclinan hacia el polo *negativo* del espectro emocional; por ende, la relación marital se caracteriza por la desconfianza, lo que sin duda afecta la calidad del vínculo.

CONCLUSIONES

Centrándose en el análisis de los relatos polifónicos de un conjunto de familias que experimentaron procesos emigratorios hacia España y el posterior regreso hacia Colombia, el presente capítulo procura mostrar el valor heurístico de los presupuestos teóricos y la aplicabilidad de los marcos conceptuales de la sociología de las emociones para ilustrar empíricamente algunas de las tensiones emocionales que añade la migración internacional a la vida familiar. En este caso, abordar el cariño como una expresión de la fortaleza del lazo, y la confianza como un marcador emocional que da cuenta de la calidad de la conexión, permitió conocer el estado de los vínculos afectivos a nivel familiar luego del retorno migratorio.

Varios puntos merecen ser destacados luego de este ejercicio analítico. Lo primero es que sin duda el retorno permite avizorar cambios en la intensidad del vínculo afectivo entre sus integrantes. En general, se observa una merma en el cariño, lo que da cuenta de una significativa desconexión emocional a nivel familiar, que se traduce en una sensación de desapego que asume diferentes escalas según la diada que se observe. En ese sentido, es común a todos estos hogares juzgar la emigración como una empresa que dejó más perjuicios que ganancias para la vida familiar. Los ex migrantes afirman que si pudiesen retroceder el tiempo no dejarían a su prole, pues a su juicio eran los años en que sus hijos más los necesitaban, y ahora ya conocen las consecuencias de su ausencia; los hijos a su vez señalan que independientemente de los recursos y beneficios materiales derivados de la migración de sus padres, de poder elegir, preferirían que sus progenitores jamás hubiesen migrado. En particular, en los casos estudiados se identifica un desencuentro afectivo entre padres e hijos, pues mientras los primeros no se sienten retribuidos adecuadamente, la descendencia parece optar por la falta de deferencia como una forma de restablecer su poder ante los progenitores.

Otro punto que merece ser destacado es la dificultad de estos hogares para restablecer la proximidad que suele caracterizar el

mundo familiar. Al parecer, las restricciones en la comunicación y la interacción a distancia redujeron el repertorio de experiencias y vivencias compartidas a nivel intrafamiliar; esto condujo a la ausencia de referentes comunes, cuyo principal efecto fue la pérdida de la certidumbre del vínculo familiar; es decir, se generó un menoscabo en la confianza entre los ex migrantes y los integrantes del grupo familiar que permanecieron en Colombia.

BIBLIOGRAFÍA

- Aparicio, Rosa (2006). "Migración colombiana en España". En *Colombia: migraciones, transnacionalismo y desplazamiento*, coordinado por Gerardo Ardila, 191-211. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Centro de Estudios Sociales.
- Ariza, Marina (2002). "Migración, familia y transnacionalidad en el contexto de la globalización: algunos puntos de reflexión". *Revista Mexicana de Sociología* 64 (4): 53-84.
- Ariza, Marina (2012). "Vida familiar transnacional en inmigrantes de México y República Dominicana en dos contextos de recepción". *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos* 12 (1): 17-47.
- Ariza, Marina (2014). "Migration and family in Mexican research: A recent appraisal". *Migraciones Internacionales* 7 (4): 9-37.
- Ariza, Marina (2016). "Tonalidades emocionales en la experiencia de la migración laboral. Humillación y degradación social". En *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social*, coordinado por Marina Ariza, 279-325. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Ariza, Marina, y María Eugenia D'Aubeterre (2009). "Contigo a la distancia. Dimensiones de la conyugalidad en migrantes mexicanos internos e internacionales". En *Tramas familiares en el México contemporáneo. Una perspectiva sociodemográfica*, coordinado por Cecilia Rabell, 353-391. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Ariza, Marina, y Orlandina de Oliveira (2004). "Universo familiar y procesos demográficos". En *Imágenes de la familia en el cambio de siglo*, coordinado por Marina Ariza y Orlandina de Oliveira, 9-45. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Asakura, Hiroko (2012). "Maternidad a distancia: cambios y permanencias en las prácticas y las presentaciones de las madres migrantes centroame-

- ricanas". En *Género y migración*, vol. II, coordinado por Esperanza Tuñón Pablos y Martha Rojas Wiesner, 713-732. México: El Colegio de la Frontera Sur/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Asakura, Hiroko (2016). "Enramado de emociones: experiencias de duelo migratorio de hijos e hijas de migrantes hondureños(as)". En *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social*, coordinado por Marina Ariza, 69-108. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Baldassar, Loretta (2007). "Transnational families and the provision of moral and emotional support: The relationship between truth and distance". *Identities* 14 (4): 485-409.
- Barbalet, Jack (1993). "Confidence: Time and emotion and the sociology of action". *Journal for the Theory of Social Behaviour* 23 (3): 229-247.
- Barbalet, Jack (1998). "Emotion in social life and social theory". En *Emotion, Social Theory and Social Structure: A Macrosociological Approach*, 8-28. Reino Unido: Cambridge University Press.
- Barbalet, Jack (2009). "A characterization of trust, and its consequences". *Theory and Society* 38 (4): 367-382.
- Bericat, Eduardo (2000). "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología". *Papers* 62: 146-176.
- Bericat, Eduardo (2012). "Emociones". *Sociopedia.isa*. Sevilla: Arrangement.
- Castro, Yeim (2016). "Extranjero en mi propia tierra. Procesos familiares de retorno en Colombia". Tesis de doctorado en Estudios de Población. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Demográficos.
- Cienfuegos, Javiera (2011). "Desafíos y continuidades en la conyugalidad a distancia". *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia* 3: 146-173.
- Clairgue, Érika Nayeli (2012). "Migración de retorno, nostalgia y reencuentro conyugal". Tesis de maestría. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Coe, Cati (2008). "The structuring of feeling in Ghanaian". *City & Society* 20 (2): 222-250.
- Dreby, Joanna (2007). "Children and power in Mexican transnational families". *Journal of Marriage and Family* 69 (4): 1050-1064.
- García, Mar (2007). *Género y remesas: migración colombiana del AMCO hacia España. Estudio sobre migración internacional y remesas en Colombia*. Bogotá: Instituto Internacional de Investigadores y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer/Organización Internacional para las Migraciones.
- Gil, Adriana, y Marcela Tapia (2009). "Contextos de origen y destino en la configuración del escenario transnacional Colombia-España". En *Familias transnacionales colombianas. Transformaciones y permanencias en las*

- relaciones sociales familiares y de género*, coordinado por Ana María Rivas y Herminia Gonzálvez, 63-88. Madrid: Catarata.
- Guarnizo, Luis Eduardo (1996). "‘Going home’. Class, gender, and household transformation among Dominican return migrants". En *Caribbean Circuits. New Directions in the Study of Caribbean Migration*, coordinado por Patricia R. Pessar, 13-60. Nueva York: Center for Migration Studies.
- Guarnizo, Luis Eduardo (1997). "The emergence of a transnational social formation and the mirage of return migration among dominican transmigrants". *Identities* 42 (2): 281-322.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette (1994). *Gendered Transitions. Mexican Experiences of Immigration*. Los Angeles: University of California Press.
- Hernández Lara, Itzel (2016). "Migración y afectividad a distancia: escenarios emocionales relacionados con la dinámica familiar transnacional en el contexto de la migración oaxaqueña hacia los Estados Unidos". En *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, coordinado por Marina Ariza, 109-146. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Kemper, Theodore D. (1978). "Toward a sociology of emotions: Some problems and some solutions". *The American Sociologist* 13 (1): 30-41.
- Kemper, Theodore D. (2006). "Power and status and the power-status theory of emotions". En *Handbook of the Sociology of Emotions*, coordinado por Jan E. Stets y Jonathan H. Turner, 87-113. Madison: Springer.
- López-Pozos, Cecilia (2009). "El costo emocional de la separación en niños migrantes: un estudio de caso de migración familiar en Tlaxcala y California". *Agricultura, Sociedad y Desarrollo* 6 (1): 81-102.
- Luhmann, Nicklas (2005). *Confianza*. Santiago: Universidad Iberoamericana/Anthropos.
- Möllering, Guido (2001). "The nature of trust: From Georg Simmel to a theory of expectation, interpretation and suspension". *Sociology* 35 (2): 403-420.
- Mora, Manuel (2005). "Emoción, género y vida cotidiana: apuntes para una intersección antropológica de la paternidad". *Espiral* 12 (34): 9-35.
- Nussbaum, Martha (2018). *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Puyana, Yolanda, y Alejandra Rojas (2011). "Afectos y emociones entre padres, madres e hijos en el vivir transnacional". *Trabajo Social* 13: 95-110.
- Ryan, Louise (2008). "Navigating the emotional terrain of families ‘here’ and ‘there’: Women, migration and the management of emotions". *Journal of Intercultural Studies* 29 (3): 299-213.
- Salazar Parreñas, Rhacel (2001). "Mothering from a distance: Emotions, gender, and intergenerational relations in Filipino transnational families". *Feminist Studies* 27 (2): 361-390.

- Schramm, Christian (2011). "Retorno y reinserción de migrantes ecuatorianos. La importancia de las redes sociales transnacionales". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*: 241-260.
- Schutz, Alfred (1964). "La vuelta al hogar". En *Estudios sobre teoría social*, 108-119. Buenos Aires: Amorrortu.
- Simmel, Georg (1986). "El secreto y la sociedad secreta". En *Sociología 1. Estudios sobre las formas de socialización*, 357-424. Madrid: Alianza Universidad.
- Skrbiš, Zlatko (2008). "Transnational families: Theorising migration, emotions and belonging". *Journal of Intercultural Studies* 29 (3): 231-246.
- Torrado, Susana (1981). "Sobre los conceptos de 'estrategias familiares de vida' y 'proceso de reproducción de la fuerza de trabajo': notas teórico-metodológicas". *Demografía y Economía* 15 (2): 204-233.

Emociones colectivas y estrategias argumentativas ante la inmigración “ilegal” en los discursos de Donald Trump

Marina Ariza y Silvia Gutiérrez***

INTRODUCCIÓN¹

El objetivo de este capítulo es contribuir a la comprensión del papel que jugaron las emociones en el discurso antiinmigrante del presidente estadounidense Donald Trump, durante su campaña política, en tanto actitud afectiva hostil y elemento clave de su apelación populista. Si bien la enorme fuerza gravitacional de Estados Unidos en el entorno mundial amplifica en varios decibeles la estridencia que dicha retórica puede alcanzar, ésta constituye un episodio más del tono violentamente xenofóbico que exhiben las agrupaciones políticas de extrema derecha, de nueva y vieja factura, a ambos lados del Atlántico (Gest, Reny y Mayer, 2017).

La construcción del inmigrante (el extranjero, el extraño) como una amenaza a la pervivencia de la colectividad (del *nosotros*) se fragua en un entramado de estados emocionales “negativos”, de “desafectos” (miedo, desprecio, odio, rabia, desconfianza), que denotan la naturaleza del vínculo entre unos y otros (Scheff, 1988) y otorgan cohesión y fuerza movilizadora a quienes se sienten agraviados. La

* Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

** Universidad Autónoma Metropolitana.

¹ Agradecemos a Hiroko Asakura los comentarios realizados a las versiones previas de este texto.

demarcación de fronteras simbólicas entre el *nosotros* y el *ellos* implica procesos de estigmatización recíprocos, fundados tanto en bases cognitivas como socioafectivas: mientras la inferiorización (moral) del extraño suscita el miedo a la contaminación con lo execrable (el asco; Elias, 2003; Miller, 1997; Sabido-Ramos, 2012), la exaltación de la propia superioridad promueve un tipo de orgullo (engreído), que —al decir de Norbert Elias— no es otra cosa que la encarnación del carisma grupal en los individuos que lo expresan (2003: 227). Vergüenza colectiva, enojo y humillación son, correlativamente, parte de los estados afectivos que anidan en quienes se encuentran del lado subordinado de la ecuación, los rechazados, sentimientos que pueden transmitirse intergeneracionalmente.

Desde un punto de vista sociológico, el contenido antiinmigrante de los discursos de Trump es producto y causa a la vez de sentimientos colectivos de resentimiento y hostilidad que poseen considerable fuerza movilizadora. En un sentido estrictamente durkheimniano, y sin minimizar los aspectos idiosincráticos de su controversial personalidad, en tanto líder emocional, el representante republicano instiga por medio de su oratoria situaciones de contagio emocional que lo retroalimentan de vuelta y lo convierten en la encarnación y personificación del grupo al que se dirige (Durkheim, 1991: 221; Collins, 2004; Korostelina, 2017).

Apoyándonos en las herramientas del análisis de discurso desde una vertiente del análisis argumentativo (Plantin, 2014), y en la sociología de las emociones como marco analítico (Ariza, 2016), el ejercicio empírico² que emprendemos en este trabajo procura develar los resortes de la estrategia discursiva mediante la cual los estados afectivos antiinmigrantes fueron insuflados y escalados hasta la

² La información empírica proviene de una extensa base de datos que forma parte del proyecto Aproximaciones Empíricas al Estudio de las Emociones y la Afectividad, bajo la coordinación de Marina Ariza, en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Expresamos nuestro agradecimiento a Vania Benítez Muñoz, becaria de investigación, por el apoyo en la cuidadosa recopilación y sistematización de la información empírica en la que se sustenta este trabajo y en las discusiones sostenidas con el equipo de trabajo.

estridencia por el entonces contendiente a la presidencia en el período previo al día de la elección.

El texto consta de cuatro apartados. En el primero se abordan las actitudes antiinmigrantes como emociones colectivas *vis a vis* con otros estados afectivos de carácter supraindividual, contrastándolos. En el segundo se acota el contenido socioemocional del racismo y la xenofobia como disposiciones y actitudes colectivas intergrupales con raíces históricas en la sociedad estadounidense. En el tercer apartado se especifican la aproximación metodológica y la información empírica que constituye el *corpus* de estudio, analizada en el cuarto y último acápite. En las conclusiones se sintetizan los principales hallazgos.

EMOCIONES COLECTIVAS: LOS DIVERSOS MATICES DEL REGISTRO AFECTIVO MACROSOCIAL

Si se observan los videos de los discursos de Trump durante su campaña política procurando identificar los momentos de mayor excitación colectiva, la promesa de construir un muro en la frontera entre México y Estados Unidos es uno de los más intensos: suscita de inmediato una respuesta eufórica. El orador suele acompañar dicha promesa de la pregunta retórica acerca de quién pagará por el muro, la férrea fortificación que ha de proteger a la nación de los indeseables “invasores” del sur. La reacción es de nueva cuenta una suerte de coro polifónico altisonante: “México, México, México”. Tan persistente fue esta apelación entre orador y auditorio a lo largo de la campaña política, que puede decirse que devino en un elemento ritual: un aspecto que al ser evocado vivifica los lazos de solidaridad entre quienes interactúan en virtud de la fuerza (emocional) intangible de los símbolos que veneran (Durkheim, 1991).

Este episodio comunicativo condensa todos los elementos que, de acuerdo con Christian von Scheve y Sven Ismer (2013: 406), distinguen a las emociones colectivas: la convergencia sincrónica en la respuesta afectiva hacia un evento u objeto específico a través de los individuos. Lo extranjero, lo ajeno, lo extraño, corporizado en este caso

en la inmigración mexicana (el enemigo contiguo), unifica un haz de sentimientos negativos (odio, asco, enojo, miedo) en una respuesta afectiva hostil uniforme. La reiteración a viva voz de dicho rechazo enardece progresivamente a los congregados por mor del contagio emocional que los envuelve.³

En estricto sentido, la airada reacción emotiva respecto de la inmigración mexicana antes referida es una de las modalidades que pueden tomar las emociones colectivas y coincide con lo que Joseph de Rivera (1992: 2) denomina *atmósfera emocional* o *estado de ánimo colectivo (mood)*, entendido como el comportamiento desplegado por un grupo o una sociedad al focalizar su atención en un hecho específico usualmente breve como cuando, por ejemplo, una multitud se transforma en motín (De Rivera, 1992; Bar-Tal, Halperin y de Rivera, 2007). Lo que distingue a la atmósfera emocional como afectividad colectiva es el hecho de que la respuesta compartida se desencadena en relación con una situación específica que concita la atención. En los videos durante la campaña de Trump, dicha situación toma cuerpo en la evocación del (ansiado) muro imaginario.

Menos episódicas y más extendidas serían lo que Daniel Bar-Tal (2001) denomina las *orientaciones emocionales colectivas*: la tendencia característica de una sociedad a expresar un tipo particular de emoción. Para que una emoción pueda constituir una orientación generalizada, tendría que ser evocada de forma recurrente en los discursos públicos y en las manifestaciones culturales prototípicas de una sociedad, pudiendo llegar a impregnar en su totalidad el *ethos* emocional que comparten. El autor desarrolla estos conceptos con referencia al Estado de Israel al constatar la dificultad para reemplazar

³ Se entiende por contagio emocional la tendencia automática (inconsciente) a imitar y sincronizar las expresiones faciales, vocalizaciones, posturas y movimientos con los de otras personas y, consecuentemente, a converger emocionalmente con ellas (Hatfield, Cacioppo y Rapson, 1992: 1531, citados por Von Scheve e Ismer, 2013: 407). El concepto proviene de las ideas seminales de Le Bon (1895) y Durkheim (1991). En el campo de la sociología ha sido extensivamente desarrollado por Collins (2004). Otro momento fervoroso vinculado con el anterior de forma recurrente es la enfática proclamación de la identidad nacional: “¡USA, USA, USA, USA!”

el miedo por la esperanza en contextos sociales (como éste) dominados por conflictos “irresolubles”.⁴

En cambio, los conceptos de *clima emocional* y *cultura emocional* se refieren a aspectos más “endógenos” y duraderos del registro emocional colectivo. El primero de ellos constituye una dimensión objetiva del contexto y alude al tipo de vínculos emocionales predominantes en las relaciones interpersonales en respuesta a las condiciones sociopolíticas existentes (Bart-Tal, Halperin y De Rivera, 2007: 443). Se trata de una dimensión objetiva en tanto la cualidad afectiva que lo caracteriza es percibida como un rasgo del entorno (a pesar de que los individuos colaboren en su producción), que influye sobre el comportamiento pero que carece de la continuidad propia de las culturas emocionales (Tagiuri, 1968: 25, citado por De Rivera, 1992: 5). Como caso paradigmático suele citarse el clima de miedo que hegemoniza los intercambios sociales en los regímenes totalitarios, lo que obstaculiza —entre otros aspectos— el establecimiento de relaciones de confianza y solidaridad.⁵ A su vez, pueden existir climas positivos cuando, por ejemplo, un estado nación logra instigar un sentido de seguridad en los ciudadanos (De Rivera, 1992).

Por su parte, la *cultura emocional* se refiere al conjunto de normas, valores y prácticas que rigen la experiencia y la expresión emocional y que son internalizados en el proceso de socialización. Se materializa en un conjunto de reglas del sentir que guían el manejo emocional de los individuos ejerciendo una importante función reguladora (Hochschild, 1983). Como tal, la cultura emocional se transmite intergeneracionalmente y requiere procesos de largo aliento para ser

⁴ Bar-Tal (2001: 607) destaca siete condiciones para que una emoción constituya una orientación colectiva, entre las que realizamos el papel del sistema escolar, los productos culturales y los medios de comunicación.

⁵ De acuerdo con los autores citados, los climas emocionales suelen emerger en contextos transicionales: condiciones físicas, sociales, políticas, económicas, militares y psicológicas —de naturaleza relativamente temporal— que conforman el ambiente (*environment*) en que los individuos y las colectividades funcionan (Bar-Tal, Halperin y De Rivera, 2007: 445). Ejemplos de contextos transicionales serían los conflictos irresolubles, las guerras, los regímenes de terror, las revoluciones, entre otros.

transformada. De los estados afectivos enumerados, éste es más el duradero e inclusivo. Huelga decir que existen entre ellos estrechas relaciones de interdependencia: a un clima emocional subyacen una cultura y una orientación emocional particulares, que influyen y son influidas a su vez por atmósferas emocionales concretas (De Rivera, 1992).

Diagrama 1
Emociones colectivas según niveles de inclusividad y continuidad/duración*



Fuente: Elaboración propia con base en diversos autores (el diagrama no agota el espectro de las emociones colectivas).

En cualquier caso, más allá del grado de inclusividad de los diversos estados afectivos referidos, es la convergencia sincrónica en la respuesta afectiva de los individuos —sea que sostengan o no vínculos entre sí— lo que les otorga su dimensión emocional colectiva. No se trata de la

mera agregación de las respuestas individuales (la suma de las partes), sino de los efectos del todo, el colectivo, sobre la disposición afectiva de los individuos (Von Scheve e Ismer, 2013; Bar-Tal, 2001); de ahí que para su elicitación no sea un requisito *sine qua non* la copresencia física. Siguiendo a Von Scheve e Ismer (2013), tres procesos entrelazados concurren en la emergencia de las emociones colectivas: 1) la cognición social, situada en un plano microsociológico, 2) el comportamiento expresivo en la interacción social, 3) y la incrustación sociocultural de las prácticas y normas sociales, a la que corresponde un nivel macro.

A través de la cognición tiene lugar la “calibración” (alineamiento) en la forma en que los individuos valoran e interpretan un cierto evento y responden ante él. Dicha calibración es posible gracias a la estabilidad de las estructuras evaluativas que comparten en tanto miembros de una colectividad. A su vez, el comportamiento expresivo anidado en la interacción social colabora en la elicitación de las emociones colectivas, porque focaliza la atención hacia un objeto concreto, contribuye a reforzar las estructuras valorativas que facilitan la sincronización afectiva y la intencionalidad emocional, y denota la dependencia de la sintonía emocional respecto del contexto social en que ocurre, del que es indisoluble.

Por último, las normas y las prácticas sociales, situadas en un nivel macro, proporcionan los contenidos simbólicos culturalmente específicos de las estructuras valorativas comunes, los sentidos y significados que median en la atribución cognitiva, como también las reglas del sentir y de expresión que contribuyen a la reproducción del orden y el control social (Hochschild, 1983). A través del discurso, el lenguaje y la construcción de la memoria colectiva en tanto prácticas sociales de comunicación, tienen lugar la diseminación y la amplificación del proceso de sincronización afectiva y de los recursos que promueven la validación intersubjetiva de las respuestas comportamentales de los individuos. Se trata de procesos recíprocos y recursivos: la memoria, las normas, los valores y las ideologías inciden en la cognición social y la sincronización afectiva —el contagio

emocional— inherentes a las emociones colectivas, y son a su vez influidos por éstas.

Entre los factores que favorecen el surgimiento de las emociones colectivas destaca la identificación con un grupo o colectividad social, como podría ser la condición de nacional de un país u otras formas de membresía de mayor o menor grado de implicación. La identificación grupal favorece la sincronización afectiva por el hecho de compartir cogniciones, experiencias, prácticas y significados comunes que constituyen una suerte de autopista de alta velocidad hacia la convergencia afectiva.⁶ Las personas que asistieron a los *rallies* de Trump como contendiente por la presidencia de Estados Unidos no tenían que conocerse entre ellas o ser miembros de la agrupación política convocante para ser capaces de sintonizar afectivamente con los demás, es decir, de producir la misma respuesta emocional en relación con la inmigración “ilegal” como hecho específico cada vez que el líder republicano aludiera a ella durante su alocución. Pero si efectivamente guardaban vínculos sociales entre sí, probablemente compartían esquemas de evaluación, significados y prácticas socioculturales que facilitaban dicha sincronización; de ahí que las *emociones grupales* se consideren precursoras de las emociones colectivas (Von Scheve e Ismer, 2013). No obstante, es preciso señalar que los estados afectivos producto de la identificación con un grupo social difieren de las emociones individuales, pero también entre ellos.⁷ En contraste con las *emociones grupales*, los *sentimientos* grupales suponen estados afectivos más profundos y duraderos, canalizados hacia el propio grupo o hacia los ajenos a él.

⁶ Aun cuando escapa a nuestros objetivos, es plausible pensar que los procesos de convergencia afectiva estén mediados por el género. En coherencia con lo expuesto hasta ahora, sería necesario deslindar tales diferencias en los planos cognitivo, expresivo y normativo (sociocultural), más allá de si el objeto concreto respecto del cual se suscita la respuesta afectiva apele directamente a la condición de las mujeres, como sucede, por ejemplo, con el movimiento #MeToo. Desconocemos, no obstante, estudios que aludan a tales diferencias en el ámbito específico de las emociones colectivas.

⁷ Así, el orgullo que se ostenta por pertenecer a un determinado grupo o institución (la Universidad de Harvard, por ejemplo) es distinto del atribuible al logro individual (ser acreedor al Premio Nobel).

Se citan al respecto los sentimientos de pertenencia (*belonging*) y de solidaridad y los resentimientos colectivos, como los que embargan a los nacionales de un país al experimentar una derrota o sufrir una agresión externa (Von Scheve e Ismer, 2013: 411).⁸

Desde nuestro punto de vista, el nacionalismo y las actitudes xenófobas antiinmigrantes —como las dos caras de una misma moneda— pueden ser conceptualizados como sentimientos grupales interdependientes. La identificación con una nación, concebida ésta como un macrogrupo social, promueve (a través de un complejo entramado de símbolos, referentes culturales, ritos, representaciones) una considerable adhesión intragrupal de fuerte contenido afectivo que posee la duración y el anclaje social inherentes a los sentimientos grupales. Su reverso, la xenofobia (que suele ir acompañada del racismo), se sustenta en la invocación de fronteras simbólicas entre el nosotros y el ellos cuyo supuesto tácito es el carácter irreconciliable entre los atributos de los unos —los “superiores”— y los ajenos, los otros, los moralmente inferiores. Nacionalismo y xenofobia/racismo serían así, en su cualidad de estados afectivos duraderos e interdependientes, los sentimientos profundos que alientan las periódicas manifestaciones colectivas de rechazo de los inmigrantes: el miedo, el odio, el asco y el enojo como respuestas afectivas sincrónicas (emociones colectivas transitorias), en determinadas circunstancias sociales.

⁸ No existe consenso en la sociología de las emociones acerca de las diferencias conceptuales entre afectos, emociones y sentimientos, por lo que muchos autores los utilizan indistintamente (véase al respecto Thoits, 1989). Parte del problema reside en la dificultad para encontrar equivalentes a los distintos matices entre la lengua anglosajona, hegemónica en este subcampo disciplinario, y otras. En todo caso, la distinción entre emociones y sentimientos se remonta a Gordon (1981), para quien las primeras constituyen una excitación corporal relativamente indiferenciada y transitoria, mientras que los segundos incluyen sensaciones corporales, gestos y significados culturales aprendidos.

CONTENIDO SOCIAL Y AFECTIVO DEL DISCURSO ANTIINMIGRANTE: RACISMO Y XENOFOBIA

En términos llanos, los sentimientos antiinmigrantes pueden ser definidos como una disposición hostil hacia los extranjeros (xenofobia) fundada en la presunción de que constituyen un riesgo, una amenaza, para el bienestar de la sociedad de recepción. De acuerdo con Brian N. Fry (2001, citado por Yakushko, 2009), en contraste con otras formas de prejuicio, la xenofobia halla legitimidad en el carácter verosímil (“realista”) de las preocupaciones con las que asocia el “riesgo” que la inmigración representa: pérdida de empleos, caída de los salarios, menoscabo de la identidad nacional, violencia, degradación moral, etcétera. El nacionalismo, el etnocentrismo y las posturas nativistas son parte medular del coctel xenofóbico (Yakushko, 2009).⁹

Aun cuando xenofobia y racismo guardan una relación intrínseca en tanto formas de prejuicio mutuamente influyentes, existen algunas diferencias entre ellos: mientras la primera se funda en la creencia en la superioridad del Estado-nación, el racismo proclama la superioridad de la raza atribuyendo características negativas (biológicas y socioculturales), intrínsecas y atemporales, a un grupo poblacional (Reisigl y Wodak, 2001). En una formulación clásica, Elias (2003) define el racismo como un mecanismo para preservar la superioridad social, que sólo es posible cuando existe un importante desequilibrio de poder entre dos (o más) grupos sociales. El anclaje sociohistórico del racismo descansa en procesos de subordinación de largo aliento: esclavismo, colonización y segregación (*apartheid*); el de la xenofobia, en cambio, se asocia con coyunturas de inestabilidad e incertidumbre social (Yakushko, 2009).

⁹ En el contexto estadounidense, el nativismo ha sido definido como el empeño en velar por la preservación del modo de vida auténticamente americano (*The American Way of Life*) (Higham, 1988, citado por Yakushko, 2009).

Pese al mito ideológico del *melting pot*,¹⁰ los brotes xenofóbicos son un fenómeno recurrente en la sociedad estadounidense. La historiografía destaca varios momentos paradigmáticos, algunos de los cuales quedaron plasmados en disposiciones institucionales como la Ley de Exclusión China, de 1882, o las diversas iniciativas encaminadas a impedir la llegada de japoneses y coreanos en las dos primeras décadas del siglo xx (Hirai, 2016).¹¹ Las deportaciones masivas, igualmente episódicas, son la manifestación más tangible del rechazo y el odio al extranjero.¹²

En un intento por explicar el origen del sentimiento antiinmigrante en Estados Unidos, Gary Richardson (2005) somete a validación estadística un conjunto de hipótesis rivales (económicas *versus* culturales) para entender el surgimiento de dicho sentimiento en las décadas de finales del siglo xix (1880-1898), momento en que, según el autor, la oposición a la inmigración devino “cruzada nacional”.¹³ Entre aquellos años decimonónicos y el escenario actual existe más de un paralelismo. En ambos, el renacer del ánimo xenofóbico estuvo precedido por un incremento sostenido de la inmigración a lo largo de varios

¹⁰ En su ensayo sobre las relaciones entre establecidos y forasteros, Elias (2003: 236 y ss.) concibe relatos ideológicos de cuño semejante como fantasías grupales de autoelogio construidas *vis a vis* con la estigmatización de quienes son catalogados como fuera de ellas (los forasteros), las que tienen un papel real en los conflictos. El sueño americano y el sueño del Tercer Reich figuran entre ellas.

¹¹ La costa oeste, en particular California, fue el vértice de esta intensa animadversión. Hirai señala que organizaciones de exclusión como la Asiatic Exclusion League y la Japanese and Korean Exclusion League llegaron a tener más de 100 000 afiliados (2016: 494).

¹² Entre 1921 y 1939, los mexicanos fueron víctimas de tres procesos de deportación masiva desde Estados Unidos. El de mayor impacto, según señalan Durand y Massey (2003: 47), tuvo lugar en el contexto de la Gran Depresión, entre 1929 y 1932. Más recientemente, de 1990 en adelante ha tenido lugar un incremento sostenido de las deportaciones, con un clímax en la administración de Barack Obama.

¹³ Las hipótesis económicas priorizan la competencia entre inmigrantes y nativos en el mercado de trabajo, así como la influencia de factores contextuales clave como los altibajos económicos. Las culturales realzan la incompatibilidad en las costumbres y los comportamientos, o entre generaciones de nativos e inmigrantes. Las conclusiones del autor favorecen a las primeras.

decenios, en medio del cual detonó una fuerte crisis económica.¹⁴ En la hipótesis de Jack M. Barbalet (2001), los ciclos económicos introducen tensión en las relaciones entre subclases de grupos sociales, tensiones que poseen correlatos emocionales: el resentimiento germina en aquellos que ven amenazados sus ámbitos de ascendencia, mientras que una orientación defensiva orientada al pasado prima en quienes son efectivamente desplazados de su posición social. En cambio, en quienes ya se encontraban en una situación desventajosa antes de que se desencadenara el ciclo recesivo, es posible que medre un “resentimiento totalizador”: aquel que rechaza el orden social en su conjunto y es la base del radicalismo social. De acuerdo con este autor, quien abreva a su vez de Thomas H. Marshall, el resentimiento es inherente a la estructura de clases y es el factor que permite transformar las tensiones de los sistemas de estratificación social y de distribución desigual de recompensas en antagonismo social, pues la desigualdad social *per se* no es condición suficiente para el surgimiento del conflicto. Desde esta mirada, el resentimiento es el guardagujas que canaliza la inconformidad hacia el enojo y la indignación, como los precursores de la acción social de protesta.¹⁵

Las investigaciones acerca de las bases sociales de Trump muestran que en el contexto estadounidense el sentimiento nacionalista —caldo de cultivo de la xenofobia y el resentimiento— no anida en los más desfavorecidos económicamente, sino en quienes probablemente experimentaron sentimientos de privación relativa (Rothwell y

¹⁴ Se estima que alrededor de 20 millones de extranjeros desembarcaron en las costas de Estados Unidos entre 1880 y 1920, y llegaron a representar 14.8% de la población en 1890. Más de cien años después, y luego de haber descendido a 4.7% en 1970, el porcentaje de inmigrantes en 2015 se acercaba al pico histórico de 1890, con 13.9% (Cohn, 2015; Brown, 2015). En 1893 tuvo lugar una crisis financiera que sembró el pánico entre los estadounidenses al disparar a 18.5% la tasa de desempleo (Solimano, 2015).

¹⁵ Los sistemas de clases son estructuras relativamente estables que sólo en el largo plazo se modifican. Los ciclos económicos figuran entre los factores coyunturales que pueden alterar las distancias sociales entre estratos sociales adyacentes, distancias que garantizan la preservación del *statu quo* desde la base a la cúspide de la pirámide social.

Rosell, 2016).¹⁶ Sus más sólidos adherentes suelen vivir en condados de menor densidad demográfica y más homogéneos en cuanto a su composición racial, están relativamente aislados y ostentan menores niveles de logro educativo. Los resultados de estos autores no respaldan el argumento de que fueron mermados por el proceso de globalización económica; tampoco que se nutran de las filas de los desempleados, aunque no dejan de padecer ciertas formas de desventaja social, sobre todo si se toman en cuenta medidas complementarias del bienestar social (mortalidad del condado de residencia y movilidad intergeneracional) (*Ibid.*).

Lo estén o no objetivamente, esos sectores sociales se sienten agraviados, afectados en sus perspectivas de futuro, y son presa de una compleja gama de emociones, entre las que sobresalen el odio, el miedo, el enojo; emociones que condensan en un haz la magnitud del resentimiento (la inconformidad), que los aglutina. Medran en ellos las actitudes de rechazo a los inmigrantes, las manifestaciones episódicas de odio y desprecio, como procesos de sincronización afectiva; es decir, emociones colectivas. En tanto expresión del estado de los vínculos sociales (Scheff, 1988) entre el *nosotros* y el *ellos*, tales estados afectivos no expresan sino un modo de relación intergrupala, pues —siguiendo a Erving Goffman— denominar a alguien como extraño es una forma de ser con los otros que cobija (al menos) dos roles y define simultáneamente con base en criterios de exclusión y pertenencia (Sabido-Ramos, 2012).

Cuando, al escuchar en vivo la alocución de su líder, los seguidores de Trump construyen —entre ellos y en interacción con él— una respuesta afectiva sincrónica, una *atmósfera emocional* enardecida contra los inmigrantes en sentido general y contra los mexicanos en particular, dan rienda suelta a toda la animadversión latente reactivada

¹⁶ Para Gest, Reny y Mayer (2017: 2), es justo la “deprivación nostálgica”, entendida como la discrepancia en el entendimiento de los individuos entre su situación actual y su percepción del pasado, el factor psicológico latente detrás del crecimiento de la derecha radical observado en Gran Bretaña y Estados Unidos.

gracias a un complejo contexto social, algunas de cuyas dimensiones hemos tratado de resaltar (Korostelina, 2017). En estricto sentido, el odio, la ira, el rechazo, proclamados al unísono en tonos de voz crecientes, denotan el modo en que se vinculan con aquellos de quienes intentan demarcarse, la particular disposición afectiva hacia ellos. El caldo de cultivo de tales emociones es un entorno de incertidumbre e insatisfacción que rodea a sectores sociales que se autoperceben como agraviados, y que encuentra en los ajenos al lugar (los extranjeros) una suerte de chivo expiatorio (Fritzsche, 1994, citado por Yakushko, 2009; Bauman, 2016). Los convocados se enardecen porque comparten una definición semejante de la situación (construcción cognitiva), prácticas de interacción y de expresión, normas y significados comunes respecto de lo que ese “otro” representa; elementos que les permiten sintonizar afectivamente, guarden o no vínculos sociales cercanos entre ellos. Pero esta respuesta emocional colectiva se produce en la interacción con el líder emocional, por medio y a través del lenguaje en un escenario con una coreografía *ad hoc*, teniendo como sustrato disposiciones afectivas más duraderas y profundas (sentimientos) que corresponden en este caso a la xenofobia y el racismo.¹⁷ La incitación del líder potencia la fuerza de tales emociones negativas, retroalimentadas a su vez por la respuesta de las masas. En lo que sigue nos interesa dilucidar las estrategias discursivas concretas a través de las cuales el líder contribuye a la reverberación de dicha disposición afectiva hostil en tanto atmósfera emocional, amplificándola.

¹⁷ La observación de los videos de los discursos emitidos por Trump a lo largo de la campaña mostró la cuidadosa preparación del ánimo de los asistentes: música de fondo preliminar (con frecuencia del género country); canto del himno nacional; figuras políticas que enumeran los problemas que enfrenta la comunidad donde se pronuncia el discurso y erigen a Trump como el único que puede resolverlos; presentación de testimonios que ratifican la condición “violenta” y “peligrosa” de los inmigrantes, seguidos de una pausa previa a la aparición del líder, cuya entrada era acompañada de melodías emblemáticas (“We are the champions”, de Queen; “La cabalgata de las valquirias”, de Wagner, o “Nessun Dorma”, de Puccini, entre otras).

MATERIAL Y MÉTODO

La información empírica en que nos basamos proviene de una extensa base de datos constituida por todos los discursos que Trump pronunció durante su campaña presidencial. El *corpus* específico de estudio está conformado por cuatro discursos que nos parecieron paradigmáticos en términos del abordaje emocional de la inmigración, que analizamos con base en metodologías de corte cualitativo.¹⁸ La selección de los discursos estuvo guiada por tres criterios: que la inmigración ilegal fuera uno de los temas centrales; que los discursos representaran momentos clave de la campaña por la presidencia, y que fueran emitidos ante un amplio público (en *rallies* o convenciones), con la finalidad de observar las reacciones del auditorio y los momentos de mayor excitación colectiva durante la interacción entre el orador (Trump) y sus seguidores.

Los cuatro discursos que satisfacen los criterios referidos son los siguientes: 1) el del 16 de junio de 2015, en el que anuncia su nominación a la candidatura presidencial por el Partido Republicano, pronunciado desde la Torre Trump;¹⁹ 2) el del 15 de septiembre de 2015, desde el portaaviones USS Iowa Battleship, en Los Ángeles, California, dirigido a los veteranos de guerra un día antes del segundo debate republicano, alocución en la que traza los rasgos principales de su política exterior;²⁰ 3) el del 21 de julio de 2016, cuando acepta su nominación como candidato republicano a la presidencia en la Convención Nacional de ese partido;²¹ 4) el del 31 de agosto de 2016, en Phoenix,

¹⁸ Dicha base de datos está integrada por los discursos de Trump desde el momento en que aceptó la nominación como candidato del Partido Republicano (16 de junio de 2015) hasta las elecciones presidenciales (8 de noviembre de 2016). No obstante, siempre que sea necesario hacemos referencia puntual a otros discursos emitidos durante y después de la campaña.

¹⁹ "Donald Trump's presidential announcement speech", 16 de junio de 2015, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=apjNfkysjBM>>.

²⁰ "Donald Trump's speech aboard the USS Iowa Battleship", 15 de septiembre de 2016, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=D4BBNsUmDZI>>.

²¹ Donald Trump's Republican Convention speech", 21 de julio de 2016, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=FsoPZ_GrTy8&feature=youtu.be>.

Arizona, centrado en la migración ilegal, considerado la versión más dura al respecto²² (*El País*, 1 de septiembre de 2016).²³

Dado que el modo de organización discursiva que predomina en los discursos políticos es el argumentativo, y ya que no existe probablemente comunicación alguna o desacuerdo que carezca de un componente emocional, adoptamos la vertiente argumentativa del análisis del discurso como estrategia metodológica.²⁴ Su elección se justifica por el hecho de que permite detectar los recursos utilizados por el orador para movilizar afectivamente a la audiencia, así como las variables y las restricciones que intervienen en el proceso de sincronización afectiva. Los sujetos argumentan sus emociones, dan razones para expresar lo que sienten y lo que los demás deberían sentir.

Argumentación y emociones colectivas

Argumentar consiste en aportar razones para defender una opinión y convencer a un receptor para que piense de una determinada manera. No cabe duda de que el convencimiento es mucho más efectivo cuando se logra conmover (emocionar) al interlocutor en el sentido planteado por el emisor. Los oradores formulan los motivos por los que sienten (o no) una emoción particular y las razones por las cuales debería ser (o no) legítimamente experimentada (Micheli, 2011).

La argumentación necesita emociones y las emociones necesitan de la argumentación, ya que es por la vía de la primera que (en general) las emociones se producen y sostienen.²⁵ En términos

²² Donald Trump's immigration speech in Phoenix, Arizona, 31 de agosto de 2016, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=AdJUSdzrrw>>.

²³ Pablo Ximénez de Sandoval (2016). "Donald Trump: 'México no lo sabe aún, pero pagará el muro al 100%'". Disponible en <https://elpais.com/internacional/2016/09/01/actualidad/1472699128_420378.html> (consulta: 20 de junio de 2017).

²⁴ Existen otras propuestas para el análisis discursivo de las emociones, entre las que destacamos la retórica, con énfasis en el estudio del *pathos* (Charaudeau, 2012; Amossy, 2000), y la semiótica de las emociones (Greimas y Fontanille, 1994).

²⁵ De acuerdo con Plantin (2014: 209): "La realidad discursiva de las emociones aparece con una evidencia particular cuando la emoción no está solamente en el debate sino en debate".

argumentativos, las emociones son a la vez recurso, signo y actividad significativa manifestada estratégicamente, que entran en un proceso comunicacional controlado y gestionado por los participantes. Siguiendo a Christian Plantin (2014), emocionar es hacer el *framing* (el enmarcamiento), llevando al interlocutor a posicionarse en relación con el dato formateado como emocionante; en breve, es una forma de llevar a sentir algo a través del encuadre discursivo.

El análisis argumentativo de las emociones combina su localización directa (enunciados de emoción, EE) con la indirecta, a partir de indicios situacionales y de expresión. En la medida en que en términos discursivos las emociones son constructos argumentativos, cobran relevancia los llamados enunciados de emoción. En ellos “se materializa la orientación emocional de un discurso; dicho de otro modo, su “conclusión emocional” (Plantin, 2014: 212). Un EE afirma o niega que un actor (experimentador) se encuentra en tal o cual estado psicológico; es decir, une un lugar psicológico a un término de emoción (“estaba furiosa”). Puede incluir también la fuente de la emoción (“esto me enfurece”).

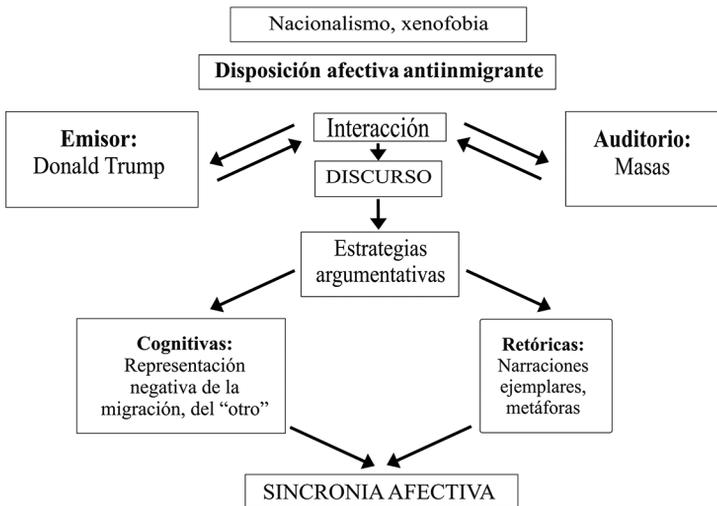
Cuando no existe explícitamente un término de emoción en el discurso, el material verbal, gestual o visual suele contener indicaciones que permiten la derivación o reconstrucción de la emoción. La expresión indirecta de las emociones (emoción implicada) se hace por dos vías: 1) al reportar “señales posteriores” de la emoción, es decir, modos de comportamiento característicos de una persona emocionada (manifestaciones fisiológicas, mimo-posturo-gestuales o de conducta); 2) a través de “señales anteriores”, de inductores estereotipados que restituyen la situación bajo un formato narrativo-descriptivo que induce tal o cual clase de emociones (Plantin y Gutiérrez, 2009). Esto tiene lugar cuando, por ejemplo, un orador dramatiza narrativamente un suceso trágico con la finalidad de impresionar al oyente e inducir tal o cual estado afectivo en la audiencia respecto del asunto en cuestión. Las emociones evocadas enlazan y “conectan” subjetivamente al emisor y al receptor en una suerte de congruencia afectiva tácita que los acerca

e identifica. Como veremos, es precisamente éste uno de los recursos empleados con frecuencia por Trump (Korostelina, 2017).

ESTRATEGIAS ARGUMENTATIVAS ANTE LA INMIGRACIÓN EN LOS DISCURSOS DE TRUMP

De acuerdo con nuestro análisis, dos son las principales estrategias argumentativas mediante las cuales Trump (el emisor) promueve una atmósfera emocional antiinmigrante como proceso de sincronización afectiva: 1) aquellas que propician el acuerdo intersubjetivo respecto de lo que la inmigración representa para Estados Unidos y sus ciudadanos, a las que hemos denominado cognitivas; 2) las que apelan a la fuerza evocadora y simplificadora de la narración ejemplar y la metáfora como recursos retóricos persuasivos, a las que hemos denominado estrategias retóricas (ver diagrama 2).

Diagrama 2
Esquema analítico



Fuente: Elaboración propia.

Mediante las primeras se propicia una definición común de lo que la inmigración representa al enmarcarla (*framed*) lingüísticamente como un hecho que encierra múltiples peligros para la sociedad estadounidense, incitando miedo, enojo, indignación, resentimiento, pero también compasión hacia los propios, los naturales de lugar. Por vía de las segundas, en cambio, se acude a la fuerza persuasiva de la lección moralizadora y la metáfora (en tanto recursos discursivos), para escalar y potenciar el estado de ánimo adverso hacia los enemigos (externos e internos), previamente suscitado. El encuadre logrado a través de la apelación emocional discursiva hace posible la alineación cognitiva necesaria para responder de forma sincrónica al “peligro” evocado, gracias al acuerdo intersubjetivo tácito que emana de la xenofobia y el racismo como preconstruidos culturales²⁶ y sentimientos intergrupales de gran calado. A continuación nos detenemos en cada una de ellas.

Estrategias cognitivas: la “verdad” sobre la inmigración y la “maldad” intrínseca del inmigrante mexicano

Como hemos señalado, la importancia de las estrategias cognitivas reside en que permiten la alineación (calibración) en la representación social de lo que un evento significa para el grupo. Son la condición *sine qua non* para arribar a un estado afectivo colectivo común (Von Schever e Ismer, 2013). En lo que nos concierne, dicha alineación se logra a través de dos construcciones argumentativas conexas: definir la inmigración ilegal como un “gran problema” para la pervivencia de Estados Unidos como nación, asunto del que no se ha dicho o se ha ocultado (se insinúa) la verdad; y dotar de contenido concreto el peligro referido, al encarnarlo en un enemigo de carne y hueso: el inmigrante

²⁶ Para Grize (1996), los preconstruidos culturales (pcc) son las matrices de interpretación en las que se funda todo discurso. A través de éstas es posible entender las expresiones que resuenan o repercuten de un sujeto a otro. Se trata de un saber fundado en una suerte de memoria colectiva.

mexicano. Por medio de esta última maniobra argumentativa, el emisor realiza la traslación de un riesgo abstracto general a uno concreto: un enemigo de carne y hueso que quizás habite en la vecindad de cualquiera de los presentes.

La inmigración ilegal: un enorme problema para Estados Unidos del cual no se ha dicho (o se ha ocultado) la verdad

Construir argumentativamente la inmigración como un *problema* es una estrategia recurrente en las formas de comunicación escrita o verbal (Román, García y Álvarez, 2011), y suele descansar en la selección arbitraria de sus efectos sociales “negativos” en desmedro de sus contribuciones. Trump hace efectivo tal encuadre al definirla como un enorme agravio hacia Estados Unidos por parte de otros países, un daño para el bienestar de los ciudadanos porque los despoja de derechos y prerrogativas, y un riesgo para sus vidas en tanto la equipara con la muerte, con el crimen. Simultáneamente, Trump se erige en quien revela (y salva) a la sociedad del peligro que enfrenta, ocasionado, según su argumentación, por la negligencia de los gobiernos anteriores.

El mismo día de su vista a la Ciudad de México (21 de agosto de 2016), y luego de conversar con el entonces presidente Enrique Peña Nieto, Trump emite un discurso en Phoenix, Arizona, en el que enuncia:

I'm going to deliver a detailed policy address on one of the greatest challenges facing our country today: illegal immigration

Today, on a very complicated and very difficult subject, you will get the truth (31 de agosto de 2016).

(Voy a emitir un discurso detallado de las políticas en lo que concierne a uno de los más grandes retos a los que se enfrenta nuestro país: la inmigración ilegal.

(Hoy se enterarán de la verdad sobre este tema tan complicado y delicado.)

Afirmación que reitera el 15 de septiembre de 2015 en California:²⁷

We have many problems in our country. One of them is immigration... You have found out what illegal immigrations is all about. It's a big problem, it's a big problem.

(Tenemos muchos problemas en nuestro país. Uno de ellos es la inmigración... Se habrán dado cuenta de todo lo que implica la inmigración ilegal. Es un gran problema, es un gran problema.)

El emisor evoca en los oyentes la imagen de que Estados Unidos se han convertido en una suerte de tiradero de desechos del resto de los países, y promueve la indignación al sugerir que hay quienes, a pesar de ello, reclaman atención para los inmigrantes ilegales:

The U.S. has become a dumping ground for everybody else's problems (16 de junio de 2015).

(Estados Unidos se han convertido en un vertedero para los problemas de todos los demás.)

Anyone who tells you the core issue is the needs of those living here illegally has simply spent too much time in Washington (31 de agosto de 2016).

(Cualquiera que les diga que el tema principal son las necesidades de aquellos que viven aquí ilegalmente obviamente ha pasado demasiado tiempo en Washington.)

²⁷ En sí misma la repetición es una estrategia argumentativa (por lo demás eficaz) pues, como apunta Lakoff (2016: 3) “entre más se escucha una palabra, más se activa el circuito y se torna más poderosa y por tanto es más fácil de atacar de nuevo. Trump repite: ganar, ganar, ganar. Vamos a ganar tanto que nos vamos a cansar de ganar”.

El peligro que entraña la inmigración se relaciona no sólo con la pérdida real o potencial de empleos, sino con la posibilidad misma de perder la vida:

There's tremendous crime. There are tremendous drugs flowing across the border, going to Chicago, going to New York, going to LA... We get the drugs and they get the money. The drug cartels are going wild; they cannot believe how stupid our government is (15 de septiembre de 2015).

(Hay mucho crimen. Hay muchísimas drogas que pasan por la frontera hacia Chicago, hacia Nueva York, hacia Los Ángeles. A nosotros nos llegan las drogas y a ellos el dinero. Los cárteles de las drogas están felices; no pueden creer lo estúpido que es nuestro gobierno.)

Countless Americans who have died in recent years would be alive today if not for the open border policies of this administration and the administration that causes this horrible, horrible thought process, called Hillary Clinton (31 de agosto de 2016).

(Innumerables estadounidenses que han muerto recientemente aún estarían vivos de no ser por las políticas de fronteras abiertas que este gobierno y el gobierno que causa esta horrible, horrible manera de pensar llamada Hillary Clinton.)

Al exclamar en el primero de estos dos párrafos “no pueden creer lo estúpido que es nuestro gobierno”, Trump incita al enojo, a la indignación moral contra el enemigo interno, la administración demócrata personificada en su contrincante, Hillary Clinton, por lo que ha permitido: una conducta abusiva hacia Estados Unidos. Es sabido que la crítica al *establishment* fue uno de los factores que más adherentes le granjeó a lo largo de su campaña, articulada en torno a un proyecto nacionalista que hizo de la recuperación de la grandeza y el bienestar del pueblo americano su estandarte (Korostelina, 2017). Pero el agravio no se produce contra el país como un todo indiferenciado y abstracto,

sino contra sus ciudadanos comunes por cuanto —advierte en tono acusatorio— reciben un trato inferior al de los inmigrantes:

They are disgusted... when people just pour into the country. They are disgusted when a woman who is nine months pregnant walks across the border has a baby and you have to take care of that baby for the next 85 years (15 de septiembre de 2015).

(Están sumamente molestos... cuando ríos de gente entran a nuestro país. Les molesta que una mujer de nueve meses de embarazo cruce la frontera, tenga su bebé y uno tenga que cuidar a ese bebé durante los siguientes 85 años.)

Right now, and you know it, we have illegal immigrants that are treated better by far than our veterans. That's not going to happen anymore. It's not going to happen (15 de septiembre de 2015).

(Justo ahora, y bien que lo saben, tenemos inmigrantes ilegales que son tratados mucho mejor que nuestros veteranos. Eso no va a seguir sucediendo. No va a seguir sucediendo.)

Cuando en el primero de estos dos extractos Trump alude al descontento de la gente ante el hecho de que madres embarazadas crucen la frontera para dar a luz y el Estado tenga que cuidar de ellas y sus hijos durante los próximos 85 años, el público estalla al unísono en exclamaciones de desaprobación que proporcionan un atisbo de la magnitud del ultraje percibido. La gota que derrama el vaso es que quienes han arriesgado la vida al servicio de Estados Unidos, los veteranos de guerra, reciban un trato desconsiderado en relación con los nacidos fuera, los extraños.

Estos dos fragmentos son parte del discurso del 15 de septiembre de 2015, emitido desde el USS Iowa, un portaviones de la Segunda Guerra Mundial que constituye un símbolo patrio. Trump capitaliza la fuerza evocadora de esta plataforma para atizar el miedo y el rechazo

mediante la enunciación hiperbólica del riesgo que representarían los inmigrantes. Magnifica el sentido del peligro al recurrir al llamado principio rango y número de la inferencia emocional (Ungerer, 1997: 314): “concéntrate en lo que concierne a mucha gente”. No son sólo algunos cientos de criminales los que se encuentran en Estados Unidos, sino millones:

According to federal data, there are at least two million, two million, think of it, criminal aliens now inside of our country, two million people criminal aliens (31 de agosto de 2016).

(Según datos federales, hay por lo menos dos millones, dos millones, dense cuenta, de criminales extranjeros en nuestro país, dos millones de criminales extranjeros.)

We will terminate the Obama administration’s deadly non-enforcement policies that allow thousands of criminal aliens to freely roam our streets, walk around, do whatever they want to do. Crime all over the place.

And they’re hurting a lot of our people that cannot get jobs under any circumstances (31 de agosto de 2016).

(Acabaremos con las políticas funestas de evasión de la ley del gobierno de Obama que permiten que miles de delincuentes extranjeros caminen libremente por nuestras calles, anden por ahí, hagan lo que se les antoje. Delincuencia por doquier.

(Y están afectando a mucha de nuestra gente que no puede encontrar trabajo bajo ninguna circunstancia.)

El volumen creciente de la voz, la adjetivación constante, las formas expresivas corporales, la coreografía y las palabras mismas que hilvanan el discurso (Izurietta, 2016) escalan progresivamente el ánimo adverso hacia el extranjero (el “otro”), llegando a colocar a la inmigración en la antípoda del bienestar de los estadounidenses:

There is only one core issue in the immigration debate, and that issue is the wellbeing of the American people... It's our right as a sovereign nation to choose immigrants that we think are the likeliest to thrive and flourish and love us (31 de agosto de 2016).

(Sólo hay un tema central en el debate sobre la inmigración, y ese tema es el bienestar del pueblo estadounidense... Es nuestro derecho, como nación soberana, elegir a los inmigrantes que consideremos más aptos para prosperar, florecer y amarnos.)

En esta alocución, el entonces candidato recrea una visión distópica de la nación, prefigurándola acribillada por el crimen, al borde del colapso a consecuencia de los inmigrantes, añadiendo un sentido de urgencia, si es que se ha de salvarla:

This is it. We won't get another opportunity —it will be too late.

The result will be millions more illegal immigrants; thousands of more violent, horrible crimes; and total chaos and lawlessness. That's what's going to happen, as sure as you're standing there (31 de agosto de 2016).

(Ahora es cuando. No tendremos otra oportunidad... será muy tarde.

(El resultado será millones más de inmigrantes ilegales; miles más de crímenes violentos y horribles; y caos total y anarquía. Eso es lo que va a pasar, tan convencido estoy como que están parados allí.)

La descripción apocalíptica del futuro que aguarda a los estadounidenses de no tomar medidas urgentes se logra al recurrir a palabras de choque de gran resonancia: crímenes terribles, caos total, ausencia de legalidad. En el mismo discurso, a la vez que incita la ira hacia los inmigrantes, se promueve la compasión hacia los ciudadanos estadounidenses, injustamente abandonados por quienes deberían velar por ellos:

We will be fair, just, and compassionate to all, but our greatest compassion must be for our American citizens (31 de agosto de 2016).

(Seremos imparciales, justos y compasivos con todos, pero nuestra mayor compasión debe ser para nuestros ciudadanos americanos)

Este es uno de los momentos que suscitan una reacción afectiva más intensa en el público: los asistentes aplauden y corean a viva voz: “U.S.A., U.S.A., U.S.A”, en una muestra de convergencia emocional con evidentes consecuencias sinérgicas. La proclamación espontánea de la identidad nacional denota el clamor que despierta en los oyentes el hecho de restituir a la nación (al grupo social de pertenencia) el lugar que, según entienden, otros le regatean.

En suma, la argumentación discursiva con base en esta estrategia ha consistido en la delimitación cognitiva de la inmigración como un gran “problema” de cuya resolución depende la vida misma de la nación, por cuanto, de no tomar cartas en el asunto, conlleva un riesgo inminente de muerte generalizada. Para ello ha insuflado de forma simultánea el enojo y la indignación hacia los “responsables” (inmigrantes y gobernantes de turno), y la compasión hacia las “víctimas”: los ciudadanos comunes y los ciudadanos excepcionales, los héroes de guerra.

La construcción negativa y estereotipada del referente: “*They are not our friends, believe me*”

No cabe duda de que en el discurso xenófobo de Trump, México juega un papel preponderante, pues constituye la materialización de uno de los principales enemigos por derrotar, un blanco perfecto. Como señalamos con anterioridad, desde el punto de vista cognitivo tal acotación permite la traslación del riesgo abstracto general implícito en la inmigración como “portadora de muerte”, al plano concreto de un enemigo observable y contiguo. Discursivamente, esto es posible a través de un doble juego argumentativo: por un lado, la representación de los inmigrantes mexicanos como perjudiciales, por cuanto

despojan a los trabajadores de oportunidades de empleo, envenenan a la juventud estadounidense y “matan y violan” a los ciudadanos; por el otro, la atribución de una intencionalidad manifiesta del país azteca, sus habitantes y sus gobernantes, de perjudicar a Estados Unidos, de tomar ventaja en su contra, llegando incluso a ufanarse de ello. Ambas argumentaciones se entrelazan continuamente.

México, junto a Japón y China —una suerte de “eje del mal”—, es tildado de “ladrón de empleos”, no sólo por despojar a los estadounidenses de puestos de trabajo en su propio territorio, sino por ser el lugar elegido por empresas estadounidenses para deslocalizar parte de su producción.²⁸ Mientras éstas son señaladas poco menos que como traidoras, México adquiere el rango de usurpador de bienes ajenos (9 de junio de 2016, Greenville, North Carolina). Frecuente es también la mención al déficit comercial entre ambos países, en virtud del cual, y en un ejercicio hiperbólico desmesurado, México es renombrado como la “nueva China” (29 de febrero de 2016, Radford, Virginia).²⁹

El 11 de agosto de 2017, Donald Trump otorgó rango de emergencia nacional a la epidemia de opiáceos que azota al país y afecta particularmente a la población blanca.³⁰ Se trata de un mayúsculo problema de salud pública aludido contantemente a lo largo de su campaña, del que responsabilizó a los inmigrantes mexicanos:

There are drugs coming from Mexico to New Hampshire... Mexico is killing us at the border (3 de diciembre de 2016, Tampa, Florida).

(Hay drogas que van de México a New Hampshire... México nos está matando en la frontera.)

²⁸ Carrier, Ford, Pfizer y Nabisco son cuatro de las empresas frecuentemente nombradas.

²⁹ En 2016 el déficit comercial entre México y Estados Unidos era de 63 192 millones de dólares; el de China y Estados Unidos, de 347 038 millones de dólares (Morales, 2017). Huelga decir que la exageración no persigue otro objetivo que agigantar el sentido de peligro.

³⁰ Se estima que tan sólo en 2016 fallecieron 35 000 personas por sobredosis de heroína, a lo que hay sumar otras 25 000 por consumo general de drogas, cifras que superan a las víctimas de la Guerra de Vietnam (De Llano, 2017).

La epidemia es verbalizada como una situación de “envenenamiento” de la juventud, producto del trasiego de drogas y la política de “fronteras abiertas”, lo que destruye a su vez a las familias y la niñez estadounidenses (5 de junio de 2016, Oregon). Además de cercenar el futuro de Estados Unidos por esta vía, México le transfiere (¿intencionalmente?) sus peores individuos (delincuentes, violadores, asesinos) y toma ventaja de acuerdos económicos inequitativos para Estados Unidos, como el Tratado de Libre Comercio (TLC):

When Mexico sends its people, they're not sending their best. They're not sending you. They're not sending you. They're sending people that have lots of problems, and they're bringing those problems with us. They're bringing drugs. They're bringing crime. They're rapists. And some, I assume, are good people (16 de junio de 2015).

(Cuando México manda a su gente, no manda a los mejores. No te están enviando a ti. No te están enviando a ti. Están mandando a gente que tiene muchos problemas, y nos están trayendo esos problemas a nosotros. Están trayendo las drogas. Están trayendo el crimen. Son violadores. Y algunos, supongo, son buenas personas.)

When do we beat Mexico at the border? They're laughing at us, at our stupidity. And now they are beating us economically. They are not our friends, believe me. But they're killing us economically (16 de junio de 2015).

(¿Cuándo hemos vencido a México en la frontera? Se están burlando de nosotros, de nuestra estupidez. Y ahora nos están ganando económicamente. No son nuestros amigos, créanme. Pero nos están matando económicamente.)

El corolario lógico contenido en estos dos extractos de discurso es que si México no es *amigo* de Estados Unidos, es porque es su enemigo. Las frases “*Mexico sends*”, “*they're laughing at us*”, “*they are killing*

us economically”, constituyen una forma de personificación que promueve la inferencia de una conducta deliberada, hecha incluso con sorna, un esfuerzo de dañar como el que habría de esperarse de un adversario peligroso, atribución cognitiva que potencia el encono y la indignación.

Estrategias retóricas: la lección moralizadora y el recurso a la metáfora

La retórica, de acuerdo con Aristóteles, se orienta a “conmover el ánimo del público suscitando en él los estados de ánimo más apropiados para convencerle de la verosimilitud de lo que se dice o para moverlo a una determinada acción” (1999, II 1377b: 20-24). Su fuerza radica en el sutil manejo afectivo de la audiencia a través del uso de la palabra en un contexto de creencias y valores sociales (preconstructos) compartidos. En nuestro *corpus*, una vez acotada en términos cognitivos la “amenaza” que representa la inmigración, las narraciones ejemplares y la metáfora son las dos estrategias retóricas empleadas por Trump para cimentar y escalar el tono colectivo de rechazo a los inmigrantes, construyendo una atmósfera emocional fuertemente xenofóbica.

Narraciones ejemplares

En términos llanos, la función del *exemplum* es economizar el proceso argumentativo al evadir el proceso de deliberación y de decisión inherentes al razonamiento lógico, arribando por un medio sencillo —por una suerte de atajo— a la inducción (Gelas, 1982: 78). Dicha inducción conduce generalmente a una moraleja; es decir, a una enseñanza que se deduce de lo narrado. La fuerza persuasiva del *exemplum* reside en su eficacia pragmática, en su carácter de relato. Los acontecimientos narrados conmueven cuando sus consecuencias afectan los intereses, normas y valores del (potencial) experimentador (Plantin, 2014). Pueden inducir emociones por el solo hecho de mostrar que tal o cual asunto tendrá consecuencias decisivas (positivas o negativas) para los oyentes.

En su producción discursiva a lo largo de la campaña por la presidencia de Estados Unidos, Trump incluye varias pequeñas narraciones ejemplares, siempre con la misma finalidad: aleccionar sobre las consecuencias letales de no frenar la inmigración.³¹ Veamos el caso de Sara Root:

This includes incredible Americans like 21-year-old Sarah Root. The man who killed her arrived at the border, entered Federal custody and then was released into the U.S., think of it, into the U.S. community under the policies of the White House, Barack Obama and Hillary Clinton. Weak, weak, policies. Weak and foolish policies.

He was released again after the crime, and now he's out there at large. Sarah had graduated from college with a 4.0, top student in her class one day before her death (31 de agosto de 2016).

(Esto incluye a ciudadanos americanos increíbles como Sarah Root, de 21 años. El hombre que la mató llegó a la frontera, quedó bajo custodia federal y después fue liberado en Estados Unidos, piénsenlo, en la comunidad de Estados Unidos bajo las políticas de la Casa Blanca, Barack Obama y Hillary Clinton. Políticas débiles, débiles. Políticas débiles y ridículas.

(Después del delito fue liberado y ahora está prófugo por ahí. Sarah se había graduado de la universidad con un puntaje de 4.0, era una de las mejores estudiantes en su clase, un día antes de su muerte.)

La clave de todo proceso persuasivo reside en la manera en que los individuos responden a las emociones percibidas en otros. Una premisa básica es que las personas son sensibles a las reacciones emocionales de los demás. En la narración previa no existe ninguna mención explícita a la compasión; sin embargo, el texto contiene un *topo* en virtud de que se asocia con lugares que prescriben socioculturalmente la expresión de dicha emoción: ¡cómo no sentir compasión por una

³¹ Las más frecuentes son las de Sara Root, Marina Mendoza, Yamile Shawn, Kate Stanley, Earl Olander y Marilyn Pharis.

joven de 21 años que tenía toda una vida por delante, una excelente estudiante que murió a manos de un inmigrante ilegal! La compasión emana de supuestos compartidos (reglas del sentir; Hochschild, 1983) que desencadenan una conclusión afectiva esperada y unifican la reacción emocional colectiva.³²

Otras dos narraciones ejemplares son las siguientes:

Also among the victims of the Obama-Clinton open borders policy was Grant Ronnebeck, a 21-year-old convenience store clerk and a really good guy from Mesa, Arizona. A lot of you have known about Grant. He was murdered by an illegal immigrant gang member previously convicted of burglary, who had also been released from federal custody, and they knew it was going to happen again.

In California, a 64-year-old Air Force veteran, a great woman, according to everybody that knew her, Marilyn Pharis, was sexually assaulted and beaten to death with a hammer. Her killer had been arrested on multiple occasions but was never, ever deported, despite the fact that everybody wanted him out (31 de agosto de 2016).

(Otra de las víctimas de la política de fronteras abiertas de Obama-Clinton fue Grant Ronnebeck, un empleado de 21 años de una tienda de abarrotes, un gran chico de Mesa, Arizona. Muchos de ustedes supieron de Grant. Fue asesinado por un miembro de una banda de inmigrantes ilegales que había sido previamente condenado por robo y había sido también liberado tras estar bajo custodia federal, y sabían que esto iba a suceder de nuevo.

(En California, Marilyn Pharis, una veterana de la Fuerza Aérea de 64 años, una gran mujer, según dicen todos los que la conocían, fue agredida sexualmente y asesinada a golpes con un martillo. Su asesino había sido

³² En tanto emoción moral, la compasión se distingue por sus claros efectos prosociales: emerge no sólo al sentir lo que los demás “sienten”, sino al procurar aliviar o subsanar la situación que los aflige (Turner y Stets, 2006).

arrestado en múltiples ocasiones pero nunca, nunca fue deportado, a pesar de que todos lo querían fuera del país.)

En las tres historias, la secuencia narrativa es la misma: un estadounidense muere de forma brutal a manos de un inmigrante indocumentado, producto de la negligencia del gobierno. Además de inducir la compasión hacia los iguales (los conciudadanos) y el miedo de que algo semejante pueda acontecerle a uno de ellos, el relato instiga la ira justa (indignación) contra los culpables materiales, los inmigrantes indocumentados, pero también contra el enemigo interno: el contendiente en la lucha por la presidencia a quien se atribuye la responsabilidad última.

La selección de las historias por narrar no es aleatoria: jóvenes cuyo futuro prometedor fue truncado de tajo; personas ordinarias, trabajadoras y honestas, como el dependiente de una tienda de alimentos o una heroína nacional, una veterana de guerra. La afrenta cometida siega la vida de personas que encarnan arraigados símbolos estadounidenses y acrecienta el miedo de que la tragedia pueda acontecerle a cualquiera. Como señala George Lakoff (2016), repetir los ejemplos de los asesinatos cometidos por inmigrantes (musulmanes, afroamericanos, latinos) alimenta el temor individual y colectivo, a pesar de la minúscula probabilidad de que ocurran.

Para otorgar inequívoca verosimilitud a la narración, durante el discurso pronunciado en Phoenix, Trump invitó a los padres de los jóvenes asesinados y les pidió que subieran al estrado y describieran cómo eran sus hijos en vida y la forma en que murieron. Se trató sin duda de un intenso momento climático en la apelación emocional y en la respuesta afectiva compartida (sincrónica) que desencadenó.

La metáfora como enmarcamiento afectivo

De acuerdo con George Lakoff y Mark Johnson (1980), en términos de lo que pensamos y hacemos, nuestro sistema conceptual ordinario es fundamentalmente de naturaleza metafórica. Desde su perspectiva

(cognitivo-lingüística), una metáfora no es tan sólo un artificio lingüístico utilizado con fines literarios (poéticos), sino que constituye el proceso conceptual de entender algo en términos de otra cosa. Las metáforas evocan conceptos aprendidos y guían el cerebro para que establezca conexiones de forma rápida, con lo cual se logra comprender un nuevo concepto en menos tiempo, ahorrando esfuerzo y energía.

En el habla cotidiana, el recurso a la metáfora representa un esfuerzo de clarificación de lo que se intenta comunicar (Strauss y Quinn, 1997), y es posible en virtud de que los interlocutores comparten un universo de significado que guía la selección del tropo en cuestión. Hay contextos de significación en los que el uso de la metáfora es más recurrente, como sucede, por ejemplo, en el lenguaje emocional: aquel que tácita o explícitamente procura incidir en el ánimo de los oyentes en el sentido señalado por Aristóteles. Como enfatiza Zoltan Kövecses: “Un rasgo bien-establecido del lenguaje emocional es que es altamente figurativo; es decir, está dominado por expresiones metafóricas y metonímicas” (2008: 380). A través del enmarcamiento y reenmarcamiento de un hecho en otro, las metáforas redireccionan e intensifican las actitudes afectivas respecto del asunto objeto de focalización (Ervás, Gola y Rossi, 2015).

Tres de las metáforas más recurrentes empleadas por Trump al aludir a la inmigración en los discursos seleccionados son: el Caballo de Troya, el queso suizo y el sacrificio en el *altar* de las fronteras abiertas. Veamos cada una de ellas:

Most incredibly, because to me this is unbelievable, we have no idea who these people are, where they come from. *I always say Trojan Horse*. Watch what’s going to happen, folks. It’s not going to be pretty (31 de agosto de 2016).

(Lo más inverosímil, porque para mí esto es inverosímil, es que no tenemos ni idea de quiénes son estas personas, ni de dónde vienen. Siempre

hago referencia al Caballo de Troya. Cuidado con lo que va a pasar, amigos. No va a ser nada agradable.)

Our border is like a piece of Swiss cheese, people just come pouring across, we don't have borders anymore (12 de marzo de 2016, Dayton, Ohio).

(Nuestra frontera es como un pedazo de queso suizo, la gente se cuela, ya no tenemos fronteras.)

I've met Sarah's beautiful family. But to this administration, their amazing daughter was just one more American life that wasn't worth protecting. One more child to sacrifice on *the altar of open borders* (21 de julio de 2016).

(Conocí a la hermosa familia de Sarah. Pero para este gobierno, su increíble hija era sólo una vida estadounidense más que no valía la pena proteger. Una niña más para sacrificar en el altar de las fronteras abiertas.)

La metáfora del Caballo de Troya —usada casi siempre en alusión a los refugiados sirios— tiene una fuerza movilizadora considerable, dada su universalidad. En términos amplios, suele utilizarse para sugerir que una situación tiene la capacidad de colonizar desde adentro a un organismo (sociedad, nación) y ocasionar su destrucción. Rememoremos su contenido: durante la noche los guerreros salieron del caballo, mataron a los centinelas y abrieron las puertas de la ciudad para permitir la entrada del ejército griego, lo que provocó la caída definitiva de Troya. En tanto dominio fuente (*source domain*), la imagen alude figurativamente a los inmigrantes (*target domain*), al sugerir que su entrada, velada y subrepticia, al territorio estadounidense terminará provocando el derrumbe de América.

La metáfora del queso suizo no es menos elocuente: los agujeros, algo propio de su textura, representan puntos de vulnerabilidad aprovechados de forma taimada por los inmigrantes indocumentados (en su mayoría mexicanos), aspecto que, se deja entrever, terminará por

minar la nación. Huelga decir que desde un punto de vista figurado, la imagen del queso evoca por sí misma una suerte de fragilidad, en virtud de que puede llegar a derretirse (a diluirse, a desaparecer), por efecto del calor.

Finalmente, la metáfora que simboliza a la frontera como un altar en el que se ofrenda la vida misma de los estadounidenses posee también mucha fuerza movilizadora: connota que para los responsables de la política de “fronteras abiertas” (algo totalmente discrepante de la realidad), la administración demócrata de Barack Obama, las vidas de los inmigrantes valen más que las de los estadounidenses y están dispuestos a sacrificarlas en favor de los extranjeros, los que (se sugiere con ironía) han devenido en un objeto sagrado, algo que se venera con devoción.

CONCLUSIONES

Al centrarnos en las estrategias argumentativas detrás de la construcción de una atmósfera emocional antiinmigrante en los discursos pronunciados por Donald Trump a lo largo de su campaña por la presidencia, procuramos realzar la importancia de los estados emocionales colectivos —concitados en interacción directa con el líder republicano—, en la considerable adhesión social con que contó en su carrera por la presidencia. Un rasgo sobresaliente en el surgimiento de las emociones colectivas es la identificación grupal, por cuanto promueve la sincronización afectiva a través de un conjunto de definiciones cognitivas, prácticas, experiencias y significados compartidos. El racismo y la xenofobia, en tanto sentimientos intergrupales con profundo arraigo histórico, forman parte del fundamento sociocultural que alienta las manifestaciones periódicas de rechazo a la otredad en tanto experiencias emocionales colectivas y formas de vinculación social con los “ajenos” que residen en el lugar.

La representación negativa y estereotipada del otro (delimitación cognitiva) y el empleo de la narración ejemplar y la metáfora (recursos retóricos) fueron las dos estrategias argumentativas socioemocionales identificadas. A ellas se suma la apelación ideológica a creencias fir-

memente enraizadas en el imaginario social de los estadounidenses; por ejemplo, que “América” es grande, imbatible y victoriosa. Los sentimientos de pérdida e indignación ante la situación apocalíptica que Trump anticipa en el futuro cercano abrigan la potencialidad de propiciar el contagio emocional necesario para converger en una respuesta afectiva común (una atmósfera emocional) ante la inmigración “ilegal” (en particular, la mexicana), equiparada, desde el punto de vista discursivo, con la derrota de la nación y la muerte.

Debido a la importancia de la presidencia de Trump en el contexto de la ola neoconservadora actual a escala global, el análisis de estrategias argumentativas socioemocionales de gran fuerza movilizadora como las descritas podría servir a los fines de desactivar estados afectivos colectivos que, como éstos, incitan al antagonismo social y al conflicto intergrupalo.

BIBLIOGRAFÍA

- Amossy, Ruth (2000). “Le pathos ou le rôle des émotions dans l’argumentation”. En *L’argumentation dans le discours*, 163-192. París: Nathan.
- Aristóteles (1999). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Ariza, Marina (coord.) (2016). *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Barbalet, Jack M. (2001). *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- Bar-Tal, Daniel (2001). “Why does fear override hope in societies engulfed by intractable conflict, as it does in the Israeli society?”. *Political Psychology* 22 (3): 601-627.
- Bar-Tal, Daniel, Eran Halperin y Joseph de Rivera (2007). “Collective emotions in conflict situations: Societal implications”. *Journal of Social Issues* 63 (2): 441-460.
- Bauman, Zygmunt (2016). *Extraños llamando a la puerta*. Barcelona: Paidós.
- Brown, Anna (2015). “Key takeaways on U.S. immigration: Past, present and future” [en línea]. Pew Research Center. Disponible en <<http://pewrsr.ch/1P15CEb>> (consulta: 10 de octubre de 2017).
- Cohn, D’Vera (2015). “How U.S. immigration laws and rules have changed through history” [en línea]. Pew Research Center. Disponible en <<http://pewrsr.ch/1FImpK3>> (consulta: 10 de octubre de 2017).

- Collins, Randall (2004). *Interaction Ritual Chains*. Oxford: Oxford University Press.
- Charaudeau, Patrick (2012). "Las emociones como efectos de discurso". *Versión. Estudios de Comunicación y Política* 26: 97-118.
- Durand, Jorge, y Douglas Massey (2003). *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*. México: Porrúa.
- Durkheim, Émile (1991). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- Elias, Norbert (2003). "Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros". *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 104: 219-251.
- Ervas, Francesca, Elisabetta Gola y Maria Grazia Rossi (2015). "Metaphors and emotions as framing strategies in argumentation". *CEUR-WS* 1419: 645-650.
- Gelas, Bruno (1982). "La fiction manipulatrice". En *L'argumentation*, 75-90. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Gest, Justin, Tyler Reny y Jeremy Mayer (2017). "Roots of the radical right: Nostalgic deprivation in the United States and Britain". *Comparative Political Studies* 51 (1): 1-26.
- Gordon, Steven L. (1981). "The sociology of sentiments and emotions". En *Social Psychology. Sociological Perspectives*, editado por Morris Rosenberg y Ralph H. Turner, 551-75. Nueva York: Basic.
- Greimas, Algirdas, y Jacques Fontanille (1994). *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. México. Siglo XXI Editores.
- Grize, Jean-Blaise (1996). *Logique naturelle et communications*. París: Presses Universitaires de France.
- Hirai, Shinji (2016). "La construcción de un clima emocional antiinmigrante. Las imágenes del otro y el miedo a los japoneses en la primera mitad del siglo xx en Estados Unidos". En *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, coordinado por Marina Ariza, 477- 519. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Hochschild, Arlie R. (1983). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Izurieta, Roberto (2016). "El dilema de Donald Trump". Entrevista con ccn, publicada en *Expansión*. Disponible en <<http://expansion.mx/opinion/2016/09/05/opinion-el-dilema-de-donald-trump>> (consulta: 15 de enero de 2017).
- Korostelina, Karina (2017). *Trump Effect*. Nueva York: Routledge.
- Kövecses, Zoltan (2008). "Metaphor and emotions". En *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, editado por Raymond W. Gibbs Jr., 380-396. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lakoff, George (2016). "Understanding Trump's use of language" [en línea]. Common Dreams. Disponible en: <https://www.commondreams.org/views/2016/08/24/understanding-trumps-use-language?utm_campaign=shareaholic&utm_medium=printfriendly&utm_source=tool> (consulta: 20 de octubre de 2016).
- Lakoff, George, y Mark Johnson (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press.
- Le Bon, Gustave ([1895] 2004). *Psicología de las masas. Estudio sobre la psicología de las multitudes*. Buenos Aires: Virtual.
- Llano, Pablo de (2017). "Trump declara 'emergencia nacional' la epidemia de heroína". Disponible en <https://elpais.com/internacional/2017/08/10/actualidad/1502396000_722428.html> (consulta: 8 de noviembre de 2017).
- Micheli, Raphaël (2011). "Las emociones como objetos de construcciones lingüísticas". En *Versión. Estudios en Comunicación y Política* 26: 141-166.
- Miller, William I. (1997). *Anatomía del asco*. Buenos Aires: Taurus.
- Morales, Roberto (2017). "Se agudiza a julio el déficit comercial de EUA con México". Disponible en <<https://www.eleconomista.com.mx/empresas/Se-agudiza-a-julio-el-deficit-comercial-de-EU-con-Mexico-20170907-0139.html>> (consulta: 8 de noviembre de 2017).
- Park, Robert E. (1967). *On Social Control and Collective Behavior*. Chicago: University of Chicago Press.
- Plantin, Christian ([2010] 2014). *Las buenas razones de las emociones*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Moreno.
- Plantin, Christian, y Silvia Gutiérrez (2009). "La construcción política del miedo". En *Haciendo discurso. Homenaje a Adriana Bolívar*, compilado por Paola Bentivoglio, Frances D. Erlich y Martha Shiro, 491-509. Caracas: Universidad Central de Venezuela-Comisión de Estudios de Posgrado.
- Reisigl, Martin, y Ruth Wodak (2001). *Discourse and Discrimination. Rhetorics of Racism and Antisemitism*. Londres: Routledge.
- Richardson, Gary (2005), "The origins of anti-immigrant sentiments: Evidence from the heartland in the age of mass migration". *The Journal of Economic Analysis & Policy* 5 (1): 1-48.
- Rivera, Joseph de (1992). "Emotional climate: Social structure and emotional dynamics". En *International Review of Studies on Emotion*, coordinado por Kenneth T. Strongman, 197-218. Nueva York: John Wiley & Sons.
- Román, Mercedes, Aurora García y Sheila Álvarez (2011). "Tratamiento informativo de la mujer inmigrante en la prensa española". *Cuadernos de Información* 29: 81-95.
- Rothwell, Jonathan, y Pablo Diego-Rosell (2016). "Explaining nationalist political views: The case of Donald Trump" [en línea]. Disponible en <<https://>

- papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2822059> (consulta: 14 de julio de 2017).
- Sabido-Ramos, Olga (2012). *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño: una perspectiva sociológica*. Madrid: Sequitur.
- Scheff, Thomas (1988). "Shame and conformity: The deference-emotion system". *American Sociological Review* 3 (53): 395-406.
- Scheve, Christian von, y Sven Ismer (2013). "Towards a theory of collective emotions". *Emotion Review* 5 (4): 406-413.
- Solimano, Andrés (2015). *Élites económicas, crisis y capitalismo del siglo XXI. La alternativa de la democracia económica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Strauss, Claudia, y Naomi Quinn (1997). *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tagiuri, Renato (1968). "The concept of organizational climate". En *Organizational Climate: Explorations of a Concept*, coordinado por Renato Tagiuri y George H. Litwin, 9-32. Boston: Harvard University.
- Thoits, Peggy A. (1989). "The sociology of emotions". *Annual Review of Sociology* 15 (1): 317-342.
- Turner, Jonathan H., y Jan E. Stets (2006). "Moral emotions". En *Handbook of the Sociology of Emotions*, editado por Jonathan H. Turner y Jan E. Stets, 544-566. Nueva York: Springer.
- Ungerer, Friedrich (1997). "Emotions and emotional language in English and German news stories". En *The Language of Emotions*, coordinado por Susanne Niemeier y René Dirven, 307-328. Amsterdam: John Benjamin.
- Yakushko, Oksana (2009). "Xenophobia: understanding the roots and consequences of negative attitudes toward immigrants". *The Counseling Psychologist* 37 (1): 36-66.

El trabajo como vínculo socioafectivo: empleadoras y trabajadoras domésticas inmigrantes en la Ciudad de México

*Tania Cuéllar Gutiérrez**

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo¹ tiene como objetivo conocer las emociones que intervienen en el vínculo entre trabajadoras inmigrantes y empleadoras del servicio doméstico en la Ciudad de México, dando cuenta de cómo influyen en el desarrollo de dicha actividad y contemplando la perspectiva de ambos integrantes del vínculo laboral. Se trata de un estudio de caso (Neiman y Quaranta, 2006) en el que se analizan las experiencias laborales de cinco trabajadoras y cinco empleadoras entrevistadas entre 2015 y 2016, como parte de la investigación de grado de la autora.

Se parte del supuesto de que las relaciones que se desarrollan en el servicio doméstico poseen elementos que van más allá de la contractualidad laboral, en parte por el carácter privado e íntimo del espacio en que tienen lugar, el hogar, y por la importante distancia social entre ambas mujeres. Dichos elementos, afectividad y emociones, influyen en los lazos que establecen las mujeres involucradas y le otorgan un

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ Este capítulo deriva de la tesis de grado de licenciatura de la autora (2019), la cual contó con el apoyo del proyecto PAPIIT IN302816 y fue presentada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco los oportunos comentarios de la doctora Karina Videgain a la primera versión de este texto.

carácter distintivo a esta actividad laboral en contraste con otras en el mercado de trabajo. Lo anterior no significa que en otras relaciones laborales la dimensión afectiva esté ausente; lo que hace del servicio doméstico una actividad singular y compleja es el carácter dual del hogar como espacio familiar, íntimo y privado, al mismo tiempo que ámbito laboral.

A partir de la identificación de las emociones más recurrentes en los relatos de las empleadas y empleadoras, se muestra el papel que tienen en el proceso de trabajo y en el vínculo laboral. Asimismo, se indagan las diferencias afectivas en términos de la modalidad del servicio doméstico en que se insertan las trabajadoras: “externa” o “interna”. La primera alude a las llamadas trabajadoras “de entrada por salida”; la segunda, a las que cohabitan con sus empleadores. Esta distinción funge en nuestra investigación como variable de control. Nos interesa conocer en qué medida la conexión emocional entre trabajadoras y empleadoras influye en las condiciones laborales y en la dinámica general de la ocupación, y si la intensidad de las emociones sentidas depende de la cercanía afectiva entre ambas mujeres, mediada por la antigüedad de la relación laboral.

El presente trabajo se sitúa dentro de la perspectiva analítica de la sociología de las emociones; ésta es una de las avenidas relativamente nuevas que buscan incorporar la dimensión emocional en el análisis de la vida social. De acuerdo con Marina Ariza (2016), dicho subcampo de la sociología procura construir con sus propias herramientas teóricas un aparato teórico-metodológico que permita realizar un análisis sistemático de la dimensión emocional y afectiva de la sociedad. Ambas dimensiones han estado presentes, aunque de manera soslayada, en los trabajos de los teóricos fundadores de esta ciencia de lo social. El interés por las emociones y la afectividad como objetos de estudio en sí mismos se estableció en la década de los años ochenta dentro del ámbito académico de Estados Unidos, contando entre sus precursores a personajes como Arlie Hochschild, Randall Collins y Theodore Kemper (Ariza, 2016).

Este capítulo consta de cuatro apartados, más las conclusiones. En el primero se exponen algunas notas conceptuales sobre el servicio doméstico, se ahonda en la idea del espacio doméstico como ámbito laboral y se mencionan algunos antecedentes de investigación relevantes. En el segundo, recogiendo las propuestas de Jonathan H. Turner (2010), Theodore Kemper (2006) y Arlie Hochschild (1979), se aborda la relación entre estratificación social, emociones y trabajo, para situarnos teóricamente en el enfoque socioestructural y relacional de las emociones. Al final de ese apartado se presenta el esquema analítico que guía el análisis empírico. La estrategia metodológica se desarrolla en el tercer apartado, mientras que en el cuarto se emprende el análisis empírico de las emociones positivas y negativas más recurrentes en los relatos de las mujeres entrevistadas. En las conclusiones se sintetizan los principales hallazgos de investigación.

NOTAS CONCEPTUALES SOBRE EL SERVICIO DOMÉSTICO

A pesar de que se cuenta con datos agregados sobre la ocupación del servicio doméstico, lo que sucede en el día a día de las trabajadoras domésticas y la relación que establecen con sus empleadoras sigue estando bajo la sombra. Esto se debe a una característica inherente al trabajo que realizan: se lleva a cabo en el seno de una institución, la familia, y en la privacidad de los hogares, lo que dificulta la transparencia y la regulación de la actividad económica, netamente informal.²

La definición de servicio doméstico que más se adecua a los objetivos del presente trabajo es la planteada por Ariza (2010), para quien se trata de una serie de actividades realizadas a cambio de un salario encaminadas a asegurar la reproducción de los miembros de un hogar,

² Es preciso señalar que a finales de 2018 la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) dio una sentencia en la que calificaba como discriminatoria la exclusión de las trabajadoras del hogar del sistema de seguridad social; a partir de dicha sentencia se elaboró un programa piloto para afiliar a las trabajadoras al Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS). Este programa tendría una duración de 18 meses a partir de su puesta en marcha, el 31 de marzo de 2019.

que se llevan a cabo dentro de éste, incluyendo en grados variables la creación y el intercambio de momentos de intimidad (basada en Anderson, 2000; Hondagneu-Sotelo, 2001; Salazar Pareñas, 2001; Lutz, 2002, y Parella Rubio, 2003).

Resulta interesante constatar cómo algunas de las condiciones laborales de la época colonial coexisten en la actualidad con modalidades de trabajo “modernas” o capitalistas. Mary Goldsmith (1990) afirma que en aquella época, tal y como acontece ahora, los contratos eran acuerdos verbales informales. Del mismo modo, hoy en día muchas empleadoras siguen pagando en especie e incluso reducen los salarios cuando las trabajadoras son internas.

En México, un gran número de trabajadoras internas son mujeres migrantes indígenas cuyo primer trabajo en la ciudad es el servicio doméstico. Este régimen resulta conveniente para las recién llegadas a la ciudad, ya que es una forma de ahorrarse gastos de hospedaje y alimentación (Conapred, 2010). De acuerdo con el Colectivo Ioé (2001b), por lo general las trabajadoras domésticas internas carecen de vida autónoma y están subordinadas tanto en lo afectivo como en lo laboral a los empleadores. En contraste, las trabajadoras en el régimen externo (fijas o por horas) pueden llevar una vida autónoma; si bien crean lazos de dependencia personal con quienes las contratan, se trata de una relación más cercana a lo laboral-formal.

Como se mencionó anteriormente, la peculiaridad del hogar como espacio de trabajo implica problemas en cuanto a las condiciones laborales y las relaciones entre trabajadoras y empleadoras, ya que dificulta el establecimiento de límites claros en cuanto a las tareas por realizar, los horarios, etcétera, aspectos que afectan de manera más directa a aquellas trabajadoras que cohabitan con sus empleadores. Santiago Canevaro (2012) destaca que en dicho ámbito se aproximan componentes pensados como incompatibles: laboral/afectivo, contractual/informal, egoísmo/reciprocidad, los cuales se complementan y crean relaciones en las que la ambigüedad, la complicidad y el antagonismo se actualizan cotidianamente.

Para Pilar Velázquez Lacoste (2017), el ámbito doméstico constituye uno de los espacios más importantes y complejos de las sociedades modernas. En él se lleva a cabo la reproducción material cotidiana que permite el funcionamiento del resto de las esferas sociales y se ponen en marcha diversas interacciones sociales entre hombres y mujeres: amas de casa, jefes de familia, empleadas domésticas, padres, madres, hijas, hijos, hermanos, etcétera. La autora utiliza el término “lógica doméstica”, para describir el carácter tradicional intrínseco del hogar, que además de perpetuar relaciones de poder y subordinación entre sus integrantes, constriñe, refuerza y reproduce las jerarquías entre los sexos, incidiendo en la configuración de las identidades. En este sentido, el espacio doméstico al que llegan las trabajadoras se vive y habita de manera diferenciada por hombres y mujeres (2017).

Siguiendo con esta idea, podremos trazar una línea de continuidad entre las prácticas domésticas restrictivas tradicionales que viven las trabajadoras en sus hogares de origen, casi siempre rurales, y los hogares a los que llegan a trabajar en la ciudad. Ellas dejan sus ámbitos familiares y emigran a la ciudad para realizar actividades muy parecidas a las que hacían en sus propios hogares, actividades acordes al orden de género, prácticas domésticas en el seno de la familia que les son asignadas en razón de su género. La consecuencia real de la “lógica doméstica de género” es que el trabajo de casa —identificado ciento por ciento con lo femenino con base en la separación de la producción económica del espacio doméstico familiar— se piensa como un “no trabajo”. De acuerdo con Velázquez Lacoste (2017), la manera en que histórica y culturalmente se han concebido las tareas de las trabajadoras domésticas en el espacio del hogar las ha colocado en una situación de inferioridad respecto del resto de los integrantes de la familia. La diferenciación entre la concepción dominante de trabajo y las labores del hogar tiene, de acuerdo con esta autora, un doble efecto: las trabajadoras reciben un trato inferior dos veces: primero, por ser mujeres; segundo, por las ideas existentes sobre las labores que realizan, vistas como serviles, inferiores, irrelevantes, impropias para los hombres y poco productivas (2017).

Por su parte, el Colectivo Ioé (2001a) afirma que el hecho de que la ocupación se realice en el hogar no limita el vínculo trabajadora-empleadora a una mera relación de prestación de servicios, sino que supone una implicación global de la trabajadora con sus empleadores y con los miembros de la familia a la que atiende. La convivencia cotidiana o periódica, en el hogar de los empleadores, la dependencia afectiva de éstos y la escasez de garantías laborales, hacen que la situación de la trabajadora de servicio doméstico dependa estrechamente del tipo de hogar que la contrata (2001a).

Entre los antecedentes importantes para nuestra investigación figuran los trabajos de Goldsmith (1990), Pierrette Hondagneu-Sotelo (2001), Judith Rollins (1985), el Colectivo Ioé (2001a, 2001b), y Ariza (2010, 2012, 2017). En su trabajo seminal, “Female household workers in the Mexico City Metropolitan Area”, Goldsmith se enfoca en los orígenes y las características del servicio doméstico en la Ciudad de México, emprendiendo un recorrido histórico. La interesante obra de Hondagneu-Sotelo (2001), *Doméstica: Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*, un texto de referencia, versa sobre la experiencia de las trabajadoras inmigrantes mexicanas en el condado de Los Ángeles.

Los textos del Colectivo Ioé (2001a, 2001b) analizan la relación entre migración y trabajo doméstico en el viejo continente. Por su parte, Rollins (1985) da cuenta de las condiciones laborales desfavorables y la explotación a que fueron sometidas las trabajadoras de color en Estados Unidos en la década de los años ochenta. Aun cuando siguen siendo pocas, cada vez es más frecuente encontrar investigaciones que enfocan la mirada en el aspecto afectivo del vínculo laboral. Tal es el caso de los diversos trabajos de Ariza (2010, 2012, 2017). La autora analiza la dimensión afectiva con base en las experiencias de migrantes latinoamericanas en distintos contextos de recepción.

La investigación de Goldsmith (1990) deja en evidencia que las actitudes y los sentimientos que las empleadas tenían hacia su trabajo reflejaban el estado en que se encontraba el vínculo con la “patrona”. Si en el momento de la entrevista no existían problemas entre ambas

mujeres, la trabajadora describía su labor como no tan demandante y afirmaba tener una “patrona” comprensiva; pero si la misma empleada era entrevistada tiempo después, tras una situación de conflicto, se refería a la empleadora como un “ogro” y afirmaba que su trabajo era muy demandante. Las “patronas”, afirma Goldsmith, se relacionan con sus empleadas de acuerdo con sus propias condiciones de opresión. En este sentido, si la empleadora acepta condiciones desfavorables en su propio trabajo extradoméstico, concibe como inaceptable que la empleada doméstica —a quien considera inferior— no esté dispuesta a aceptar condiciones de trabajo similares. Para Goldsmith, el *maternalismo* es un elemento que caracteriza la relación trabajadora-empleadora. La “patrona” tiende a entrometerse en la privacidad de la empleada, con la firme idea de que ella es más capaz de ofrecer buenos consejos y de tomar decisiones.

Hondagneu-Sotelo (2001) afirma que para abordar la complejidad de esta relación laboral es necesario proporcionar explicaciones sociológicas que tomen en cuenta el contexto social de empleadas y empleadoras, su identidad como mujeres en la sociedad contemporánea, las tareas domésticas que realizan y las formas en las que el servicio doméstico se organiza dentro de los hogares. La autora encuentra que en la relación empleada-empleadora existen distintas formas de vinculación y distintos niveles de cercanía o proximidad que varían según la modalidad del servicio doméstico y la ocupación que desempeña la empleadora fuera del hogar. La autora identifica, además del *maternalismo*, el *personalismo* como otra forma de relación entre las integrantes de este binomio laboral. El primero constituye un posicionamiento unilateral por parte de la empleadora caracterizado por gestos de caridad, consejos no solicitados, ayuda y regalos, que acentúan las profundas desigualdades de clase entre empleadas y empleadoras y posicionan a la empleada como una persona necesitada, deficiente, infantil y sin dignidad. En contraste, el *personalismo*, aunque asimétrico, es descrito como una relación bilateral que implica el reconocimiento de la empleada como una persona adulta, respetable y digna (Hondagneu-Sotelo, 2001). A pesar de que se trata de una

relación jerárquica y de que las empleadoras detentan el poder frente a las trabajadoras, Hondagneu-Sotelo afirma que las primeras deben negociar siempre su relación con las empleadas, ya que el vínculo supone compromisos de ambas partes.

Para Rollins (1985), la relación entre empleada y empleadora doméstica es multidimensional y compleja, y se distingue esencialmente por la explotación psicológica de la primera por la segunda. Dicha explotación se basa en dos dinámicas complementarias: los rituales de deferencia y el maternalismo. Como es sabido, la deferencia es un concepto elaborado por Erving Goffman (1956)³ y constituye un tipo de actividad ceremonial utilizado como medio simbólico para demostrar aprecio y reconocimiento por alguien. El comportamiento deferencial entre personas con posiciones desiguales confirma la desigualdad y la posición en que se encuentra frente al otro, según Rollins (1985). Para esta autora, el servicio doméstico es una ocupación profundamente deferencial, con un detalle importante: en su investigación, los actos deferenciales realizados por las trabajadoras domésticas frente a sus empleadoras no constituían necesariamente actos genuinos que expresaran los sentimientos de las trabajadoras hacia sus patronas; por el contrario, ocurrían más bien porque eran esperados y alentados por las empleadoras mismas.

La segunda dinámica fundamental, el *maternalismo*, está profundamente ligada con la tradición histórica del paternalismo en la servidumbre doméstica, característica que viene desde el feudalismo y es parte de los elementos que distinguen el servicio doméstico de otras labores manuales (Rollins, 1985). La autora afirma que, a través de sus sentimientos maternales, su protección y su generosidad, la empleadora expresa de un modo claramente femenino su falta de respeto hacia la trabajadora doméstica como persona adulta autónoma.

³ Para Goffman (1956), hay una gran variedad de actos ceremoniales que expresan deferencia; pueden ser lingüísticos, gesticulares, espaciales, relacionados con las tareas propias del trabajo que desempeñan las personas, o pueden ser partes de la estructura de comunicación. Por ejemplo: quién empieza la conversación, quién habla con más frecuencia, quién recibe más atención, etcétera.

Un elemento fundamental del *maternalismo* es la infantilización de la trabajadora doméstica. Tratar a la trabajadora doméstica de forma “infantil”, y que ella acepte ser tratada así, demuestra que quien detenta el poder en la relación es la empleadora. Las trabajadoras domésticas se ven obligadas a aceptar tales condiciones para sobrevivir, así como a ser relegadas a la cocina y a familiaridades verbales ofensivas (1985).

EMOCIONES, TRABAJO Y SOCIOLOGÍA

Las emociones objeto del interés del presente trabajo son las llamadas “emociones morales”. Dichas emociones se consideran como tales porque surgen en relación con códigos culturales que comprenden un contenido evaluativo acerca de las acciones buenas y/o malas. Jonathan H. Turner y Jan E. Stets (2006a) afirman que las emociones morales vinculan a las personas con la estructura social y la cultura mediante la autoconciencia. Gracias a la autoconciencia se desencadenan emociones en respuesta a la percepción del quebrantamiento de normas sociales. Las emociones morales pueden ser autocríticas, es decir, dirigidas al *self*,⁴ o críticas del comportamiento de los demás.

De acuerdo con Turner (2010), las emociones morales, como cualquier otro recurso de valor, se encuentran distribuidas de forma desigual entre los miembros de la sociedad y son constituyentes de la estratificación social. Si se toman las emociones como recursos en sí mismos, se puede entender mejor la manera en que se ven afectadas tanto las dinámicas micro (cara a cara) como las estructuras sociales (2010). Siguiendo esta línea de pensamiento, la desigualdad estructural entre las trabajadoras y las empleadoras suscita experiencias emocionales diferenciales entre ellas.

⁴ Se retoma la noción de *self* de Mead (1934) porque nos permite identificar a las personas como capaces de pensarse a sí mismas reflexivamente, en tanto miembros de un todo social. Esta autoconciencia no puede darse en el aislamiento, pues el individuo se convierte en *self* en la medida en que introyecta e incorpora las actividades y las actitudes de los demás hacia él, dentro de un contexto social determinado. Mead señala que es imposible concebir el surgimiento de un *self* fuera de la experiencia social.

Recogiendo la propuesta de Turner, en el interior de esta actividad se combinan dos dominios institucionales⁵ con ideologías distintas sobre lo que se debe y no se debe hacer. En tanto actividad laboral, el servicio doméstico es parte del dominio del trabajo, pero se lleva a cabo en el espacio de otro dominio institucional: el de la familia. Tal superposición de dominios provoca que el servicio doméstico sea una actividad laboral con un fuerte contenido emocional. Si las instituciones, tal como las plantea Turner, tienen “monedas de cambio” por medio de las cuales se realizan transacciones dentro de los dominios institucionales, en el servicio doméstico no sólo se intercambiaría dinero como moneda de cambio propia de la institución económica, sino también amor y lealtad, medios de cambio de la institución familiar. Turner explica que, en el dominio del parentesco y la familia, se intercambian estados emocionales intensos para generar vínculos fuertes y un alto grado de compromiso entre sus miembros. En este sentido, pensar el servicio doméstico como una actividad en la que se superponen el dominio económico y el familiar supone pensar que las emociones intensas de las que nos habla Turner reforzarán el vínculo laboral-económico. Vistas desde esta óptica, las emociones son el elemento que permite construir, reproducir e institucionalizar vínculos laborales en contextos de fuerte desigualdad social, pero inmersos en la intimidad.

Por su parte, Hochschild (2003) afirma que en la sociedad capitalista actual, cada vez más orientada a los servicios antes que a la industria, las emociones se vuelven una mercancía más, con su propio valor de cambio. Existen actividades laborales que exigen a

⁵ Los dominios institucionales están compuestos por unidades corporativas (grupos, organizaciones y comunidades) dedicadas a resolver problemas básicos de los miembros que los conforman. Para Turner (2010), la característica esencial de las instituciones es que poseen una estructura y una cultura particular. La cultura de una institución revela su ideología particular; esta ideología contiene las normas que la sociedad impone a las personas. Todos los dominios institucionales usan lo que Turner llama “monedas de cambio” simbólicas para hacer transacciones entre sus miembros. Estos medios simbólicos de intercambio generan discursos que revelan las normas morales sobre lo que se debe y no se debe hacer.

las personas un *trabajo emocional*⁶ y suelen poseer rasgos en común. Se trata de actividades laborales que se realizan en encuentros cara a cara, en las que se requiere que los trabajadores produzcan un estado emocional específico en los clientes con la finalidad de aumentar las ventas: confianza, alegría, orgullo, satisfacción,⁷ etcétera. Por esta vía, los empleadores ejercen también un cierto control sobre lo que las y los empleados sienten o han de sentir.

En el caso específico del servicio doméstico, el control emocional se da de manera tácita. Las empleadoras no supervisan directamente las actividades emocionales de las trabajadoras pero, dada la marcada asimetría social entre ellas, las trabajadoras deben llevar a cabo un trabajo emocional para colmar las expectativas de las empleadoras. De esta manera, la estratificación social influye en las formas de sentir presentes en el servicio doméstico. Como mencionamos con anterioridad, las empleadoras esperan de las trabajadoras actitudes deferenciales, es decir, expresiones simbólicas por medio de las cuales les demuestren aprecio y respeto. Siguiendo lo propuesto por Hochschild (2003), las trabajadoras gestionarían sus sentimientos para que correspondan con estas expectativas. Por un lado, podrían fingir aprecio y respeto por sus empleadoras (transmutación incompleta) o acomodar sus sentimientos para efectivamente sentir aprecio y respeto (transmutación completa). De esta forma las trabajadoras llevarían a cabo un (auto) control emocional para conservar un vínculo en el que ellas se encuentran desprotegidas y, al hacerlo, asegurar el pago de sus servicios dentro del intercambio laboral/emocional.

Como parte de nuestra aproximación analítica, retomamos del enfoque socioestructural de la sociología de las emociones las dos

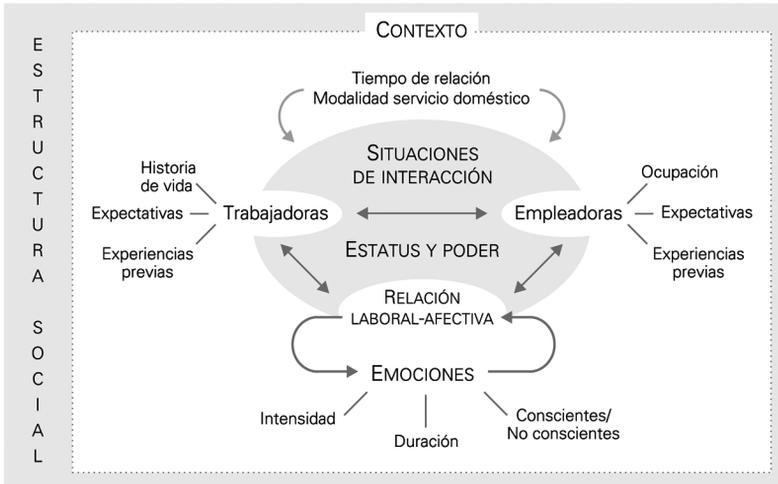
⁶ Es parte de la gestión emocional (las personas acomodan lo que sienten dependiendo del contexto situacional en el que se encuentren, con el objetivo de no parecer inadecuados en los encuentros cara a cara). Se realiza por lo general en la esfera de lo público, cuando el objetivo es adecuar las emociones al contexto—casi siempre laboral—en que se lleva a cabo.

⁷ A este respecto puede consultarse el trabajo paradigmático de Hochschild (2003) sobre la gestión emocional que las azafatas deben emprender como parte esencial de su trabajo en el capítulo “Feeling management. From private to commercial use”.

dimensiones básicas propuestas por Kemper (2006): *poder* y *estatus*. De acuerdo con este autor, los actores ajustan su conducta cuando se sienten insatisfechos en cuanto al *poder* o *estatus* que tienen respecto de otra persona. Lo anterior se explica porque estamos constantemente evaluando nuestra posición relativa frente a los demás. Cualquier déficit o exceso en alguna de estas dos dimensiones básicas relacionales (*poder* y *estatus*) detonará una emoción o un conjunto de emociones (ira, desazón, culpa, vergüenza, odio, alegría, etcétera) que permitirá a la persona reajustar su posición respecto del otro. En tal sentido, consideramos a las emociones como pautas para la acción (Barbalet, 2001), ya que permiten al actor sintiente modificar el contexto/situación en que surgen, logrando un reposicionamiento en los encuentros micro (Ariza, 2016). Contemplar las interacciones entre trabajadoras y empleadoras desde la óptica de Kemper permite identificar las situaciones específicas en que surgen las emociones como consecuencia de la estratificación social de que participa este vínculo laboral particular, ligadas a su vez con las evaluaciones que hacen cada una de ellas respecto del *poder* y/o *estatus* que tienen frente a la otra.

Con base en lo discutido, proponemos el siguiente esquema analítico como guía para el análisis empírico de las entrevistas en profundidad recabadas. En él se recogen gráficamente los elementos tomados en consideración. Al centro se encuentran las dos dimensiones relacionales básicas mencionadas, *estatus* y *poder*. La relación trabajadoras-empleadoras aparece dentro de un contexto situacional específico, inserto a su vez en la estructura social. Dicha relación laboral-afectiva se encuentra contextualmente situada y está influida por diversos elementos, como la historia de vida personal, la modalidad del servicio doméstico, la antigüedad de la relación laboral, etcétera. Del conjunto de tales aspectos surgen las emociones, las que a su vez impactan en la relación laboral misma y albergan la potencialidad de transformarla.

Esquema analítico 1



Fuente: Elaboración propia.

ESTRATEGIA METODOLÓGICA

La información que se analiza en este trabajo proviene de entrevistas en profundidad realizadas a cinco trabajadoras y cinco empleadoras del servicio doméstico de la Ciudad de México, entre 2015 y 2016. Las mujeres entrevistadas fueron seleccionadas cuidadosamente siguiendo la estrategia de “bola de nieve”. Se buscó que las trabajadoras hubieran emigrado a la Ciudad de México y que tuvieran al menos cinco años desempeñándose en la actividad. Se procuró diversificarlas también en términos sociodemográficos y que pertenecieran a diversos grupos de edad. La elección de mujeres migrantes internas responde al hecho que el servicio doméstico sigue siendo la ocupación por excelencia de inserción laboral para mujeres con bajos grados de escolaridad que emprenden el viaje del campo a la ciudad. Según Gema Jiménez Tostón (2001), dichas inmigrantes siguen constituyendo un colectivo importante dentro del servicio doméstico, lo que influye en la forma en que se relacionan con las empleadoras. Si son contratadas en la modalidad de internas, el aislamiento, la falta

de contacto con su familia y la corta edad a la que muchas emigran favorecen que establezcan una relación más personal con las empleadoras (2001).

En cuanto a las empleadoras, se procuró que fueran mujeres de distintas edades, que residieran en varias colonias de la Ciudad de México, con ocupaciones diversas —si trabajaban fuera de la casa— y de sectores sociales medios y altos. Un requisito era que llevaran más de cinco años contratando empleadas domésticas en sus hogares y que tuvieran experiencia tanto con trabajadoras internas como con externas.

Desde el punto de vista metodológico, se tomó la decisión de no entrevistar a trabajadoras y empleadoras participes de una misma relación, dado que esto podría mermar la confianza que las trabajadoras pudieran tener al momento de la entrevista, sabiendo que sus “patronas” serían también entrevistadas. El guión de entrevista cubrió cuatro grandes temas. El primero fue el laboral, enfocado a conocer la historia laboral de las trabajadoras, las características del trabajo en el momento de la entrevista, incluyendo la carga de trabajo. En relación con las empleadoras, se reconstruyó la trayectoria de contratación del servicio doméstico y se indagó acerca de si en su familia de origen se contrataban empleadas domésticas.

En segundo lugar, se inquirió sobre las formas de deferencia: espaciales, lingüísticas, no verbales y de la estructura comunicativa (Goffman, 1956), bajo el supuesto de que nos permitirían saber de qué manera las entrevistadas —empleadas o empleadoras— se ubicaban a sí mismas dentro del hogar, y cuáles comportamientos esperaban unas de otras. Se hizo un esfuerzo por identificar cómo percibían el tipo de relación existente entre ellas (trabajadora y empleadora) con la finalidad de determinar si era *personalista* o *maternalista* (Hondagneu-Sotelo, 2001), según fue discutido previamente. Este aspecto nos ayudó a entender desde dónde construían el vínculo socioafectivo y laboral, los límites que establecían y los mecanismos de supervisión y control por parte de las empleadoras, así como las estrategias de las trabajadoras para resistirlos.

En un tercer momento se exploraron las tensiones existentes en dicho vínculo: los conflictos, las negociaciones y los acuerdos, situaciones que suelen ser fuentes de emociones con frecuencia negativas. Finalmente, se ahondó en las expectativas de las mujeres respecto de su relación y la actividad laboral que desempeñaban en sentido general. Resultaba inevitable abordar el futuro con las entrevistadas, pues aun cuando sus narraciones versan sobre situaciones pasadas, no debe olvidarse que en un relato de vida siempre se incluye la proyección de los deseos a futuro (Velasco y Gianturco, 2012). Atendiendo al hecho de que el método biográfico implica una autorreconstrucción de la vida con un alto contenido simbólico (Ariza, 2004), se procuró identificar precisamente los significados emocionales que cada una de las entrevistadas otorgaba a su vida como trabajadora del hogar y/o como empleadora.

En tanto que las emociones son propiedades de la interacción social indisociables del contexto en el que surgen (Barbalet, 2001; Ariza, 2016), los elementos clave del análisis empírico fueron las situaciones de interacción ancladas en contextos específicos dentro de la trayectoria del vínculo laboral, tal y como se recogía en los relatos. Las historias de vida, los propios itinerarios laborales (y/o de contratación), la modalidad del servicio doméstico y las ocupaciones de las empleadoras, permitieron situar cada una de las interacciones en su contexto particular, tomando en cuenta que el mismo influye en el desencadenamiento de las emociones y es a su vez influido y transformado por éstas a través de la acción de las mujeres. Las emociones que interesaba detectar eran las que surgían del intercambio cotidiano entre dos mujeres situadas en distintos lugares de la estructura social enlazadas por un vínculo laboral.

Finalmente, se identificaron aquellas emociones más comunes presentes en los relatos, procurando valorar su naturaleza e intensidad según la modalidad (interna o de entrada por salida) del servicio doméstico y la duración del vínculo.

CORRELATOS SOCIOEMOCIONALES: ENTRE LA INDIGNACIÓN Y LA CONFIANZA

Experiencias emocionales de las trabajadoras

Las trabajadoras entrevistadas son mujeres migrantes que a muy corta edad dejaron el hogar familiar para insertarse en el servicio doméstico en la Ciudad de México. Desde pequeñas estaban presas en la “lógica doméstica de género” (Velázquez Lacoste, 2017): limpiaban la casa, cuidaban a los miembros más pequeños del hogar y a los adultos mayores. Ir a la escuela les fue permitido hasta que llegara el momento de aportar a la economía familiar. La mayoría comenzó a trabajar a muy corta edad, llevadas por el padre o la madre a casa de algún familiar o conocido para realizar de nueva cuenta actividades domésticas. Las relaciones conflictivas familiares y las situaciones de abuso por parte de los padres son un común denominador en sus historias de vida. La mayoría llegó a la ciudad a través de redes sociales con otras mujeres que trabajaban ya en el servicio doméstico, lo cual fue vital para lograr insertarse en este mercado laboral. La práctica es fomentada por las empleadoras, quienes, buscando a alguien “de confianza”, piden a quienes trabajan en sus casas que recomienden a alguien más para suplirlas o para mandarlas con amigas y otras familiares.

De acuerdo con Grace Young (1987), esta forma de emplearse en el servicio doméstico da lugar a que mujeres jóvenes de provincia, a veces menores de edad, transiten del paternalismo de su propia familia al paternalismo del nuevo entorno laboral. La situación de recién llegadas a la ciudad influye en que el primer trabajo que tomen sea como “internas”, permitiéndoles el ahorro del alquiler y el gasto de alimentación, lo que favorece a su vez un mayor acercamiento entre trabajadora y empleadora. La autora señala que en estas situaciones las empleadoras se convierten en las principales guías de las jóvenes migrantes, y son quienes les enseñan cómo han de realizar las tareas domésticas requeridas en sus hogares.

Siguiendo a esta autora, al definirse a sí mismas dentro de las fronteras de respeto y obediencia delineadas por sus empleadoras, algunas trabajadoras permanecen muchos años con una misma familia. Se convierten en las empleadas “ideales”: la devoción hacia la familia a la que prestan sus servicios las mantiene protegidas, les garantiza la cobertura de sus necesidades básicas y promueve relaciones afectivas cercanas con los integrantes de la familia (Young, 1987). En nuestros datos existen tres trabajadoras que en el momento de la entrevista continuaban laborando para la familia que las contrató hace más de 20 años. El “ser como de la familia”, sin serlo en realidad, permite que la línea entre lo laboral y lo familiar/emocional se desdibuje a conveniencia. Para Young (1987), si las trabajadoras domésticas son consideradas como “hijas de la familia”, son “hijas” a quienes se les exige más que al resto de la familia, se les pide que realicen tareas que no todos los hijos deben hacer. En este sentido, la idea de “ser como de la familia” resulta ser un discurso que, en virtud del vínculo afectivo/emocional, asegura a los empleadores la dependencia y la devoción de las trabajadoras (1987).

Es precisamente en contextos como éstos, de relaciones cercanas y afectivas con las empleadoras, en los que surgen emociones intensas. Dos de las más recurrentes en los relatos provenientes de las trabajadoras fueron la *gratitud*, como emoción positiva, y el *enojo/indignación* como emoción negativa. Es importante recordar que la valencia positiva o negativa de las emociones tiene que ver con su condición experiencial en términos del efecto doloroso o no sobre quien las vive (son sentidas individualmente en un contexto situacional particular; Barbalet, 2001), y no con un contenido moral sobre lo “bueno” y lo “malo” (Ariza, 2016).

La *gratitud* es una emoción que surge cuando se percibe que un acto de los demás es benéfico para nosotros y buscamos compensar de algún modo lo que se nos ha ofrecido. Es tanto un comportamiento moral como una motivación de éste (McCullough *et al.*, 2001). Para Hochschild (2003), una forma de expresar gratitud es a través del intercambio emocional. Cuando los intercambios se dan entre personas

con niveles de *poder* y *estatus* similares en una relación estable, se habla de intercambios equitativos. Pero cuando una persona posee un nivel más elevado de *poder* y *estatus* que la otra, por lo general, afirma la autora, ambas partes aceptan tácitamente que sea aquella con menor *poder* y *estatus* la que deba contribuir más en la relación, es decir, la que quede en deuda (Hochschild, 2003).

Los intercambios que se dan en el servicio doméstico son del segundo tipo: mujeres de distintos contextos sociales con diferentes niveles de *poder* y *estatus* entablan reciprocidades en las que las trabajadoras quedan siempre en deuda. En una actividad laboral donde las reglas no son claras y las empleadas se encuentran en una situación de vulnerabilidad (Colectivo Ioé, 2001b), es común que se perciban como favores (actos de buena voluntad por parte de la empleadora) lo que en algunos casos debería ser una prestación laboral. Un ejemplo de lo anterior figura en la experiencia de Claudia,⁸ trabajadora interna de 49 años para quien el dinero extra que le daba su “patrona” los días en que había cenas y se quedaba trabajando hasta la madrugada, constituye un acto de buena voluntad y no el pago correspondiente a las horas extras trabajadas:

Por ejemplo, los días que había cenas nos daban extra, un dinero extra... Por ayudar a la señora a la hora de la cena porque ella decía que ya las cenas eran como un trabajo extra, dice, pues como ya es en la noche y no tienen que estar trabajando, pero pues ya si me ayudan pues yo les doy algo y así era la señora y era muy, muy buena, nos llevaba al súper y nos decía tomen lo que quieran, por ejemplo las toallas sanitarias, los desodorantes y todo eso y ella los pagaba.

La discrecionalidad que caracteriza el servicio doméstico (Ariza, 2016), así como la falta de estandarización en las tareas, propician la existencia de este tipo de confusiones. La gratitud elicitada por las trabajadoras está profundamente ligada con las propiedades estruc-

⁸ Todos los nombres son sustituidos para preservar la identidad de las informantes.

turales de la interacción (Barbalet, 2001): agradecen los gestos de “buena voluntad” desde su posición subordinada porque, al final, las empleadoras son las que deciden cuánto y cómo se paga. Las trabajadoras entrevistadas afirman sentirse agradecidas por haber “caído en blandito”, cuando comparan su actual trabajo con experiencias laborales anteriores desagradables o con las condiciones laborales menos favorables de otras trabajadoras. Para Luz, trabajadora interna de 35 años de edad, quien al poco tiempo de entrar a un nuevo trabajo se embaraza y teme comunicárselo a la empleadora porque no quiere quedarse sin trabajo, queda gratamente sorprendida con la reacción de la empleadora, quien la apoya, la felicita y le dice que le van a dar su incapacidad para que tenga al bebé y que a los dos meses pueden regresar ella y el bebé para que éste viva también en la casa (bajo ciertas condiciones).

—¿Tú cómo te sentiste al ver esa reacción?

—*Muy feliz. Yo decía: no puede ser que haya yo caído en una familia donde te acogen porque dices: después de todo lo que pasaste, dices, pues estoy en la gloria y aquí sigo en la gloria, créeme.*

Profundamente agradecida, ha trabajado en la misma casa desde hace más de 15 años. Afirma sentirse muy contenta y querer reciprocitar todas las cosas buenas recibidas de la familia que la emplea:

Como se lo dije al señor, son mi familia también, yo así los considero y *si ella me apoya cuando yo le digo, señora, necesito un permiso y cuando ella me diga: quédate, y yo no me quede, pues entonces no estamos parejas, entonces yo quiero sentirme bien y quiero que ella se sienta bien conmigo.* Siempre he tenido las puertas abiertas, prácticamente yo aquí hago y deshago porque *me dan esa libertad y yo quiero que ellos sientan esa confianza* de decir: Pues nos vamos y está Luz.

Las trabajadoras buscan “emparejar” la situación con las empleadoras en cuanto a los “favores” intercambiados porque sienten la obligación

de hacerlo. Georg Simmel (2014) afirma que en los intercambios existe una coacción que, si bien no es social ni jurídica, sí es moral, en función de la cual se está obligado éticamente a corresponder. Cuando otra persona ha empezado haciéndonos un favor, nunca podemos recompensarla con un obsequio subsiguiente inmediato o favor retributivo, ni aunque este obsequio o favor sean, de hecho y de derecho, superiores al primero. La razón es que en el primer favor existe una espontaneidad ausente en la respuesta.

La gratitud y la reciprocidad son esenciales para la continuidad y la estabilidad de los vínculos sociales, cohesionan a la sociedad en una cadena de favores en la que siempre se buscará corresponder de igual o mejor manera lo que se ha recibido como favor. La reciprocidad se vuelve problemática cuando se trata de relaciones desiguales, en las que una de las partes detenta *poder* sobre la otra. En el servicio doméstico puede servir para que acuerdos laborales poco justos se acepten y se cuestionen poco o nada las condiciones laborales.

Por su parte, el enojo/indignación es una emoción considerada negativa por ser particularmente dolorosa para quienes la sienten y por sus consecuencias graves para el *self* (Turner y Stets, 2006a; Ariza, 2016). La indignación surge cuando se perciben las acciones de los otros como inhumanas, cuando los individuos tratan a los demás de forma no digna. De acuerdo con Roberto E. Mercadillo Caballero *et al.*, (2007), la respuesta más común a estos sentimientos es romper todo contacto con la parte ofensora e intentar restaurar el orden a través de actos de venganza. El hecho de que las emociones negativas sean tan dolorosas implica la aparición de mecanismos de defensa a través de los cuales el *self* busca autoprotegerse para lograr que la experiencia emocional resulte menos dolorosa (Turner y Stets, 2006a; Ariza, 2016). El mecanismo de defensa principal es la represión de las emociones negativas, lo que a su vez incrementa la intensidad de estas emociones, las cuales pueden transmutar en otros estados emocionales (Scheff, 1998). Lo anterior resulta particularmente problemático y complejo en las relaciones entabladas en el servicio doméstico. Las trabajadoras domésticas pueden reprimir las emociones negativas no sólo porque

resultan dolorosas para el *self*, sino también porque no pueden expresar abiertamente lo que sienten frente a la empleadora. De ser así, siguiendo lo postulado por Turner (2010), las emociones reprimidas durante largo tiempo pueden emerger ya sea transmutadas en otras o en picos muy intensos de la emoción original reprimida.

En el ejercicio del servicio doméstico, las emociones negativas suelen hacerse evidentes en los momentos de conflicto. Entre las causas de los mismos registradas en nuestros datos encontramos la ausencia de instrucciones claras por parte de las empleadoras, la falta de reconocimiento del trabajo de las empleadas y cuestiones que tienen que ver con el manejo del tiempo. Esto es mucho más palpable en la modalidad de internas, la cual no le permite a la trabajadora tener control sobre su tiempo y/o sobre el espacio en el que trabaja. En lo que a nuestro interés de investigación concierne, el contexto biográfico de las trabajadoras entrevistadas, marcado por relaciones familiares abusivas y por experiencias de trabajo previas poco afortunadas, según hemos referido, junto a la posición de suyo subordinada en que se encuentran en el hogar, pueden ser elementos clave para el surgimiento de emociones negativas intensas. Siguiendo a Kemper (2006), la situación de insuficiencia de *poder* provoca la sensación de que no se puede evitar la coerción que el otro ejerza sobre nosotros y que nos obligue a hacer lo que no queremos, lo que resulta en emociones anticipadas de enojo, miedo y ansiedad.

Una de las situaciones de conflicto más comunes en las que surge la indignación ocurre cuando las trabajadoras sienten que no están recibiendo el estatus/reconocimiento que creen merecer por parte de las empleadoras. El caso de una de las trabajadoras entrevistadas es ilustrativo de la indignación como pauta de acción hacia el reposicionamiento. Rosa es una trabajadora interna de 40 años, quien vivió una situación de conflicto con una empleadora en uno de sus primeros trabajos cuando la niña de año y medio que estaba bajo su cuidado, aprendiendo a caminar, se tropezó y cayó. La empleadora explotó y de forma brusca y repentina increpó a Rosa, reclamándole su desatención y cuestionando su capacidad para cuidar a la niña:

[...] La niña empezaba a caminar, se iba deteniendo, no se alcanza a detener y va para abajo. “¡Es que para eso estás! ¿No la puedes cuidar? ¡La tienes ahí junto!” En esos momentos dices: Pues qué hago, es *una impotencia de no poder gritarle* y decirle: Oiga, señora, pues los accidentes pasan, *sientes que la sangre te hierve*, pero no puedes decir nada... Pues no, es una *impotencia con la que te quedas* y dices no, dices no, yo aquí no me quedo. *¡Yo me voy!*

El relato de Rosa hace evidente que desde su posición no puede expresar lo que realmente siente. Le “hierve la sangre” y siente impotencia por no poder contestarle a la empleadora. Después de este episodio, decide buscar trabajo sin notificar a la empleadora. Finalmente, acepta un trabajo en otra casa en la que le iban a pagar menos, porque “no está dispuesta a aguantar más humillaciones”. Cuando llega el momento de cambiarse de trabajo, no le comunica a la empleadora que ya no va a regresar:

—Tú decidiste no comunicarle. ¿Por qué?

—Pues, *así como me la hizo, pues ahora se la hago yo, a ver qué siente*. Es que a veces no eres así, pero te hacen ser así, y ya no volví a saber de ella.

Dar por concluido el vínculo laboral a raíz de un conflicto es algo muy común en el servicio doméstico. Así como lo es hacerlo a través de mentiras “piadosas” en las que no se revelan las verdaderas causas. En general, las trabajadoras domésticas nunca explican a las empleadoras su inconformidad. La propia situación de asimetría y el carácter informal de la ocupación fomentan este tipo de salidas “fáciles” (Hondagneu-Sotelo, 2001). En la mayoría de los casos, las trabajadoras temen algún tipo de represalia por parte de las empleadoras en caso de que se atrevan a expresar abiertamente aquello que les disgusta (*Ibid.*). Estas dos maneras de dar por terminada la relación laboral realzan su distancia con las prácticas formales de empleo.

En nuestros datos aparecen situaciones en que las trabajadoras contratadas como externas cambian de modalidad por unos días

cuando acompañan a los empleadores a sus vacaciones. Puede observarse entonces el efecto que tiene la modalidad del servicio doméstico sobre las condiciones laborales mismas y el modo de relacionarse. A Lucía, trabajadora de 60 años, con 10 años en la modalidad de externa haciendo trabajos de limpieza, en varias ocasiones la llevaron de vacaciones con toda la familia para que ayudara con los niños más pequeños. En un viaje a Sudamérica recuerda que la llamaban todos los días de madrugada para que se llevara el niño a su cuarto y se hiciera cargo de él para que los empleadores pudieran dormir y pasear por la ciudad:

Yo decía: Yo por qué tengo que pararme a esta hora a cuidar al niño. Entonces iba a la recámara de la señora y ya me traía al bebé y me andaba paseando con el bebé, mientras ellos dormían a las cinco de la mañana o a las cuatro, depende a la hora que se le antojara al niño llorar, y ella sí era muy dura, era muy estricta la señora, y yo decía: Ay, ¿por qué yo no salgo con ellos a donde van? ¿Por qué yo no salgo con ellos?

Salir de vacaciones con la familia implicaba que sus horarios no eran respetados, pues se esperaba que, como trabajadora interna, estuviera disponible 24 horas al día. Lucía comenta en la entrevista que esta situación la enojaba y la hacía sentir mal, pero nunca se atrevió a decirle nada a su empleadora porque le estaba muy agradecida por haberla llevado de viaje a lugares que ella no hubiera podido conocer por sí misma. La situación de Lucía, entre el enojo y el agradecimiento, hace evidente la ambigüedad que permea gran parte de las relaciones en el servicio doméstico. En muchas ocasiones las trabajadoras entrevistadas reportaron sentir enojo e indignación al percibir abuso por parte de las empleadoras, pero a la vez se sentían en deuda por ciertos “favores” recibidos.

Experiencias emocionales de las empleadoras

El análisis no estaría completo sin la visión de las mujeres que comparten un espacio y una cotidianidad con las trabajadoras, con quienes se construyen vínculos afectivos que son del interés de esta investigación. Las empleadoras entrevistadas pertenecen a estratos medios y altos y tienen distintas ocupaciones. Dos de ellas, Andrea y Norma, son amas de casa dedicadas enteramente al hogar. Ana, en cambio, es una profesional independiente que trabaja desde casa; y Claudia y María trabajan fuera del hogar en promedio un total de 10 horas al día. En el momento de las entrevistas contaban con más de cinco años contratando servicio doméstico en sus hogares y tenían experiencia con trabajadoras de planta (internas) y con trabajadoras de entrada por salida (externas). El rango de edad de las empleadoras va desde los 31 hasta los 68 años. Todas se encontraban en pareja o casadas en el momento de la entrevista, y eran las responsables de organizar el trabajo doméstico en sus hogares. Si bien en algunos casos sus parejas se involucraban en las tareas domésticas, son ellas las que entablan la relación directa con las trabajadoras. La razón principal por la que contratan servicio doméstico es por la necesidad de que alguien les “ayude” con las tareas del hogar.

Para algunas de las mujeres entrevistadas, ser empleadora del servicio doméstico y contratar a una mujer “extraña” para que trabaje en casa se percibe como algo incómodo, no del todo deseado, pero necesario. De acuerdo con los estudiosos del tema (Canevaro, 2012, 2016; Gorban, 2012), la incomodidad expresada se traduce en relaciones ambiguas que tanto trabajadoras como empleadoras han de sortear cotidianamente. Dicha ambigüedad, señala Débora Gorban, encierra componentes que podrían considerarse incompatibles: la distancia social y la cercanía física y afectiva. El ingreso de una trabajadora al espacio de lo íntimo y familiar da lugar a una relación que pivotea entre lo conflictivo, lo afectivo, la competencia y la necesidad; por lo tanto, es un vínculo originado y nutrido por una permanente tensión

(Gorban, 2012). Es en este contexto tenso y ambiguo en que surgen emociones negativas como la culpa.

La culpa es una emoción moral autoconsciente que emerge como consecuencia del rompimiento de códigos morales socialmente aceptados (Turner y Stets, 2006a). Esta emoción es vista como una de las emociones morales por excelencia, puesto que contribuye al desarrollo de comportamientos prosociales a través de los cuales se busca reparar el daño causado. En el caso de las empleadoras entrevistadas, la culpa surgía cuando consideraban comportamientos propios como inadecuados, como tener que despedir a una trabajadora después de muchos años de servicio. A Ana, profesionista independiente de 38 años, despedir a la trabajadora, una adulta mayor de 80 años, le causaba mucho pesar:

Me daba mucha pena decirle a doña Celia que ya no quería que viniera a hacer la casa porque sentía que le estaba, le estaba diciendo que es vieja.

Los más de 30 años de relación⁹ y la afectividad construida entre ambas provocaron que Ana se sintiera con un compromiso moral hacia doña Celia, su empleada doméstica. Tal sentido de responsabilidad revela una actitud propia del modelo de relación *maternalista* (Hodnagneu-Sotelo, 2001), caracterizado, como hemos señalado, por la infantilización de la trabajadora sin importar su edad, y por considerar que las empleadas necesitan ser guiadas y ayudadas de manera constante. Por otro lado, a pesar de que Ana como empleadora puede en principio decidir si la despide o no, la cercanía afectiva le impide ser clara con doña Celia. Le impide también modificar la dinámica de trabajo: no se atreve a decirle nada por temor a ofenderla y hacerla sentir inútil dada su avanzada edad.

Casos como el de Ana y doña Celia permiten explorar la cuestión de la temporalidad de las emociones (Barbalet, 1996). El hecho de que

⁹ La relación entre Ana y Celia empezó cuando Celia era trabajadora del hogar en casa de los padres de Ana, por lo que la conoce desde que era una niña.

Ana sienta culpa por un “acto inadecuado” que todavía no sucede revela que la emoción surge al anticipar el dolor que le causaría a Celia y cómo ella sería juzgada por correr a una empleada doméstica anciana y con muchos años de servicio. Como refiere Kemper (2006), gran parte de las emociones surgen en la anticipación, imaginación o evocación de interacciones pasadas o futuras.

Otra de las situaciones que generan culpa en las empleadoras emerge cuando toman conciencia de la enorme desigualdad social existente entre ellas y las trabajadoras. Dicho de otra manera, las mujeres entrevistadas se perciben como beneficiarias de un sistema injusto que les permite tener privilegios ausentes en la vida de las trabajadoras, tal como lo expresa Ana:¹⁰

El hecho de pensar que ella tiene 38, o sea nacimos en el mismo año y entonces me dice: Señora, y entonces queda tan en evidencia, como esta diferencia de realidades, ¿sabes? Y que digo: Ay, qué jodido, porque hay personas que nacen en un contexto y otras en otro y otras tienen que sudar el triple y otras de otro modo diferente, nos sobamos menos o de una forma diferente... Hay algo ahí que es su base, el trabajo que uno no quiere hacer. Otra mujer que es igual de mujer que tú, que tiene los mismos hijos que tú, que quiere las mismas cosas que tú, y la felicidad, que quiere ser feliz en la vida, ¿no?, eso me cuesta mucho trabajo.

Los datos obtenidos en las entrevistas corroboran los hallazgos de otros autores: la afectividad construida a lo largo de los años hace que se relajen las normas de la casa (Canevaro, 2012, 2016).¹¹ Las empleadoras están dispuestas a no ser tan exigentes con algunas normas por todas las otras cosas que las trabajadoras sí hacen y aportan a la

¹⁰ Debe destacarse que Ana incorporó a una segunda trabajadora para que ayudara a doña Celia con el trabajo de limpieza y cocina, por lo que ambas mujeres estuvieron trabajando simultáneamente con Ana.

¹¹ Para Canevaro (2016), la afectividad resulta ser una válvula que permite cierto tipo de relaciones, reclamos, derechos, solidaridades, acuerdos, contratos, al mismo tiempo que bloquea otros.

casa y a su entorno familiar. La afectividad y las emociones influyen para que se reajusten sólo ciertas cosas y otras se dejen como están, por temor a tener que repetir el proceso de búsqueda y contratación de alguien a quien no se conoce, o para evitar dañar el vínculo.

Por otro lado, la confianza resultó la emoción positiva más recurrente en los discursos de las empleadoras entrevistadas. Aparece como primordial en el momento de búsqueda y reclutamiento de las trabajadoras y, aún más importante, es la base sobre la cual quedan cimentados los acuerdos entre ambas mujeres. La confianza es la garantía moral de que las partes van a cumplir con la palabra acordada (véase el texto de Yeim Castro en este volumen). Tal como afirman otros investigadores, la mayoría de las empleadoras entrevistadas recurre a sus redes sociales en el momento de buscar trabajadoras del hogar (Hondagneu-Sotelo, 2001; Canevaro, 2012). Las redes disminuyen la probabilidad de contratar a alguien poco confiable. El momento de reclutamiento y búsqueda es uno de mucha incertidumbre para las entrevistadas, quienes expresan no querer “meter a cualquiera” a su casa porque “para como están las cosas ahora”, más vale que sea alguien en quien puedan “depositar su entera confianza”.

Para Kemper (2006), la confianza es una de las emociones anticipatorias, pues depende de la previa valoración de los resultados de la interacción. Las emociones anticipatorias son aquellas que suceden cuando, como parte del proceso de pensamiento y reflexión, las personas ensayan en su mente los eventos futuros (Mead, 1934). Jack Barbalet (1993) sostiene que la confianza, junto con la lealtad y la autoestima, son las bases de la vida social. La confianza se presenta como el sustento emocional de la cooperación, que permite eliminar en el presente la incertidumbre que suscita siempre el comportamiento que las personas tendrán en el futuro (*Ibid.*). Por esta razón resulta una emoción tan importante: cohesiona los lazos sociales actuales, asegurando de cierta forma que el proceder de los demás no será muy distinto en el futuro. De acuerdo con este autor, la confianza es la emoción que permite traer el futuro hacia el presente. El futuro no puede calcularse ni medirse desde la

racionalidad, tiene que ser una fuerza emocional la que posibilite a las personas contar con certezas sobre el futuro y, en consecuencia, haga posible emprender las decisiones necesarias para actuar. Asimismo, afirma que la confianza es una emoción clave para la *agencia* de los sujetos sociales, pues provee la motivación necesaria para dejar la indecisión de lado y actuar (Barbalet, 1993, 1996).

Es precisamente gracias a la confianza que las empleadoras abren las puertas de sus casas a mujeres “extrañas” para que realicen labores de limpieza y/o de cuidado. Es una de las emociones que da pie a que se construya la afectividad entre dos mujeres de contextos sociales tan distintos. Pero también la confianza sale fortalecida y retroalimentada por la misma afectividad. Claudia, empleadora de 68 años, afirma que la confianza que siente por su trabajadora no tiene precio:

Yo siento que *ella hace bien su trabajo y que hay toda una parte de confianza que no tiene precio*, porque yo estoy rodeada de personas que su trabajadora doméstica va y viene, la cambian, se pelean.

La confianza surge de forma constante en las narrativas de las empleadoras. Ellas manifiestan que constituye una de las características principales que debe tener una trabajadora: “*Que sea confiable*”, “*que pueda otorgarle mi entera confianza*”. Norma, empleadora de 68 años, jubilada y dedicada actualmente al hogar, destaca la importancia de la confianza al contratar a una trabajadora:

—¿Por qué contrata servicio doméstico?

—Para que me ayude, en realidad para que me ayude, y le tenga *confianza* de que me pueda ir y se quede [en casa].

Así, la confianza es una precondition del vínculo y una apuesta hacia el futuro. La antigüedad de la relación laboral es un elemento importante: todas las empleadoras entrevistadas indicaron que la confianza fue creciendo a medida que pasaban los años, lo que no impide que deba reafirmarse continuamente, día con día. Cuando

las expectativas depositadas en las trabajadoras no se cumplen, la confianza inicial puede transformarse en un sentimiento de traición.

CONCLUSIONES

Entre los hallazgos de investigación, desde el ángulo de las empleadas se encontró que la falta de instrucciones claras, la percepción de abuso y la ambigüedad y la incertidumbre dan lugar a conflictos de los cuales surgen emociones negativas. Éstas conducen a su vez a procesos de depresión: en virtud de su situación de subordinación, las trabajadoras no se permiten expresar libremente sus desacuerdos. En tal sentido, puede afirmarse que la estructura social cobra cierta visibilidad a través de las emociones sentidas por las trabajadoras producto del intercambio relacional con quienes las emplean (Barbalet, 2001; Turner, 2010).

La gratitud resultó una de las emociones positivas específicas más frecuentes en las trabajadoras domésticas. Constituye un componente que cohesiona el vínculo y le otorga continuidad, pero coadyuva al establecimiento de acuerdos laborales poco justos. Aquello que debería ser una prestación o un derecho laboral se interpreta como un favor, lo que provoca que las trabajadoras se perciban a sí mismas como siempre en deuda (Hochschild, 2003).

La emoción más recurrente en la narrativa de las empleadoras fue la confianza, la que guarda relación con las expectativas depositadas en las trabajadoras. La confianza aparece como el equivalente del contrato laboral, en ausencia de mecanismos formales. Su importancia se realza en virtud de que las empleadas acceden al espacio privado familiar de quienes las contratan. La pérdida de confianza es motivo suficiente para dar por terminado el vínculo. La culpa fue la segunda emoción más frecuente en las empleadoras de nuestra muestra, y surgió, entre otras situaciones, cuando se hacían conscientes de disfrutar de condiciones sociales muy privilegiadas respecto de las trabajadoras.

Nuestros datos confirman que la afectividad y las emociones están continuamente presentes en el vínculo laboral. Otorgan razón a la afirmación de Canevaro (2012) de que la emoción y la afectividad amplían los márgenes de acción para ambos grupos de mujeres. Por un lado, permiten a las trabajadoras contrarrestar el poder de las empleadoras, al reposicionarse en la relación. Por otro, facilitan a las empleadoras obtener el comportamiento y las actitudes deseables en las trabajadoras, como queda corroborado en nuestros hallazgos sobre la gratitud. En relaciones de larga data, la cercanía afectiva favorece la flexibilización de las normas (horarios de llegada y de salida), por lo que la conexión emocional influye también en la dinámica misma de la ocupación.

La modalidad del servicio doméstico incide de manera importante en la intensidad de las emociones sentidas. En las trabajadoras internas, más subordinadas y con condiciones laborales particulares, la percepción de abuso está mucho más presente. Emergió que ellas entablan sus relaciones desde una posición “defensiva”, reaccionando mediante emociones negativas intensas ante situaciones en las que se sienten vulneradas. Como respuestas evaluativas a situaciones concretas, las emociones permiten a las trabajadoras hasta cierto punto emprender reacomodos que las reposicionen de manera más favorable dentro del vínculo laboral.

Estudiar el servicio doméstico desde la perspectiva de la sociología de las emociones permite valorar otros elementos que moldean e influyen en el desempeño de la actividad. Al mismo tiempo, torna visible el profundo carácter afectivo de esta ocupación y la capacidad de agencia de las trabajadoras, quienes siempre están negociando y renegociando los acuerdos. De manera específica, el enfoque socio-relacional y estructural de las emociones hizo posible aprehender que la estructura social está presente tanto en el repertorio emocional que ambas mujeres expresan como en las posibilidades de acción y de toma de decisiones.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Bridget (2000). *Doing the Dirty Work? The Global Politics of Domestic Labour*. Chicago: Palgrave Macmillan.
- Ariza, Marina (2004). “Miradas masculinas y femeninas de la migración en Ciudad Juárez”. En *Imágenes de la familia en el cambio de siglo*, coordinado por Marina Ariza y Orlandina de Oliveira, 387-428. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Ariza, Marina (2010). “Perfiles contemporáneos de la desigualdad: trabajadoras mexicanas en el servicio doméstico en la ciudad de Nueva York”. En *Desigualdad social*, coordinado por Fernando Cortés y Orlandina de Oliveira, 141-174. México: El Colegio de México.
- Ariza, Marina (2012). “Vida familiar transnacional en inmigrantes de México y República Dominicana en dos contextos de recepción”. *Si Somos Americanos* 12 (1): 17-47.
- Ariza, Marina (coord.) (2016a). *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Ariza, Marina (2016b). “Tonalidades emocionales en la experiencia de la migración laboral. Humillación y degradación social”. En *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, coordinado por Marina Ariza, 279-325. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Ariza, Marina (2017). “Vergüenza, orgullo y humillación: contrapuntos emocionales en la experiencia de la migración laboral femenina”. *Estudios Sociológicos* XXXV (103): 65-90.
- Ariza, Marina, y Orlandina de Oliveira (2004). *Imágenes de la familia en el cambio de siglo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Ariza, Marina, y Laura Velasco (coords.) (2012). *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/El Colegio de la Frontera Norte.
- Barbalet, Jack (1993). “Confidence: Time and emotion in the sociology of action”. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 23 (3): 229-247.
- Barbalet, Jack (1996). “Social emotions: Confidence, trust and loyalty”. *International Journal of Sociology and Social Policy* 16 (9/10): 75-96.
- Barbalet, Jack (2001). *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Becker, Howard (2012). *Manual de escritura para científicos sociales. Cómo empezar y terminar una tesis, un libro o un artículo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bericat, Eduardo (2012). "Emociones". En *Sociopedia.isa*. Disponible en <<http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Emociones.pdf>> (consulta: 17 de noviembre de 2018).
- Bericat, Eduardo (2000). "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología". *Papers* 62: 145-176.
- Brito, Myriam (2016). "División sexual del trabajo: espacio público, espacio privado, espacio doméstico". En *Conceptos clave en los estudios de género, volumen 1*, coordinado por Hortensia Moreno y Eva Alcántara, 63-76. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Canevaro, Santiago (2012). "Como de la familia. Entre el afecto, la desigualdad y el mercado: empleadas y empleadoras del servicio doméstico en la ciudad de Buenos Aires". Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Canevaro, Santiago (2016). "Afectividad, ambivalencias y desigualdades. Apuntes para pensar los afectos en las relaciones sociales en el servicio doméstico de Buenos Aires". En *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, coordinado por Marina Ariza, 241-277. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Castro, Yeim (2016). "Extranjero en mi propia tierra. Procesos familiares de retorno en Colombia". Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. México: El Colegio de México.
- Cedillo, Priscila, Adriana García y Olga Sabido (2016). "Afectividad y emociones". En *Conceptos clave en los estudios de género, volumen 1*, coordinado por Hortensia Moreno y Eva Alcántara, 15-33. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Colectivo Ioé (2001a). *Servicio doméstico en España. Entre el trabajo invisible y la economía sumergida* [en línea]. Disponible en <<https://www.colectivoioe.org/uploads/56ea477fbo70769073ee6fo2f310959707077b03.pdf>>.
- Colectivo Ioé (2001b). "Relatos desde la entraña de los hogares. Voces de inmigrantes en el servicio doméstico". *Ofrim Suplementos* 8: 37-59.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) (2010). *Encuesta Nacional sobre Discriminación*. México: Conapred.
- Cuéllar Gutiérrez, Tania (2019). "Afectividad y emociones en el servicio doméstico en la Ciudad de México: estudio de caso". Tesis de Licenciatura en Sociología. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

- D'Oliveira Martins, Madalena (2012). "Las emociones en el núcleo de la socialidad. El yo sintiente y la intimidad de lo social". Documento de trabajo del proyecto Cultura, Emoción e Identidad de la Universidad de Navarra.
- D'Oliveira Martins, Madalena (2018). *Arlie Russell Hochschild, un camino hacia el corazón de la sociología*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Durin, Séverine, María Eugenia de la O y Santiago Bastos (coords.) (2014). *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey-Escuela de Gobierno y Transformación Pública.
- Gerhards, Jürgen (1986). "Georg Simmel's contribution to a theory of emotions". *Social Science Information* 25 (4): 901-924.
- Goffman, Erving (1956). "The nature of deference and demeanor". *American Anthropologist* 58 (3): 403-572.
- Goffman, Erving (2009). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goldsmith, Mary (1990). "Female household workers in the Mexico City Metropolitan Area". Tesis de Doctorado. Universidad de Connecticut.
- Gorban, Débora (2012). "Empleadas y empleadoras, tensiones de una relación atravesada por la ambigüedad". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 140: 29-48.
- Hochschild, Arlie (1979). "Emotion work, feeling rules and social structure". *American Journal of Sociology* 85: 551-575.
- Hochschild, Arlie (2003). *The Managed Heart: Comercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette (2001). *Doméstica: Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*. Los Ángeles: University of California Press.
- Jiménez Tostón, Gema (2001). "Servicio doméstico y desigualdad". *Géneros* 8 (24): 72-80.
- Kemper, Theodore (1978). *A Social Interaction Theory of Emotions*. Nueva York: Wiley.
- Kemper, Theodore (2006). "Power and status and the power-status theory of emotions". En *Handbook of the Sociology of Emotions*, compilado por Jonathan H. Turner y Jan E. Stets, 87-113. Nueva York: Springer.
- Kuznesof, Elizabeth (1993). "Historia del servicio doméstico en la América hispana (1492-1980)". En *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y... nada más. Trabajadoras en el hogar en América Latina y el Caribe*, coordinado por Elsa M. Chaney y Mary García Castro, 25-40. Caracas: Nueva Sociedad.

- Lively, Kathryn (2006). "Emotions in the workplace". En *Handbook of the Sociology of Emotions*, compilado por Jonathan H. Turner y Jan E. Stets, 569-590. Nueva York: Springer.
- Lutz, Helma (2002). "'At your service, madam!' The globalization of domestic service". *Feminist Review* 70: 89-104.
- Luhmann, Niklas (2005). *Confianza*. Santiago: Anthropos/Universidad Iberoamericana.
- Massey, Douglas (2002). "A brief history of human society". *American Sociological Review* 67 (1): 1-29.
- McCullough, Michael E., Shelley D. Kilpatrick, Robert A. Emmons y David B. Larson (2001). "Is gratitude a moral affect?". *Psychological Bulletin* 127 (2): 249-266.
- Mead, George Herbert (1934). *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago.
- Mercadillo Caballero, Roberto E., José Luis Díaz y Fernando A. Barrios (2007). "Neurobiología de las emociones morales". *Salud Mental* 30 (3): 1-11.
- Neiman, Guillermo, y Germán Quaranta (2006). "Los estudios de caso en la investigación sociológica". En *Estrategias de investigación cualitativa*, coordinado por Irene Vasilachis de Gialdino, 213-237. Barcelona: Gedisa.
- Norbert, Elias (1987). "Human beings and their emotions: A process-sociological essay". *Theory, Culture and Society* 4: 339-361.
- Parella Rubio, Sonia (2003). *Mujer, inmigrante y trabajadora. La triple discriminación*. Barcelona: Anthropos.
- Phillips, Zoe (2006). "La demanda para el servicio doméstico en la Ciudad de México". Tesis de Maestría en Estudios Políticos y Sociales. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Ritzer, George (2008). *Sociological Theory*. Nueva York: McGraw Hill.
- Rollins, Judith (1985). *Between Women: Domesticity and Their Employers*. Filadelfia: Temple University Press.
- Sabido Ramos, Olga, y Gina Zabludovsky (2014). "Estudio introductorio". En *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, de Georg Simmel, 11-93. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salazar Pareñas, Rhacel (2001). *Servants of Globalization. Women, Immigration and Domestic Work*. Stanford: Stanford University Press.
- Scheff, Thomas J. (1988). "Shame and conformity: The deference-emotion system". *American Sociological Review* 53 (3): 395-406.
- Simmel, Georg (1986). *Sociología I y II. Estudios sobre la forma de socialización*. Madrid: Alianza Editorial.
- Simmel, Georg (2013a). *El conflicto. Sociología del antagonismo*. Madrid: Sequitur.

- Simmel, Georg (2013b). *Sobre la diferenciación social: investigaciones sociológicas y psicológicas*. Barcelona: Gedisa.
- Simmel, Georg (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Souza Minayo, María Cecilia, Suley Ferreira Deslandes, Otávio Cruz Neto y Romeu Gomes (2003). *Investigación social. Teoría, método y creatividad*. Buenos Aires: Ludgar.
- Turner, Jonathan H. (2010). "The stratification of emotions: Some preliminary generalizations". *Social Inquiry* 80 (2): 168-199.
- Turner, Jonathan H., y Jan E. Stets (2006a). "Moral emotions". En *Handbook of the Sociology of Emotions*, compilado por Jonathan H. Turner y Jan E. Stets, 544-566. Nueva York: Springer.
- Turner, Jonathan H., y Jan Stets (2006b). "Sociological theories of human emotions". *Annual Review of Sociology* 32 (1): 25-52.
- Valenzuela, María Elena, y Cecilia Sjoberg (2012). "Situación del trabajo doméstico remunerado en América Latina". *Panorama Laboral: América Latina y El Caribe* 4: 60-67.
- Velasco, Laura, y Giovanna Gianturco (2012). "Migración internacional y biografías multiespaciales: una reflexión metodológica". En *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*, coordinado por Marina Ariza y Laura Velasco, 115-150. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/El Colegio de la Frontera Norte.
- Velázquez Lacoste, Pilar (2017). "La esfera doméstica moderna: jerarquías espaciales y configuraciones subjetivas". En *Desigualdad de género y configuraciones espaciales*, compilado por Galia Cozzi y Pilar Velázquez, 213-231. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Wharton, Amy (2009). "The sociology of emotional labor". *Annual Review of Sociology* 35: 147-165.
- Young, Grace (1987). "The myth of being like a daughter". *Latin American Perspectives. Agriculture and Labor* 14 (3): 365-380.

III. EMOCIONES Y SOCIABILIDAD

La vergüenza desde una perspectiva relacional. La propuesta de Georg Simmel y sus rendimientos teórico-metodológicos

Olga Sabido Ramos*

INTRODUCCIÓN¹

Establecer que las emociones están presentes en la sociología de Georg Simmel no es una idea nueva (Gerhards, 1986; Frisby, 1992; Stewart, 1999: 5; Bericat, 2000; Synnott, 1993: 148; Watier, 2005, 2009; Scheve y Luede, 2005; Sabido Ramos, 2007; Hochschild, 2008; Vernik, 2009; Cantó-Milà, 2012; Flam, 2015: 17; Seebach, 2017). Tanto David Frisby como Jürgen Gerhards han indicado que fue Brigitta Nedelmanns quien en la década de los años ochenta realizó por primera vez tal

* Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

¹ Agradezco a Mauricio Andrés Soto por las discusiones y el intercambio que tuvimos en torno a su reciente traducción del texto “Sobre una psicología de la vergüenza” (Simmel, 2018). También a Lionel Lewkow, dado que su reciente traducción y reflexión teórica sobre el término *Wechselwirkung* (“intercambio de efectos”) ha inspirado en gran medida la relación entre efectos y afectos que aquí presento (Lewkow, 2017a, 2017b). Igualmente, a Marina Ariza y a Fiorella Mancini por los finos comentarios y sugerencias a las primeras versiones de este escrito, y al resto de las compañeras del Seminario de Sociología de las Emociones del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, por el espacio de reflexión e intercambio. En especial, mi gratitud a Marina Ariza por la invitación a compartir y reflexionar en torno a este ángulo de lectura en la obra de Simmel. Cabe señalar que este capítulo se inscribe en el proyecto de investigación “Alcances, perspectivas y retos de la teoría sociológica de Georg Simmel. Una revisión contemporánea”, No. 1051, del cual soy responsable. Una versión extensa de la relación cuerpo/emociones a propósito de la sociología de la vergüenza de Simmel se desarrolla en Sabido Ramos, 2019.

asociación (Frisby, 1992: 111; Gerhards, 1986: 902). Sin embargo, una primera cuestión que llama la atención es que en la obra de Simmel no existe una definición explícita, mucho menos una distinción respecto a qué es una emoción o un sentimiento.² Incluso, no todo lo que Simmel enumera bajo el rótulo de emociones es de hecho una emoción (Gerhards, 1986: 902). En textos como *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* ([1908] 2014) y *Cuestiones fundamentales de sociología* ([1917] 2002a), Simmel utiliza indistintamente palabras como “emociones”, “disposiciones anímicas”, “afectos”, “emotividad” o “sentimientos”.

A la luz de las distinciones y los enfoques en torno a las emociones en la sociología contemporánea, la revisión de un clásico exige el distanciamiento crítico que la propia disciplina posibilita. De modo que, si bien Simmel no nos brinda una definición de emoción, lo cierto es que se aproxima a un planteamiento contemporáneo que se detiene no tanto en la pregunta *¿qué son las emociones?*, sino más bien “¿qué hacen las emociones?” (Ahmed, 2014: 24, 287). En ese ángulo de lectura encontramos cómo Simmel contribuye al estudio sociológico de las emociones. Desde mi perspectiva, la obra de Simmel nos da claves para entender cómo algunas emociones posibilitan y mantienen cierto tipo de relaciones sociales, o bien las impiden y erosionan. De este modo, es posible reconstruir las claves que integren un plan programático para el estudio sociológico de las emociones en clave relacional (Cantó-Milà, 2016) y que considere al menos tres niveles analíticos para la investigación, así como su interrelación: micro, meso y macro. El objetivo general de este capítulo es mostrar dichos alcances

² En el marco de las ciencias sociales en general y la sociología de las emociones en particular, la distinción entre emociones y sentimientos tiene cierta elasticidad y sus significados varían según la disciplina y la tradición de investigación (Cedillo, García Andrade y Sabido Ramos, 2016). En palabras de Bericat, diversas propuestas “distinguen entre diferentes clases de estados afectivos” (2012: 2). En términos generales, podemos decir que mientras que las emociones se asocian con cambios fisiológicos y corporales que surgen frente a una situación, los sentimientos perduran en el tiempo (Le Breton, 1999; Collins, 2009: 147; Jasper, 2012: 50).

a partir de la propuesta sociológica de Simmel y, específicamente, concentrarnos en sus reflexiones en torno a la vergüenza a propósito del texto “Sobre una psicología de la vergüenza” (Simmel, 2018: 67-74), traducido al español en fecha reciente.

Por lo general, el análisis de las emociones en Simmel se adscribe a su diagnóstico de la modernidad como “experiencia interior” (Frisby, 1992: 94). Incluso su *Filosofía del dinero* ([1900] 1977) ha sido considerada “como el equivalente psicológico de *El capital* de Marx” (Frisby, 1992: 120). Para autores como David Frisby, el análisis de Simmel posibilita realizar una “psicología de la modernidad” o bien una “sociología de las emociones” (Frisby, 1992: 111). Otros autores se han concentrado en el análisis de otras emociones o sentimientos, como la gratitud (Hochschild, 2008), la gratitud y la fidelidad (Cantó-Milà, 2012) o la envidia y los celos (Gerhards, 1986; Watier, 2005; 2009), la felicidad (Vernik, 2009; Cuesta, 2016), vínculos amorosos (Sabido Ramos, 2015; Sabido Ramos y García Andrade, 2017, 2018; Seebach, 2017), tratados en la obra sociológica de Simmel. Sin embargo, Gerhards ha señalado la necesidad de considerar las reflexiones de Simmel en torno a la vergüenza como parte sustancial de su contribución a una “teoría de las emociones” (1986: 902).³ De ahí la justificación para concentrarnos en el abordaje de dicha emoción.⁴

Este capítulo se divide en tres partes. La primera aborda la perspectiva relacional de la obra sociológica en Simmel, la cual permite dar un giro relacional al estudio de las emociones. La segunda se concentra en el abordaje de Simmel en torno a la vergüenza e igualmente señala algunos aspectos comparativos con otros autores. Finalmente,

³ Incluso Gerhards señala que hay una influencia no siempre reconocida de Simmel tanto en el abordaje que hace Erving Goffman como en el de Theodor Kemper (Gerhards, 1986: 906, 921).

⁴ En otros trabajos he explorado la posibilidad de pensar las emociones desde una perspectiva simmeliiana: respecto a cómo pueden entenderse el desagrado y el asco a partir de Simmel (Sabido Ramos, 2007, 2012) y en torno al carácter emocional y sentimental del amor, los celos y el conflicto (Sabido Ramos, 2016). Junto con Adriana García Andrade retomamos la noción de “estructura afectiva” para dar cuenta de la complejidad afectiva del vínculo amoroso (Sabido Ramos y García Andrade, 2018).

se establecen las implicaciones analíticas para la investigación empírica a partir de su legado, así como los límites de éste, en aras de enriquecerlo.

Parto de la hipótesis de que, a diferencia de la lectura de Simmel en clave interaccionista, es posible pensar en su legado sociológico más allá de la interacción. Siguiendo la clasificación de Christian Scheve y Rolf Luede respecto a la posibilidad de pensar en tres niveles analíticos para el estudio de las emociones, a saber, micro, meso y macro (2005: 306), muestro el alcance de Simmel en una distinción analítica similar. En este caso, si bien no hay duda de que existe un nivel *micro* para el estudio de las emociones en su obra, pongo a consideración cómo es que su sociología permite el estudio de la vergüenza y las emociones, más allá del ámbito interactivo, es decir, más allá de las relaciones donde las personas se hallan *in situ*, tanto en un nivel *meso* como *macro*. Recupero algunas investigaciones empíricas que ejemplifican dicho trazo. Se trata, pues, de ir con y más allá de Simmel en la agenda de investigación.

LA SOCIOLOGÍA RELACIONAL DE GEORG SIMMEL

La propuesta sociológica de Simmel parte de una concepción relacional del ser humano y en sí misma es una apuesta por una sociología relacional (Emirbayer, 1997: 288; Vernik, 2003; Pyyhtinen, 2009: 121; Crossley, 2011; Lee y Silver, 2012: 128; Fitzzi, 2012; Cantó-Milà, 2012; Lewkow, 2017a). Esto no se reduce al estudio de las interacciones, existe un compromiso por el estudio de las *relaciones* no sólo entre personas, sino entre grupos, instituciones, organizaciones, países e incluso entre símbolos y personas y/o grupos (Simmel, 2002a, 2014; 2017). Así, para Simmel la sociedad es la suma de relaciones y de las diversas formas de *ser con otros*: “[...] la tarea de la sociología es describir las formas de estar con otros” (Simmel, 2017: 29).

Sea lo que sucede en la relación cara a cara entre dos personas que caminan por la calle, o la lucha por un territorio entre dos o más familias y las sucesivas generaciones, la dominación de un

referente simbólico como la idea de dios o ley frente a un grupo organizado institucionalmente, o también la red de relaciones entre grupos que comparten formas de organización secreta, para Simmel se trata de *relaciones* dignas de análisis sociológico. Es decir, la sociología de Simmel estudia *relaciones*, más allá de si éstas son entre personas que comparten el tiempo y espacio o generaciones que desde el pasado determinan las relaciones del presente y del futuro de los sucesores.

A la definición de la sociología como una disciplina que estudia las *formas de ser con otros* subyace un principio fundamental que Lionel Lewkow ha identificado como principio ontológico (2017a: 210), a saber, el término “intercambio de efectos” (*Wechselwirkung*).⁵ En su temprana obra de sociología *Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas* ([1890] 2017), Simmel señala: “Tenemos que aceptar como principio regulativo del mundo que todo está en algún intercambio de efectos con todo, que, entre cada punto del mundo, existen fuerzas y relaciones que van y vienen” (2017: 44). Así pues, para Lewkow la noción de “intercambio de efectos” trasciende al objeto de la sociología, ya que: “Más que una noción sociológica, se trata del basamento ontológico de la realidad” (2017a: 210). De este principio se desprende el objeto de la sociología, a saber: las *formas de socialización o formas sociales*,⁶ ya que éstas registran el “intercambio de efectos” que puede llegar a establecerse entre actores individuales, actores colectivos, o actores individuales y entidades objetivas (dios, dinero, leyes o principios morales), entre otros.

En una acepción no sólo relacional sino procesual de la sociedad, para Simmel la sociología hace “investigable el acontecer, la dinámica de *afectar y ser afectado* con la que estos individuos se modifican mutuamente” (Simmel, 2002a: 34; el énfasis es mío). Las *formas sociales*

⁵ Término alemán que ha sido traducido al castellano como “interacción” o acción “recíprocamente orientada”, hasta la más reciente traducción del libro *Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas* (2017), en el que Lewkow opta por “intercambio de efectos”.

⁶ Denominación que pertenece a una posible traducción del “neologismo simmeliano” *Vergesellschaftung* (Blasi, Jacobs y Kanjirathinkal, 2009: 15).

pueden ser de diversos tipos según el tipo de vínculo, intensidad y duración, pero en éstas la dimensión afectiva siempre estará presente (Sabido Ramos, 2017). En ese sentido, si consideramos el principio del “intercambio de efectos” (*Wechselwirkung*) como la posibilidad de analizar la condición de *afectar* y ser *afectado*, es posible sostener que las personas intercambian no sólo signos, dinero o miradas, sino también emociones, es decir, es posible pensar en un *intercambio de afectos* como un aspecto constitutivo de las *formas sociales*.

Los grupos recurren a criterios de pertenencia con un fuerte contenido emotivo y material, al igual que los países (banderas, himnos, monumentos, camisetas de equipos); las personas nos vemos afectadas de forma emotiva al leer una novela, ver una película o encontrar la fotografía de alguien a quien perdimos; es decir, la condición de *afectar* y ser *afectado* involucra el ser con otros, el *hacer* y *padecer* la relación con otros, tanto en el presente como en el pasado o en el horizonte de futuro. He ahí el potencial de la sociología relacional de Simmel, a saber: considerar a las emociones no sólo como resultados emergentes de la interacción, sino como *formas de ser con otros* que van más allá de un presente interactivo.

LA VERGÜENZA DESDE UNA PERSPECTIVA RELACIONAL

Si señalar que la presencia de las emociones en la sociología de Simmel no es original, la referencia a la vergüenza en su obra tampoco es novedad. Gerhards establece la relevancia de esta emoción en la obra de Simmel (1986: 905-909). También Thomas Scheff, en el marco de su teoría sociológica sobre la vergüenza (1990, 2000), hace alusión al guiño que Simmel realiza sobre esta emoción (2000). Pero las referencias de la vergüenza en su obra remiten sólo al capítulo “Filosofía de la moda” (Simmel, [1904] 2002b) (Scheff, 2000: 87). Si sólo tomamos en cuenta dicho texto, tiene razón Scheff cuando señala que el análisis de Simmel sobre la vergüenza sólo aparece en breves líneas en un párrafo de sus ensayos sobre la moda, donde aquélla no es conceptualizada o definida (*Ibid.*).

No obstante, Scheff desconoce que en 1901, a petición de un periódico vienés, Simmel realiza una reseña crítica de un libro de Havelock Ellis, médico y sexólogo inglés, en el que éste aborda el problema del pudor y otros temas relacionados con la sexualidad (Soto, 2018: 67-68).⁷ Ahí Simmel no sólo presenta una definición de la vergüenza, sino un plan programático para su estudio. Es en ese contexto en el que Simmel lanza un significativo aporte para el estudio de la vergüenza. Además, en varias partes de su obra sociológica podemos encontrar razonamientos y guiños que conforman una manera relacional de abordar las emociones en general y la vergüenza en particular.

Más que una reseña al libro de Ellis, Simmel esboza lo que él mismo denomina “una psicología de la vergüenza”, en la que vierte reflexiones no sólo psicológicas sino también filosóficas y sociológicas respecto al tema. En “Sobre una psicología de la vergüenza” ([1901] 2018), Simmel señala que la vergüenza es un sentimiento que puede provenir de diversos motivos y que justamente la “multiplicidad de sus orígenes” es lo que convierte en problemático el abordaje de Ellis. Desde la perspectiva de éste, la vergüenza y el pudor están asociados con la necesidad de ocultar los órganos sexuales ante la mirada de los otros. Aunque dicha inclinación se presenta en ambos sexos, las mujeres son más proclives a ésta, a decir del médico inglés, quien ilustra su argumento con la referencia a la escultura de la Venus de Médici. Como señala Andrés Soto (2018: 6), la intención de Ellis consiste en encontrar una constante en diferentes culturas que pruebe su argumento.

No obstante, Simmel es perspicaz frente a este tipo de alusiones y toma distancia de toda explicación psicosocial que recurra a hechos

⁷ El texto es *The Evolution of Modesty. The Phenomena of Sexual Periodicity, Auto-Erotism*, publicado en 1900 y traducido al alemán como *Geschlechtstrieb und Schamgefühl* (“Instinto sexual y sentimiento de vergüenza”) (Soto, 2018: 67-68). Cabe señalar que Ellis fue una de las figuras más reconocidas de la medicina inglesa, que a principios del siglo xx se ocupó de la relación aparentemente inseparable entre desnudez e impulso sexual. Y aunque era conocido por desafiar tabúes victorianos sobre cuerpo y sexo, sus escritos no se desprendían de cierta rectitud moral y determinismos biológicos propios de la época (Górnicka, 2016: 21).

etnológicos sin una contextualización suficiente de las culturas. Desde su trabajo sobre las prácticas musicales se aprecia este ángulo de lectura (Simmel, 2003). Para este autor, el intento de probar regularidades a partir de referentes que a nuestra vista parezcan similares resulta arbitrario, ya que los significados de cualquier práctica, objeto o costumbre pueden tener distintos sentidos, incluso opuestos, según el contexto. Simmel nos da elementos en todo el texto para entender el siguiente razonamiento: el *sentimiento de vergüenza* puede tener diversos orígenes según la situación en que nos encontremos y la evaluación que hagamos de ésta: desde el “leve descuido en el traje”, “el aplauso y elogio respecto a nosotros”, “la indiscreción cometida por un perfecto extraño” o “la confesión de una falta moral grave” (Simmel, 2018). Todos estos motivos dependerán tanto de nuestros códigos culturales y nuestra posición social como de la evaluación que hagamos de nosotros mismos frente a la mirada de los demás.

Como en otros trabajos, Simmel (2003) es consciente de que los sentimientos no son eventos que se expliquen exclusivamente por mecanismos biológicos y evolutivos, sino que están estrechamente ligados a la sociedad. Pese a ello, no descarta los alcances del planteamiento de Charles Darwin en *La expresión de las emociones en los seres humanos y los animales* [1872].⁸ Para Simmel, la idea de Darwin sobre la vergüenza remite al “núcleo del problema” en la medida en que señala que ésta es causada “por la atención que terceras personas ejercen en nuestra manifestación corporal” (Simmel, 2018: 70).

Sin embargo, Simmel considera que explicar el origen de la vergüenza sólo en dichos términos es aún “rudimentario”. La vergüenza es posible porque aparece en nuestra conciencia de manera simultánea un “intenso énfasis en el sentimiento del yo” unido a “la reducción del mismo”, y ello no sólo por una atención excesiva de otro a nuestra presencia física, sino porque esa atención enfatiza que no estamos cumpliendo con alguna norma, compromiso o convención social, y

⁸ Con quien ya estaba familiarizado por su lectura crítica en un estudio previo sobre investigación etnológica de la música, en Simmel, 2003.

que somos conscientes de ello. Es decir, para Simmel la vergüenza es un sentimiento que deviene por la asimetría entre atención/reducción por parte de la mirada de otro y la conciencia de ello. En otras palabras, el *sentimiento de vergüenza* es producto de una doble relación: la relación con el otro y la relación con uno mismo desde la mirada del otro.

Así, por ejemplo, si nuestra presencia física no está cubierta como lo espera la convención, es posible que nos sintamos disminuidos o ridículos en dicha situación. En el caso de la vergüenza asociada al desnudo: “lo decisivo es la desmesurada atención que se siente dirigida hacia uno mismo (*auf sich*) y el simultáneo envilecimiento allí dado” (Simmel, 2018: 70). La inadecuación que siente el yo frente a la situación es porque considera que es evaluado y devaluado por la mirada del otro, y que ésta tiene razón.

Bajo esta perspectiva, la vergüenza requiere de una serie de relaciones. No sólo entre el yo y el otro, sino entre aquellos que contribuyen a que el yo considere que ha transgredido una norma. Esta acotación es importante, dado que, como lo demostrará Norbert Elias (1994) algunas décadas más tarde, existe una sociogénesis de la vergüenza en Occidente, es decir, orígenes sociales que permiten comprender cómo, frente a ciertas actividades relacionadas con el cuerpo y su exposición, se interpone el sentimiento de vergüenza ante la mirada de los otros. En otras palabras, para Simmel la relación entre vergüenza y desnudo es posible, pero obedece a condiciones sociales de posibilidad. Incluso, la vergüenza también puede generarse por el hecho de ir vestido en exceso a una situación social que demande otro código de vestimenta más ligero, lo cual podría hacernos sentir ridículos y, por lo mismo, avergonzados ante nuestra falta de tino. Es decir, es la situación, la expectativa y la evaluación de la misma por parte del yo lo que detona el *sentimiento de vergüenza*.

Para Simmel, el hecho de que las mujeres sean proclives a experimentar vergüenza asociada con la exposición de su vida sexual o desnudez depende del tipo de relación que se establece con el sexo opuesto. Si bien Simmel no desarrolla con satisfacción dicho punto, una lectura contemporánea de este principio relacional y asimétrico

entre los sexos en detrimento de las mujeres enriquece este legado. Es decir, la proclividad de la vergüenza en las mujeres en relación con el ámbito sexual tiene una regularidad histórica, no por una cuestión inherente a su “naturaleza”, sino por tratarse de una constante antropológica. Como apunta Marta Lamas: “Por la doble moral sexual y las valoraciones de género, las mujeres de culturas diferentes se avergüenzan de manera similar respecto a su reputación sexual” (Lamas, 2017: 102).

Mas no sólo el ámbito de la sexualidad se ve implicado en estas condiciones que generan vergüenza, sino la corporeidad en un sentido extenso. Si consideramos que en las sociedades donde impera una dominación masculina en el plano simbólico y el cuerpo femenino es un *cuerpo para otro* —es decir, es un cuerpo para ser percibido e “incesantemente expuesto a la objetividad operada por la mirada y el discurso de los otros” (Bourdieu, 2003: 83)—,⁹ no resulta casual que la evaluación constante de expectativas hegemónicas e idealizadas de belleza, así como el sentimiento de inadecuación frente a éstas, sean los causantes de vergüenza en las mujeres. En la medida en que éstas consideran que no cumplen con ciertas expectativas visuales, gestuales o incluso olfatorias (Peláez González, 2016) respecto a cómo deben ser percibidas, es que podemos decir que son “proclives” a experimentar vergüenza. Dicha evaluación es posible en términos de lo que una sociedad determina como normal e ideal en cuanto al orden de género se refiere (Velasco, 2016).¹⁰

⁹“La dominación masculina, que convierte a las mujeres en objetos simbólicos, cuyo ser [...] es un ser percibido [...] tiene el efecto de colocarlas en un estado permanente de inseguridad corporal o, mejor dicho, de dependencia simbólica” (Bourdieu, 2003: 86).

¹⁰En ese mismo sentido también resulta reveladora la investigación de María de Lourdes Velasco Domínguez de tres generaciones de mujeres indígenas en Los Altos de Chiapas y el significado que atribuyen a sus cuerpos y en particular a aquella parte que llamaba la atención a Ellis, a saber, los órganos sexuales. La autora muestra cómo las mujeres entrevistadas no recordaban que sus padres o madres les hubieran enseñado a nombrar sus órganos genitales, dado que en su lengua dichas palabras son consideradas “groserías” y sólo pueden ser utilizadas por los varones en tono de burla. Dice la autora: “Entre las abuelas observamos que ellas aprendieron de sus madres y de su medio la norma que impone sentir vergüenza frente a los genitales femeninos y que prohíbe nombrarlos en sus lenguas nativas” (Velasco, 2016: 352).

Lo anterior no es una relación de necesidad biológica, como pensaría Ellis, sino sociocultural, y da cuenta de la asimetría de los géneros. No obstante, para Simmel el marcaje asimétrico que deriva de la vergüenza no se circunscribe al género, sino que incluye cualquier otra variable o combinación de éstas. De ahí que, en la línea de otros autores contemporáneos (Scheff, 1990; Gaulejac, 2008; Barbalet, 2004; Heller, 2018), para Simmel la vergüenza contribuye al mantenimiento de determinadas asimetrías, pues es un sentimiento que coloca la norma y su idealización en detrimento de la persona e indica el incumplimiento de la misma.

En ese sentido, la vergüenza también puede surgir ante la presencia de lo que en una sociedad se consideran “defectos corporales”. De manera similar al planteamiento que Goffman realizaría décadas más adelante (1998), Simmel señala que ciertas deformaciones corporales pueden estimular “aquella intensificación y atenuación entre el énfasis del yo y su disminución” por la mirada insistente e indiscreta que otros pueden tener sobre la alteración corporal del yo:

La atención ejercida por el otro se percibe por la persona afectada como la realización de una indiscreción; el otro irrumpe con ello en la esfera de su personalidad [...] Esta atención acentúa el eje en torno al cual se mueve el sentimiento del yo completo, normal, y el del yo mutilado, reducido, ocasionándose así el sentimiento de avergonzamiento (Simmel, 2018: 71).

Por todo lo anterior, podemos decir que para Simmel el *sentimiento de vergüenza* es un estado psíquico propio de un *yo consciente* producido por una *doble relación*: a) La relación con uno mismo a partir de b) La relación con otros, tal como se desarrolla a continuación.

Para Velasco es palpable cómo, a pesar de que persiste la vergüenza hacia sus propios cuerpos, ésta comienza a ser desplazada por el orgullo que supone reivindicar los derechos sexuales de las mujeres en las nuevas generaciones (2016: 359).

Vergüenza y relación con uno mismo

“La acentuación del yo y la respectiva reducción de este existen por la distancia entre una realidad imperfecta y una idealizada, una totalidad normalizada” (Simmel, 2018: 71). Como señala Gerhards, el *sentimiento de vergüenza* se explica porque existe una evaluación —por parte del Ego—, que advierte que hay una discrepancia entre la conducta y la expectativa de conducta (1986: 906). Esa evaluación de uno mismo supone la incorporación de la mirada del otro. Es la conciencia que se autoevalúa en relación con otros, y aquí la metáfora visual no es casualidad, pues para Simmel: esa “atención de otro [...] puede ser remplazada por una disociación de nosotros mismos en un yo parcial observador y uno observado” (Simmel, 2018: 71). La vergüenza es un juicio negativo sobre nosotros mismos, pero siempre desde la mirada del otro.¹¹

No obstante, esa mirada no es necesariamente física, puede ser simbólica, pues incluso entre quienes son invidentes, la mirada del otro es fundamental para la experiencia del *sentimiento de vergüenza*. Al respecto, Brenda Bustos muestra que los ideales hegemónicos de belleza permean la población de mujeres invidentes, pues éstas se encuentran al pendiente de todas y todos aquellos con quienes se relacionan y que sí ven, como los miembros de sus familia, amigos, vecinos, parejas y compañeros de trabajo (2014: 78). Las mujeres invidentes construyen —a partir de la mirada de los otros— ciertas expectativas de cómo deben ser vistas. Así, por ejemplo, una invidente declara que, ante la voluptuosidad de su cuerpo, pregunta constantemente a sus “otros significativos” y a quienes tiene confianza, si esa característica corporal “¿es para dar vergüenza o es para sentirme orgullosa?” (2014: 81).

¹¹ Gerhards también señala que resulta enriquecedor recuperar este razonamiento simmeliano, pues nos permite explicar cómo el surgimiento de estados afectivos no sólo está relacionado con el ámbito sociocultural que permite explicar su surgimiento, sino también con “esquemas de interpretación subjetivos” (1986: 904) que son sociales, pero que dan sentido de manera individual a las situaciones.

Vergüenza y relación con los otros

En este punto, Simmel se refiere a las condiciones propiamente sociológicas que posibilitan la vergüenza. Como señala Gerhards, encontramos dos “principios estructurales” que explican la vergüenza: 1. La distancia social entre *yo* y el *otro*. 2. El grado de individualidad en relación con el grupo (1986: 906).

Respecto al primer principio, Simmel señala que generalmente la vergüenza surge con quien tenemos una relación *intermedia* entre lo *cercano* y lo *distante*: “La personalidad predestinada a producir en nosotros esa alteración del sentimiento del *yo* (*Ichgefühles*) es aquella que se nos presente ni completamente distante ni completamente cercana” (2018: 71). Es decir, la vergüenza es posible cuando entre *yo* y *otro* existe una “distancia media” (Gerhards, 1986: 906).

Por eso es que con un anónimo es posible develar secretos que nos darían vergüenza con alguien más cercano. No obstante, Simmel hace una importante aclaración: aun en las relaciones íntimas y cercanas en clave corpóreo-afectiva, la vergüenza siempre es una posibilidad, en la medida en que existe mayor posibilidad de incursionar en el ámbito íntimo del otro:

[...] allí donde el amor ha eliminado los límites entre los *yoes*, está ciertamente ausente la distancia entre los seres humanos, con cuya omisión puede acontecer la intrusión —descrita previamente— en la esfera del otro, causando así su respectivo avergonzamiento (Simmel, 2018: 72).

Al respecto, en el marco de una investigación sobre parejas, identificamos que la vergüenza es un sentimiento que forma parte de las relaciones amorosas entre jóvenes universitarios (Sabido Ramos y García Andrade, 2017). Así, por ejemplo, en el caso de las mujeres, la menstruación resulta una preocupación asociada con la situación hipotética de realizar un primer viaje junto a su pareja. Las causas de preocupación fueron mayoritariamente incomodidad, vergüenza y desagrado. También nos llamó la atención cómo la duración de la rela-

ción no indica la posibilidad de dejar de sentir desagrado o vergüenza frente a las excreciones corporales y la exposición del cuerpo en esas condiciones, ante la mirada del otro. En ese sentido, una informante declaró: “Hasta la fecha, después de 10 años juntos, aún me da vergüenza”. Por otro lado, un informante con siete años de relación nos compartió: “Es algo que considero indeseable”, y una chica comentó “Me preocuparía que él perdiera una imagen de mí” (2017: 262).

Estos hallazgos coinciden con las intuiciones de Simmel respecto a cómo, en una relación que implica cercanía afectiva, la disolución de ciertos límites propicia el surgimiento de la vergüenza. Lo que hemos pretendido incorporar en nuestra investigación con y más allá de Simmel es que la expectativa e ideal de cuerpos femeninos y masculinos se relaciona también con representaciones culturales que marcan de forma asimétrica la relación entre los géneros (Sabido Ramos y García Andrade, 2018). De ahí que la paradoja atención/reducción del cuerpo esté atravesada por las bazas de la asimetría de género, que aun cuando pueden llegar a ser negociables, no desaparecen del todo.

Por otra parte, y siguiendo a Simmel, otra de las condiciones que posibilita la vergüenza es el tipo de relación entre individuo y grupo. La pertenencia estrecha a un grupo, así como los lazos de solidaridad y la participación en “masa”, disminuyen las condiciones para el surgimiento de la vergüenza. El autor señala que en la metrópolis: “Los actos de las masas se caracterizan por su desvergüenza. El individuo en masa es capaz de hacer mil cosas que si se lo propusieran en la soledad levantaría en él indomables resistencias” (Simmel, [1904] 2002b: 379), en la medida en que en medio de la multitud las personas pueden realizar actos que no harían de forma aislada. Si bien estas acciones pueden ser desde crímenes en masa hasta desfiles públicos, llama la atención que para Simmel la entrega en una actividad grupal disminuye los umbrales de vergüenza.

En este punto es importante señalar que muchos movimientos sociales de protesta han girado en torno a los intentos de transformar la vergüenza en orgullo, como la radicalización del activismo gay y lésbico (Jasper, 2012: 54) y el *performance* de éste en la Marcha del Orgullo

LGBT, que se manifiesta justo en las grandes ciudades. La posibilidad de compartir con otros el sentimiento de vergüenza y poder expresar grupalmente el desacuerdo hacia los procesos de estigmatización que la generan se convierte en un mecanismo de resignificación de ésta. Este razonamiento nos permite entender cómo el cuerpo desnudo se ha convertido en arma de visibilización en ciertas protestas colectivas pues, como bien señala Alexis Sossa, “la desnudez es una de las formas más claras para hacerse notar” (2014: 11) en los contextos del espacio público. Así pues, el antónimo *sentimental de la vergüenza*, a saber, el orgullo (Scheff, 1990: 75) de los cuerpos desnudos en resistencia, se convierte en un recurso de ciertos movimientos sociales, como la lucha de los 400 Pueblos en México.¹²

Igualmente, los actos masivos de denuncia explican cómo es posible que diversas personas confiesen y hagan públicas experiencias y situaciones que las han humillado y hecho sentir vergüenza de sí mismas (como los abusos, maltratos u otras vejaciones) en contextos grupales o de anonimato. Como señala Vincent Gaulejac: “La vergüenza se desarrolla en el silencio y el secreto. No se quiere decir nada sobre ella, ni saber nada de ella” (2008: 376). Desde la perspectiva simmeliana, resulta plausible pensar que, al hacer alusión de forma grupal a los motivos o causas que ocasionan vergüenza, los umbrales de ésta disminuyen y las posibilidades de resignificación del sentimiento se amplían.

Además de la distancia entre yo y otro, así como la relación entre el individuo y el grupo, un tercer aspecto que puede ser considerado para el análisis de la vergüenza en la propuesta de Simmel se relaciona con las distintas dimensiones analíticas en las que es posible indagar cómo ésta es posible y cómo puede ser investigada.

¹² Los 400 Pueblos son un movimiento social integrado por indígenas campesinos y campesinas del Estado de Veracruz, que desde la década de los años setenta protestan para exigir tierras. Sin embargo, en tiempos recientes una característica significativa ha sido protestar desnudos y/o semidesnudos en marchas y plantones.

NIVELES ANALÍTICOS PARA EL ESTUDIO DE LA VERGÜENZA: MICRO, MESO Y MACRO

Scheve y Luede (2005: 306) han señalado que las aproximaciones al estudio de las emociones pueden distinguirse en tres niveles analíticos: micro, meso y macro. Para estos autores, el nivel micro hace referencia a todos los estudios que dan cuenta de la “arquitectura neural” y los procesos cognitivos que operan en los procesos emocionales. El nivel meso hace referencia al ambiente social en el que se lleva a cabo el proceso emocional en ciertas situaciones sociales. El nivel macro estudia cómo se vinculan las emociones con las estructuras sociales y cómo se relacionan con el nivel micro. Este nivel supone una relación entre estructura, cognición y emoción. Desde su perspectiva, propuestas como las de Pierre Bourdieu y Norbert Elias se acercan a esta manera de abordaje a las emociones (*Ibid.*).

La distinción analítica micro, meso y macro resulta útil para pensar en los alcances de la propuesta de Simmel a la luz de una revisión contemporánea. Sin embargo, los criterios de clasificación para los tres niveles de los que parto son distintos a los de Scheve y Luede. En este caso, el nivel analítico *micro* hace referencia a cómo la vergüenza surge en un contexto interactivo en la medida que implica la evaluación del otro y del yo (autoevaluación). En ese nivel, la copresencia —compartir tiempo y espacio— en clave goffmaniana es fundamental. El nivel *meso* hace referencia a procesos y condiciones que trascienden la interacción, pero que la orientan en un sentido y no otro. Así, la vergüenza no es algo transitorio, sino que se convierte en parte estructural de ciertas relaciones sociales. El nivel *macro* se inscribe en el impacto emocional que generan las representaciones colectivas, es decir, en cómo en un plano simbólico se condensan detonadores que pueden generar vergüenza.

Partimos del supuesto de que estos niveles están en relación; sin embargo, la distinción puede resultar fructífera en aras de aportar claridad en términos de los referentes empíricos a tomar en cuenta.

La vergüenza y el nivel micro

Desde la propuesta simmeliana, un primer contexto de investigación nos remite al nivel interactivo en el sentido clásico de la sociología, a saber: donde dos o más personas se perciben mutuamente en un mismo tiempo y espacio determinado (Goffman, 1991). En términos de Simmel, un simple “intercambio de miradas” puede causar vergüenza. Es decir, en la “mutua percepción” que se lleva a cabo en la *proximidad sensible* (Simmel, 2014), la conciencia de la mirada de otro y la atribución de sentido a ésta como algo incisivo, penetrante o lastimoso, puede ser uno de los desencadenantes de vergüenza.

En ese sentido, el *intercambio de afectos* es diferenciado, orgullo o desprecio de una parte y vergüenza de la otra. Por eso, para Simmel, en un contexto interactivo la mirada de otro dirigida al rostro hace bajar la mirada: “Pues el rostro es la manifestación y expresión de la individualidad; con su ocultamiento desaparece el yo y, con ello, el punto de origen del sentimiento de vergüenza” (2018: 71).¹³ Sin duda, estas condiciones son siempre situacionales y dependen no sólo de la interacción, sino de la historia de la relación que esté detrás.¹⁴ Simmel se esfuerza por poner algunos referentes que ilustren esta posibilidad:

Un agujero en la manga es ocultado por un muchacho quizá por temor de ser castigado y por el proletario aspirante a un puesto de trabajo por la posibilidad de ser rechazado. En ambos casos el agujero en la manga es muy incómodo debido a las razones ya aludidas, pero ni el muchacho ni el aspirante se encuentran avergonzados por este. En cambio, esta situación hace avergonzar a un hombre caído en desgracia, quien, con

¹³ No todos los contextos causan el mismo grado ni intensidad de vergüenza; pareciera que en condiciones modernas son sobre todo aquellos contextos que ponen en juego la personalidad en un sentido extenso, o lo que ésta cree representar en términos de una imagen idealizada: “Es por ello por lo que, en general, vergüenza parece sentirse tan sólo si la situación de alguna manera denigrante o embarazosa afecta a la integralidad de la persona y no sólo un interés localizado” (Simmel, 2018: 70).

¹⁴ O lo que Ahmed (2014) denominaría “historia del contacto”.

ese agujero en la manga, se encuentra a un antiguo conocido. Pues él sentiría desplazada toda su personalidad, con todo el contenido que le ha brindado su pasado, de la cuestión central del encuentro, a la vez que su yo —contenido en esta representación— se vería reducido y disminuido (Simmel, 2018: 70).

Por otro lado, Simmel identifica las posibilidades de vergüenza no sólo por lo que pasa en la interacción y quienes están ahí presentes, sino también por los ausentes. Existen ocasiones en que nos consideramos representantes del grupo y, por lo mismo, responsables de sus faltas, por lo que una interacción que recuerde o ponga en evidencia la “falta” de alguien de nuestro grupo puede detonar la vergüenza, aun cuando ese otro no esté presente. Para el autor, el individuo es también un *portador* (2017: 51) del grupo. Un ejemplo interesante es lo que conocemos coloquialmente como “pena ajena”:

La manifestación precisamente contraria se da algunas veces cuando se presentan muy pocos asistentes a una clase, reunión, etcétera, prevista para muchos. Porque allí los pocos asistentes tienden a sentir cierta incomodidad y avergonzamiento ante el expositor, como si ellos hubiesen llegado a cometer una ofensa o negligencia por ello. En esta situación, el individuo se siente en cierta medida como el representante de toda la reunión que, por los ausentes, produce un énfasis sobre cada uno de los presentes, de manera que éste siente como algo personal la falta de interés o decoro que el expositor experimenta por parte de ese todo idealizado (Simmel, 2018: 72).

En este caso se ha dado “la constelación del sentimiento de vergüenza” en la interacción *a pesar de y por* los que no están presentes *in situ*. Los recursos metodológicos para el análisis de la vergüenza en este nivel no fueron desarrollados por Simmel. En ese sentido, la propuesta de los “marcadores verbales” y “no verbales” que plantea Scheff (1990: 84-86) resulta pertinente para registrar empíricamente en las interacciones

las manifestaciones y significaciones que los actores atribuyen a dicha emoción, asociadas con situaciones específicas.¹⁵

La vergüenza y el nivel meso

Una de las críticas que Scheff realiza a Goffman es que la emoción de la vergüenza “sólo ocurre entre personas” y por ello la posibilidad de análisis es sólo transitoria (Scheff, 1990: 76-77). No es el caso de Simmel. Para ello, recupero la noción *meso* en el sentido de que existen condiciones de posibilidad de la vergüenza que no dependen de la interacción y que hacen posible que la vergüenza sea una constante en cierto tipo de vínculos. Es en ese sentido que podemos decir que para Simmel la vergüenza también se vincula con condiciones de posibilidad que no dependen sólo de la interacción y que hacen que esta emoción no sea transitoria y fugaz en determinadas interacciones, sino que se convierta en parte estructural de ciertas relaciones sociales.

Así, por ejemplo, en su tratamiento sobre “El pobre”, Simmel se refiere a cómo en la medida en que la asistencia se convierte en un derecho, las condiciones estructurales de la vergüenza disminuyen, pues lo que antes podía ser vergonzoso o humillante ahora es un derecho reconocido y, por lo tanto, exigible:

A esto se añade el motivo humanitario de facilitar interiormente a los pobres la demanda y aceptación del socorro considerándolo como un derecho; pues la humillación, la *vergüenza*, la desclasificación que significa la limosna, disminuye cuando ésta no es solicitada por compasión o apelando al sentimiento del deber, sino exigida como un derecho del pobre (Simmel, 2014: 469; el énfasis es mío).

¹⁵ Al respecto, Peláez González (2016: 149-192) da cuenta de la posibilidad de registro de la vergüenza a la luz de este recurso metodológico, aplicándolo a encuentros en el espacio público entre mujeres que experimentan la vergüenza ante la mirada, el lenguaje corporal y los actos de habla de anónimos.

Es decir, las condiciones de vergüenza o desvergüenza pueden ser registradas en códigos normativos como las leyes, que están más allá de la interacción. Para Martha Nussbaum, “una de las condiciones de vida más estigmatizadas en todas las sociedades es la pobreza” (2006: 325); de ahí la relevancia de derechos sociales y económicos (2006: 326) que el Estado provee a sus ciudadanos para disponer de las condiciones mínimas para no ser víctimas de humillación y vergüenza. El encuentro interactivo presupone estas condiciones, de manera que si bien éstas no determinan el posible devenir de la interacción, sí dirigen a ciertas posibilidades la interacción y no a otras. Por ejemplo, ello explica el hecho de que una mujer no tenga vergüenza de exigir a su ex esposo una pensión alimenticia, dado que ello no es una dádiva o un favor, sino un derecho reconocido, lo cual supone una correspondencia con un código normativo que va más allá de la interacción.¹⁶

Sin embargo, ello no significa que la vergüenza desaparezca como posibilidad. Al respecto, Gaulejac señala puntualmente: “La pobreza, hemos dicho, no es humillante en sí misma. Pero obliga al individuo a aceptar, para sobrevivir, múltiples violencias humillantes” (2008: 168). Basado en una investigación con personas asistidas, el autor recoge testimonios de la relación entre los servicios de asistencia social y los usuarios, donde estos últimos dejan ver las humillaciones y el desprecio que experimentan. Una mujer perteneciente a un grupo de desocupados señala: “Veinticinco años de trabajo, ahora estoy desocupada y me piden papeles, entrevistas... Tengo mi orgullo, no voy a ponerme de rodillas. Es un derecho. Hay que hacer esto cada semana, llevar un papel [...], me insultan... En vez de ayudarme me hacen reproches” (2008: 172).

Como puede verse, notamos una interrelación en el nivel meso y micro, si bien existen códigos normativos en el plano jurídico que hacen de la asistencia social un derecho y no una limosna; ello no significa que los procedimientos y las interacciones de las y los so-

¹⁶ En este punto resulta muy interesante el cruce de Simmel con las reflexiones en torno a cómo el derecho puede proteger a los ciudadanos de la vergüenza (Nussbaum, 2006: 262).

licitantes con aquellos que laboren para la institución de asistencia estén libres de humillación y vergüenza.

A pesar de que Simmel tampoco deja pistas metodológicas para emprender investigación en este nivel, la sociología de las emociones ha reflexionado abundantemente en la manera de relacionar condiciones estructurales con el ámbito microsocia (Scheff, 1990: 76-77; Barbalet, 2004). Al respecto, en su investigación sobre emociones y migración, Marina Ariza establece que la especificidad de los vínculos (v.gr. empleadora-empleada), aunada a la condición migratoria de las trabajadoras, pertenencia étnica y su propia historia de vida, son factores que considerar en el análisis de las condiciones que detonan experiencias de humillación y vergüenza (2016, 2017). Para esta autora, los elementos previos proveen de un “contexto o marco interpretativo” que no se debe soslayar en el momento de análisis de la narrativa (2016: 295) de las y los informantes para identificar el significado que se otorga a la vergüenza. En otra investigación sobre la experiencia laboral en contextos de trabajo anclados en la incertidumbre, Fiorella Mancini analiza el entramado emocional entre vergüenza, miedo y culpa, que experimentan los trabajadores en contextos de pauperización. A partir de historias de vida, la autora muestra cómo se entretajan estas emociones ante los ojos de la familia, los compañeros de trabajo y la propia fábrica (2016: 193-239).

A diferencia de interacciones donde la vergüenza surge en dicho presente situacional y acaba en éste, el nivel *meso* permite ver una dimensión de la vergüenza con alcance más duradero. En este nivel puede apreciarse cómo la vergüenza llega a convertirse en parte de una trayectoria biográfica, en la medida en que logra “sedimentarse” en grados sucesivos (Gaulejac, 2008: 93), acompañada de otros procesos afectivos que se “encadenan” entre ellos: “La vergüenza se instala en capas sucesivas que se refuerzan en cada secuencia” (2008: 55).

La vergüenza y el nivel macro

Por nivel *macro* entiendo el papel que juega la circulación de “representaciones colectivas” (Durkheim, 2012) que nos impactan afectivamente. Para Durkheim, las “representaciones colectivas” son productos simbólicos que se extienden tanto en el tiempo como en el espacio y combinan tanto ideas como sentimientos.¹⁷ Tras este legado, Randall Collins señala: “Los símbolos pueden prolongar la vida de los sentimientos” (2009: 59). Con este nivel tengo en mente que el lenguaje escrito (cartas/mensajes), las imágenes (cuadros/fotografías/pinturas) o símbolos materializados (iconos, banderas, lugares significativos), incluso las nuevas formas de comunicación a través de Internet, que no requieren la presencia física de las personas implicadas o vinculadas a éstas, pueden tener impacto afectivo.

Así, por ejemplo, en el capítulo “La autoconservación de los grupos sociales”, Simmel se refiere a que las investiduras de poder que representan a los grupos exigen orgullo; de lo contrario, traerían vergüenza para todos aquellos que se sienten representados: “Todavía, en el Imperio alemán, a sus comienzos, se consideraba como vergüenza para el imperio que el rey perdiera un ojo” (2014: 623). Dicha imagen se convierte en un referente simbólico que puede causar vergüenza, no a un individuo o grupo, sino incluso a un imperio o una nación entera. En el mismo sentido, Norbert Elias señala que la vergüenza ha sido una emoción que ha acompañado a los alemanes frente a otras naciones, como la francesa, desde tiempo atrás:

En el siglo XIX, los ejércitos revolucionarios bajo el mando de Napoleón irrumpían en Alemania en un intento por unificar Europa bajo la égida francesa [...]. La reina de Prusia huyendo ante la proximidad del ejército

¹⁷ “Las representaciones colectivas son producto de una inmensa cooperación que se extiende no solamente en el espacio sino en el tiempo; para formarlas, una multitud de mentes distintas han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sus sentimientos; en ellas, series enteras de generaciones han acumulado su experiencia y su saber” (Durkheim, 2012: 69-70).

francés se convertiría con el tiempo en una imagen simbólica de la humillación alemana (Elias, 1999: 13).

En una línea similar, para Scheff la vergüenza podría aplicarse a modelos macro como la guerra franco-prusiana (1990). En el caso de Simmel, la relación de las emociones con la política y el impacto afectivo de ciertas “imágenes simbólicas” también aparece en “La lucha” (2014), donde el autor se pregunta por qué ciertos conflictos perduran en el tiempo a pesar de lo absurdo que resulta mantener la contienda (entre personas, partidos o países). Es quizá la vergüenza la que motive a continuar la lucha:

El caso más característico se da quizá cuando ambos partidos reconocen que el objeto de la pugna era ilusorio o no valía la pena. Entonces, la *vergüenza* del error lleva a menudo a prolongar por bastante tiempo la lucha haciendo un gasto de energías infundado y trabajoso, pero con tanta mayor irritación contra el adversario que nos obliga a este quijotismo (Simmel, 2014: 367; el énfasis es mío).

En este nivel analítico ya no son personas sino las representaciones de esas personas (emperador/emperatriz, rey/reina, presidente/presidenta, ministro/ministra), o las representaciones de una entidad colectiva (partidos políticos, nación) a las que se atribuye causa o fuente de vergüenza. Más recientemente, esta posibilidad analítica podemos encontrarla en la propuesta de la socióloga feminista Sara Ahmed. En el caso de la vergüenza, la autora vierte una reflexión sobre la “política colectiva de la vergüenza” y su papel en los discursos de reconciliación que manifiestan algunas naciones. Para ello, analiza los “actos de habla oficiales realizados por el gobierno” de Australia. Su análisis radica en cómo “las declaraciones de vergüenza pueden hacer que ‘la nación’ exista como una comunidad que siente” (2014: 161). Sobre todo, aquellas naciones que se reconocen avergonzadas por injusticias o atropellos cometidos en el pasado. Sin embargo, Ahmed advierte un riesgo en estos discursos, pues cuando los gobiernos

colectivizan la “vergüenza” por algo que se comete en el pasado, se desresponsabilizan de cómo “dichas arbitrariedades moldean las vidas en el presente” (2014: 163).

Por último, en *Filosofía del dinero* ([1900] 1977), Simmel se refiere a la palabra y a asuntos que pueden causar vergüenza. Mientras que en ciertas épocas las cuestiones sexuales y su exposición corporal provocaban pudor y vergüenza, “las palabras que las designaban se podían utilizar libremente” (Simmel, 1977: 147). Así, por ejemplo, en el arte “la representación de lo indecente no constituye una representación indecente”. Ello se debe a que el arte es una *re-presentación* y no una *presentación* de la realidad:

Quizá sea esta la causa por la que se da una mayor libertad en los círculos cultos en lo relativo a discusión de las materias escabrosas; cuando existe un ánimo puro y objetivo, mucho de lo que antes estaba prohibido expresar, queda permitido: el *sentimiento de vergüenza* se vincula de nuevo exclusivamente a la cosa y deja de nuevo en libertad a la palabra, como mero símbolo de aquélla (Simmel, 1977: 147).

Más allá del referente empírico que Simmel utiliza, esto resulta interesante en tiempos en que la circulación de imágenes por redes sociales se autonomiza de contextos interactivos específicos y éstas se convierten en referentes reiterados que pueden suscitar vergüenza en las o los afectados. Con este razonamiento, Simmel se acerca a los debates contemporáneos que insisten en el salto relacional de pensar lo emocional en términos de redes o circulación, más allá del actor adscrito a la interacción. Existe toda una línea de investigación abierta en este ámbito. Al respecto, Jorge Pabón (2018) se ha interesado en el análisis de la socialización digital desde la perspectiva de Simmel, considerando que a pesar de que no exista la presencia física, siempre habrá intercambio de efectos y, por lo mismo, de afectos. También en relación con este último nivel más allá de Simmel, resulta interesante pensar en investigaciones que han analizado la vergüenza en otras

representaciones colectivas, como obras literarias (Kuzmics, 2015: 24-35) o en la opinión pública y las leyes (Nussbaum, 2006: 205-304).

CONCLUSIONES

La sociología de las emociones y sus respectivas tradiciones han profesionalizado todo un campo de estudios y reflexiones sobre la vergüenza, no sólo en clave teórica sino también metodológica (Scheff, 1990; Gaulejac, 2008; Bericat, 2012; Jasper, 2012; Barbalet, 2004; Górnicka, 2016; Heller, 2018).¹⁸ ¿Cuál es entonces el alcance de Simmel frente a este escenario? En primer lugar, podemos señalar que para Simmel las emociones y los sentimientos posibilitan ciertas formas de relación, como los conflictos o la cooperación y su “perdurabilidad en el tiempo” (Cantó-Milà, 2012), o contribuyen al mantenimiento de ciertas jerarquías, como las de género y/o clase social. Es decir, tienen un carácter performativo, hacen cosas, tienen efectos en las relaciones sociales e incluso efectos materiales, como en el espacio y el cuerpo.

En ese sentido, al igual que para la socióloga feminista Sara Ahmed (2014: 30), para Simmel las emociones y los sentimientos son performativos y relacionales. En el caso de Simmel, esto es posible porque se explican en términos de la relación entre *yo* y *otro*. Este *otro* no sólo está anclado en la interacción, sino que puede ser el “otro generalizado” del grupo o el *otro* que se representa en investiduras, leyes o símbolos. Pensar las emociones y los sentimientos como “intercambio de afectos” hace de Simmel un clásico cercano a ideas recientes que insisten en la necesidad de acudir a esquemas analíticos que permitan explicar que los afectos (emociones y sentimientos) “son producidos como efectos de la circulación” (2014: 31), que se adhieren a los cuerpos, objetos y/o símbolos. Desde Simmel podemos decir que las emociones

¹⁸ Por sólo mencionar algunos trabajos recientes en nuestro medio que abarcan la reflexión teórico-metodológica relacionada con el estudio de la vergüenza: Ariza, 2016, 2017; Mancini, 2016; Peláez González, 2016; Velasco, 2016.

no son sólo estados del sujeto, sino generadoras de relaciones sociales o producto de las mismas.

Como he señalado, la propuesta de Simmel permite pensar en el papel que puede jugar la vergüenza más allá de la interacción. De ahí la posibilidad de pensar no sólo en el nivel micro, sino también en los niveles meso y macro. No obstante, un nivel no supone una desconexión de los otros. El encuentro fugaz (micro) con un conocido que ocupa una posición social respecto a nuestra posición, por ejemplo, antiguo conocido de un círculo selecto del que ya no formamos parte porque hemos perdido una posición económica (meso), hace que “un agujero en la manga” se convierta en símbolo (macro) de un “hombre caído en desgracia”. La posición social que se tenga en la historia de esa relación, así como la historia del vínculo respecto a los otros y los signos que una sociedad define como insignias de valor o descrédito (“agujero en la manga”), son condiciones para que en un encuentro fugaz se activen las disposiciones que pueden detonar la experiencia de la vergüenza.

Sin embargo, la posibilidad de pensar en niveles analíticos nos permite entender por qué existen diferentes tipos de vergüenza, así como una transformación constante de la misma bajo lo que Ariza (2016) denomina diversas “tonalidades emocionales”. No es lo mismo la vergüenza a modo de bochorno e incomodidad en una interacción (micro), que la vergüenza por una condición vinculada con una trayectoria biográfica (meso) ni la vergüenza y el desprecio que sentimos por una declaración del gobierno (macro). Por otro lado, considerar estas distinciones analíticas como una posibilidad contribuye a tener estrategias más claras y específicas respecto a qué referentes empíricos habremos de considerar y qué estrategias metodológicas serán más eficaces en el registro y la interpretación de los datos.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sara (2014). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Ariza, Marina (2016a). "Introducción. La sociología de las emociones como plataforma para la investigación social". En *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, coordinado por Marina Ariza, 7-34. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Ariza, Marina (2016b). "Tonalidades emocionales en la experiencia de la migración laboral. Humillación y degradación social". En *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, coordinado por Marina Ariza, 279-325. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Ariza, Marina (2017). "Vergüenza, orgullo y humillación: contrapuntos emocionales en la experiencia de la migración laboral femenina". *Estudios Sociológicos* 103: 65-89.
- Barbalet, Jack (2004). "Conformity and shame". En *Emotion, Social Theory, and Social Structure. A Macrosociological Approach*, 103-125. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bericat, Eduardo (2000). "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología". *Papers* (62): 145-176.
- Bericat, Eduardo (2012). "Emociones". En *Sociopedia.isa*. Disponible en <<http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Emociones.pdf>> (consulta: 9 de noviembre de 2017).
- Blasi, Anthony, Anton Jacobs y Mathew Kanjirathinkal (2009). "A note on the translation". En *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*, de Georg Simmel, 13-16. Leiden/Boston: Brill.
- Bourdieu, Pierre (2003). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bustos, Brenda (2014). "El ideal de belleza como construcción de marcas de reconocimiento en sociedades ocularcentristas: la construcción del cuerpo en mujeres ciegas del Área Metropolitana de Monterrey". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 16: 74-86.
- Cantó-Milà, Natalia (2012). "Gratitude: invisibly webbing society together". *Journal of Classical Sociology* 13 (1): 8-19.
- Cantó-Milà, Natalia (2016). "Introducción: trabajando las emociones desde una perspectiva relacional". *Digithum* 18: 2-4.
- Cedillo, Priscila, Adriana García Andrade y Olga Sabido Ramos (2016). "Afectividad y emociones". En *Conceptos clave en los estudios de género. Volumen I*, coordinado por Hortensia Moreno y Emma Alcántara, 15-33.

- México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Collins, Randall (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Crossley, Nick (2011). *Towards Relational Sociology*. Nueva York/Londres: Routledge.
- Cuesta, Micaela (2016) "Para una sociología de la felicidad en Georg Simmel". En *Georg Simmel, un siglo después: actualidad y perspectiva*, editado por Esteban Vernik y Hernán Borisonik, 323-336. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Instituto de Investigaciones Gino Germani/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Durkheim, Émile (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, Norbert (1994). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, Norbert (1999). *Los alemanes*. México: Instituto Mora.
- Emirbayer, Mustafa (1997). "Manifiesto for a relational sociology". *The American Journal of Sociology* 103 (2): 281-317.
- Fitzi, Gregor (2012), "A 'transnormative' view of society building: Simmel's sociological epistemology and philosophical anthropology of complex societies". *Theory, Culture & Society* 29 (7/8): 177-196.
- Flam, Helena (2015). "Introduction: Methods of exploring emotions". En *Methods of Exploring Emotions*, coordinado por Helena Flam y Jochen Kleres, 1-21. Londres: Routledge.
- Frisby, David (1992). *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Madrid: Visor.
- Gaulejac, Vincent (2008). *Las fuentes de la vergüenza*. Buenos Aires: Mármol Izquierdo Editores.
- Gerhards, Jürgen (1986). "Georg Simmel's contribution to a theory of emotions". *Social Science Information* 25 (4): 901-924.
- Goffman, Erving (1991). "El orden de la interacción". En *Los momentos y sus hombres. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*, 169-205. Barcelona: Paidós.
- Goffman, Erving (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, Erving (1998). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, Erving (2000). "Rubor y organización social". En *Sociologías de la situación*, editado por Erving Goffman, Harvey Sacks, Aaron Cicourel y Melvin Pollner, 41-58 Madrid: Ediciones La Piqueta.

- Górnicka, Barbara (2016). "Setting the nude scene". En *Nakedness, Shame, and Embarrassment. A Long-Term Sociological Perspective* 13-27. Wiesbaden: Springer.
- Gould, Deborah (2015). "When your data makes you cry". En *Methods of Exploring Emotions*, coordinado por Helena Flam y Jochen Kleres, 163-171. Londres: Routledge.
- Heller, Ágnes (2018). "Cinco enfoques al fenómeno de la vergüenza". *Acta Sociológica* 76: 123-136.
- Hochschild, Arlie (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Buenos Aires: Katz.
- Jasper, James (2012). "Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación". *Relaces* 4 (10): 48-68.
- Kuzmics, Helmut (2015). "Using fiction as sociology. How to analyze emotions with the help of novels". En *Methods of Exploring Emotions*, coordinado por Helena Flam y Jochen Kleres, 24-35. Londres: Routledge.
- Lamas, Marta (2017). "Emoción y política. La vergüenza y las trabajadoras sexuales callejeras en la Ciudad de México". En *Acercamientos multidisciplinares a las emociones*, editado por Rosario Esteinou y Olbeth Hansberg, 101-121. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Le Breton, David (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lee, Monica, y Daniel Silver (2012). "Simmel's law of the individual and the ethics of the relational self". *Theory, Culture and Society* 29 (7-8): 124-145.
- Lewkow, Lionel (2017a). "Aproximaciones a la teoría sociológica de Georg Simmel en *Über soziale Differenzierung*". *Miriada* 9 (13): 203-219.
- Lewkow, Lionel (2017b). "La sociología del joven Georg Simmel. Interpretaciones contemporáneas de su teoría de la diferenciación". Seminario Internacional impartido en la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Ciudad de México, 8, 9, 11 y 12 de mayo.
- Mancini, Fiorella, (2016). "Emociones en riesgo. Miedo, vergüenza y culpa en tiempos de incertidumbre laboral". En *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, coordinado por Marina Ariza, 193-239. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Nussbaum, Martha (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz.
- Pabón, Jorge (2018). "Asynchronous immaterial entangled. A question regarding digital sociation". Conferencia presentada en Simmel Conference: A Relational Analysis of Life, Culture and Society, Portbou, España, del 4 al 6 de octubre.
- Peláez González, Carolina (2016). "Un mar de vergüenza y asco. Experiencias laborales de limpiadoras de pescado". En *Emociones, afectos y sociología*.

- Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, coordinado por Marina Ariza, 149-193. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Pyyhtinen, Olli (2009). "Being-with. Georg Simmel's sociology of association". *Theory, Culture & Society* 26 (5): 108-128.
- Sabido Ramos, Olga (2007). "El sentir de los sentidos y la sociología de las emociones en la obra de Georg Simmel". En *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, editado por Olga Sabido Ramos, 211-230. Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Sabido Ramos, Olga (2012). *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. Madrid: Séquitur.
- Sabido Ramos, Olga (2015). "Fragmentos amorosos en el pensamiento de Georg Simmel". En *Una actitud del espíritu: Interpretaciones en torno a Georg Simmel*, coordinado por Gilberto Díaz, 205-235. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas.
- Sabido Ramos, Olga (2017). "Georg Simmel y los sentidos: una sociología relacional de la percepción". *Revista Mexicana de Sociología* 79 (2): 373-400.
- Sabido Ramos, Olga, y Adriana García Andrade (2017). "El cuerpo de los amantes. El amor como experiencia sensible en jóvenes universitarios". En *La dimensión sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México*, coordinado por Ana Lilia Domínguez y Antonio Zirión, 243-270. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Ediciones del Lirio.
- Sabido Ramos, Olga, y Adriana García Andrade (2018). "In the name of love: A relational approach to young people's relationships in urban Mexico". En *Affective Inequalities in Intimate Relationships*, coordinado por Tuula Juvonen y Marjo Kolehmainen, 141-154. Nueva York/Londres: Routledge.
- Sabido Ramos, Olga (2019) "El análisis sociológico de la vergüenza en Georg Simmel. Una propuesta para pensar el carácter performativo y relacional de las emociones". *Digithum* 23 (1): 1-15.
- Scheff, Thomas (1990). "Shame and conformity: The deference-emotion system". En *Microsociology. Discourse, Emotion, and Social Structure*, 71-95. Chicago: The University of Chicago Press.
- Scheff, Thomas (2000). "Shame and the social bond: A sociological theory". *Sociological Theory* 18 (1): 84-99.
- Scheve, Christian, y Rolf Luede (2005). "Emotion and social structures: Towards an interdisciplinary approach". *Journal for the Theory of Social Behavior* 35 (3): 303-328.
- Seebach, Swen (2017). *Love and Society: Special Social Forms and the Master Emotion*. Nueva York/Londres: Routledge.

- Simmel, Georg ([1900] 1977). *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Simmel, Georg (1986). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- Simmel, Georg (2002a). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Simmel, Georg ([1904] 2002b). “Filosofía de la moda”. En *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos*, editado por Donald Levine, 360-387. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Simmel, Georg (2003). *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*. Buenos Aires: Gorla.
- Simmel, Georg (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Simmel, Georg (2017). *Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas*. Barcelona: Gedisa.
- Simmel, Georg (2018). “Sobre una psicología de la vergüenza”. *Digithum* 21: 67-74.
- Sossa, Alexis (2014). “Una aproximación desde la sociología del cuerpo a los movimientos sociales”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 13: 9-20.
- Soto, Andrés (2018). “Presentación”. *Digithum* 21: 67-69.
- Stewart, Janet (1999). “Georg Simmel at the Lectern: The Lecture as Embodiment of Text”. *Body & Society* 5 (4): 1-16.
- Synnott, Anthony (1993). “The senses”. En *The Body Social: Symbolism, Self and Society*, 128-155. Nueva York/Londres: Routledge.
- Velasco, Lourdes (2016). “Emociones, orden de género y agencia: vergüenza e ira entre mujeres indígenas originarias de los Altos de Chiapas”. En *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, coordinado por Marina Ariza, 329-372. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sociales.
- Vernik, Esteban (2003). “Ideales simmelianos”. *Estudios Sociológicos* 61: 75-87.
- Vernik, Esteban (2009). “Dinero y felicidad. Consideraciones sobre la dicha y el sufrimiento”. En *Simmel*, 93-108. Buenos Aires: Quadrata.
- Watier, Patrick (2005). *Georg Simmel. Sociólogo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Watier, Patrick (2009). “Psychosocial feelings within Simmel’s sociology”. En *Soziologie als Möglichkeit. 100 Jahre Georg Simmels Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, coordinado por Cécile Rol y Christian Papilloud, 199-216. Wiesbaden: Springer.
- Wettergren, Asa (2015) “How do we know what they feel?”. En *Methods of Exploring Emotions*, coordinado por Helena Flam y Jochen Kleres, 115-124. Londres: Routledge.

Interacción sociodigital y emociones: el uso juvenil de los emojis

*Mariana Ramos**

INTRODUCCIÓN

Este capítulo aborda el uso de los emojis como un importante recurso de interacción socioemocional propio de la era digital, que cobra relevancia como objeto de estudio en el campo de la sociología de las emociones. El objetivo central de este trabajo es analizar el uso de emojis entre un grupo de jóvenes de la Ciudad de México, fijando la mirada en los sentidos que éstos adquieren para ellos, sobre todo en la dimensión emocional y afectiva de la experiencia y la interacción cotidiana. Concretamente, se emprende un análisis empírico de los emojis como inscripción digital de manejo emocional, un concepto teórico básico de esta sub-disciplina. Como podremos ver, el fenómeno de los emojis constituye una provechosa puerta de entrada al estudio de las emociones en el contexto sociodigital contemporáneo.

En las dos primeras décadas del siglo XXI, hemos sido testigos de una serie de transformaciones socioculturales asociadas con la creciente penetración de las tecnologías digitales en la vida cotidiana. La modernidad y la globalización han traído consigo una explosión de nuevos dispositivos y entornos digitales de información y comunicación (Gergen, 2000; Jenkins, 2010; Turkle, 2011); nuevas formas de comunicación mediadas por la tecnología que han instaurado rutinas,

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

rituales, patrones y escenarios de interacción antes inexistentes. Esta reconfiguración de los procesos de sociabilidad implica el surgimiento de un nuevo orden de interacción sociodigital (Jenkins, 2010) que ha extendido los límites de la interacción tradicional cara a cara a la que se refiriera en el siglo pasado Erving Goffman (1959), reconfigurando la coexistencia social e influyendo sobre la experiencia subjetiva y emocional de las personas.¹

El entorno digital es un espacio de convergencia técnica, industrial, cultural y social (Jenkins, 2008), conformado por un ecosistema de plataformas y ambientes de interacción sociodigital. Se trata de nuevas tecnologías interactivas y participativas; aplicaciones interconectadas como Facebook, Instagram, Twitter, YouTube, Wikipedia y muchas más que, en su conjunto, dan forma a una particular cultura de conectividad (Van Dijck, 2016) patente en el ámbito de la vida cotidiana.

El correo electrónico, las videollamadas, las redes sociales y una gran cantidad de canales de comunicación digital mediada por la tecnología han instaurado nuevos escenarios y rituales de interacción, moldeando los confines del orden social. Como ya han identificado otros autores, la telefonía móvil y la penetración de los *smartphones* han creado un fenómeno de deslocalización y de contacto perpetuo que ha cambiado aspectos de la vida cotidiana y de la experiencia de la realidad (Katz y Aakhus, 2002; Ling, 2008). Así pues, la interacción a través de la aplicación de WhatsApp, por ejemplo, se ha convertido en una forma primordial de comunicación *online* que pareciera casi imperativa.

La práctica del *texteo* (interacción textual digital) propia de plataformas de mensajería como WhatsApp² ha reconfigurado la

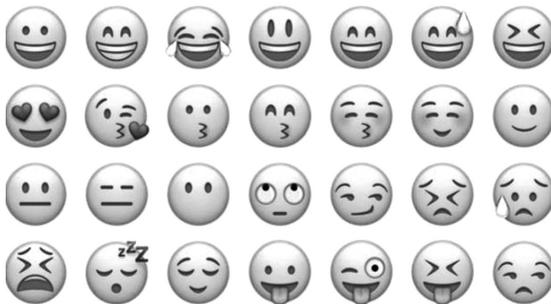
¹ Debe considerarse que, de manera general, los temas relacionados con Internet y las tecnologías digitales de comunicación han sido estudiados sobre todo en los países más desarrollados (Europa, Estados Unidos). Su estudio en el contexto de México y América Latina deberá siempre tomar en cuenta las condiciones amplias de desigualdad social, específicamente en el acceso a las tecnologías digitales.

² Si bien aquí nos referimos a WhatsApp como una importante aplicación de *texteo*, existen también otras aplicaciones como Telegram, Facebook Messenger o WeChat (esta última más relevante en el contexto chino) que podrían presentar características similares.

comunicación escrita y ha instaurado una nueva modalidad de conversación, generando nuevas pautas de sociabilidad (O'Hara *et al.*, 2014). Este tipo de interacción mediada en tiempo real se reviste de simultaneidad y de grados diversos de sincronía-asincronía, y forma parte de un entorno de comunicación digital móvil que sin duda está reconfigurando los procesos contemporáneos de subjetivación (Lasén y Casado, 2014).

En este contexto, el uso de emojis, representaciones gráficas de expresiones faciales, objetos, personas, animales, alimentos, actividades, lugares y símbolos, se ha incrementado considerablemente en los últimos años (Speier, 2015; Riordan, 2017). Los emojis han sido incorporados a las aplicaciones y teclados de dispositivos tecnológicos como un recurso para expresar emociones en el marco del *texteo* (Kelly y Watts, 2016). De esta manera, el empleo de emojis se ha ido estableciendo como una práctica sociodigital habitual y como una herramienta esencial para la comunicación cotidiana (Bosch y Revilla, 2018). La siguiente figura es un ejemplo reducido de este repertorio de expresiones emocionales en constante renovación:³

Figura 1
Repertorio parcial de emojis



Fuente: <www.emoji.com> (consulta: febrero de 2018).

³ El paisaje sociodigital, las herramientas y recursos de interacción en línea se desarrollan a un ritmo acelerado. Este texto se ubica en el contexto de 2017 e inicios de 2018, por lo que sin duda existen ya aspectos que no han sido considerados, como el aumento y diversificación de íconos, la aparición de emojis animados (animojis) y el mecanismo predictivo de emojis en los teclados de dispositivos móviles, gifs, stickers y lo que se siga acumulando.

Aunque los emojis fueron originalmente creados en los años noventa en Japón, su uso se estableció oficialmente en 2009 (Sampietro, 2016: 58). El término “emoji” constituye un neologismo derivado de otro, pues aquellos pueden concebirse como sucesores de los *emoticons*, una combinación de signos de puntuación que dan forma a expresiones faciales, usados sobre todo en una primera fase del desarrollo tecnológico. Así, mientras en el siglo pasado se empleaban *emoticons* en la comunicación por *chat* (vía computadora), hoy en día los emojis son una versión evolucionada usada ampliamente en la comunicación móvil (vía *smartphone*).

Además de usarse en el *texteo*, los emojis se han incorporado a la arquitectura digital de redes sociales como Snapchat e Instagram, en las que se permite ajustar el tamaño y la ubicación del emoji, lo que evidencia su plasticidad como recurso simbólico. Al mismo tiempo, la industria del marketing y la publicidad ha incorporado los emojis a las estrategias de comunicación de marcas comerciales, capitalizando económicamente el valor sociocultural y afectivo de estas representaciones visuales (*Emoji Report*, 2016; Sampietro, 2016). Como fenómeno sociocultural, los emojis han trascendido el ámbito de lo digital, brincando del mundo *online* al mundo *offline*, por lo que hoy es frecuente encontrarlos en anuncios publicitarios, películas y todo tipo de producto de comunicación. Incluso se han adoptado como un recurso para la expresión artística.⁴

En este marco de popularización, el fenómeno de los emojis no ha estado exento de polémica. Por un lado, se ha manifestado cierto optimismo al concebirlos como un nuevo lenguaje gráfico que simplifica y facilita la comunicación. Por otro lado, se hace evidente cierto rechazo,

⁴ Por ejemplo, en 2010 se realizó el esfuerzo de traducir en emojis la novela clásica *Moby Dick*, denominándola *Emoji Dick*. Este proyecto puede ser consultado en <<http://www.czyborra.com/unicode/emojick.pdf>>. Otro ejemplo del uso de emojis para la expresión artística son los “poemojis”, en los que los emojis han constituido un recurso lingüístico para la composición poética. Este proyecto fue apoyado por el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, no sin estar libre de controversias en términos de legitimidad artística, y puede conocerse en <<http://poemojis-fonca.tumblr.com>>.

advirtiéndolo sobre el daño que pudieran ocasionar al lenguaje verbal y escrito, así como al posible enfriamiento de las relaciones interpersonales. Estos planteamientos de evolución vs. involución (Rodríguez, 2017) constituyen una actualización sociodigital de las posturas apocalípticas e integradas (Eco, 1965) que es preciso trascender, pues apuntan a cierto grado de determinismo tecnológico. Los emojis no implican necesariamente un empobrecimiento del lenguaje, sino que son otra forma de lenguaje, un nuevo lenguaje (Riordan, 2017). Como la lengua, el lenguaje de los emojis evoluciona y adquiere nuevos significados que deben ser entendidos desde la complejidad de los nuevos entornos.

Hoy, la elección de un emoji para complementar visualmente o condensar el significado de un mensaje se ha convertido en parte importante de la vida cotidiana de muchas personas (Barbieri *et al.*, 2016), una herramienta habitual para añadir una entonación emocional al discurso. Si bien se ha demostrado que los emojis de objetos tienen también una carga afectiva (Riordan, 2017), en este trabajo me referiré de forma específica a los emojis de expresiones faciales, por su sentido emocional manifiesto.

Este capítulo busca abonar al estudio social de los emojis, mostrando algunos rasgos importantes sobre su uso, sentidos y vivencia, proponiendo que en nuestros días el proceso situado de selección de un emoji constituye una muestra de manejo emocional reflexivo. Así, este trabajo pretende insertarse en una discusión más amplia sobre la socioafectividad en el entorno digital; intenta traer las emociones al estudio de lo digital, así como llamar la atención sobre la importancia de lo digital para el estudio social de las emociones. De esta manera, se resalta la potencia teórica y analítica de la sociología de las emociones para hacer una relectura de algunos conceptos teóricos en clave digital.

El documento ha iniciado con una breve introducción sobre los rasgos del entorno sociodigital en el que se sitúa el uso de emojis, trazando una caracterización del fenómeno y los debates en que se inscribe. A continuación se presenta una relación del estado del arte

sobre la investigación de emojis, así como una revisión del marco teórico y la propuesta analítica de la que se parte. Más adelante se argumenta la necesidad de estudiar el uso de emojis entre las y los jóvenes y se presenta el diseño metodológico, dando pie a la exposición de los hallazgos empíricos y a las conclusiones de la investigación.

ANTECEDENTES Y PROPUESTA ANALÍTICA

La investigación académica sobre los emojis se ha desarrollado a la par del avance de las tecnologías digitales (Sampietro, 2016: 15), transitando del estudio de los *emoticons* (textuales) al estudio de los emojis (gráficos). Si bien los primeros han sido motivo de interés científico desde hace más de una década (ver, por ejemplo, Derks, Bos y Von Grumbkow, 2007), el estudio de los emojis lleva apenas unos pocos años.

Se aludió a los *emoticons* (expresiones hechas a partir de signos de puntuación) en una fase previa del estudio de lo digital, asociada con el concepto de virtualidad y con una tradición de investigación sobre la comunicación mediada por la computadora. En este sentido, se resaltaba el sentido funcional de los *emoticons* como elemento compensatorio de la comunicación no verbal que estaba ausente en la interacción mediada. Por su parte, el estudio de los emojis corresponde a una etapa actual, en la que la comunicación digital móvil ha instaurado nuevas formas de sociabilidad.

Al día de hoy, los emojis han sido estudiados desde diferentes disciplinas y ángulos de abordaje, entre los que destacan el enfoque del *Sentiment Analysis*, el énfasis pragmático, el énfasis lingüístico, la psicología social y la sociología.

Sobre todo en una primera etapa, aunque todavía en años recientes, destaca la cantidad de investigaciones sobre *emoticons* y emojis desde la perspectiva metodológica del *Sentiment Analysis* o análisis del

sentimiento (Liu, Li y Guo, 2012; Morstatter *et al.*, 2017).⁵ Este enfoque tiene sus raíces en la informática y la ciberpsicología, y toma a los emojis como objeto de análisis computacional de corte cuantitativo. El *Sentiment Analysis* es una técnica de investigación relacionada con la minería de datos y con plataformas macroanalíticas de procesamiento del lenguaje digital. Para determinar las connotaciones emocionales de los *emojis*, el *Sentiment Analysis* mide la polaridad del sentimiento en términos de carga positiva, neutra o negativa. En este marco, uno de los hallazgos clave ha sido que los emojis más populares tienen una connotación emocional positiva, así como el desarrollo de un glosario de emojis llamado “Emoji Sentiment Ranking” (Novak *et al.*, 2015). Este enfoque tiende a estar asociado con el mundo de la mercadotecnia y la publicidad, generando conocimiento para el desarrollo de funciones predictivas y para la incorporación de los emojis al discurso comercial de las marcas. Es necesario señalar que la naturaleza computarizada y cuantitativa del *Sentiment Analysis* tiene sus limitaciones (Canhoto y Padmanabhan, 2015), pues la clasificación automatizada de emociones positivas o negativas no permite comprender la ambigüedad de la experiencia, además de que pierde de vista la complejidad del lenguaje, la importancia del contexto y las sutilezas de los significados emocionales.

Una segunda perspectiva de investigación sobre los emojis ha adoptado una mirada pragmática y funcional (Sampietro, 2016), destacando su valor de uso social. Algunas de las funciones que se les atribuyen son: agregar al texto digital un significado emocional o situacional extra, ajustar el tono, reducir la ambigüedad del mensaje, hacerlo más atractivo para el receptor, manejar la conversación, y, en última instancia, la función de mantenimiento de las relaciones sociales (Cramer, De Juan y Tetreault, 2016; Bosch y Revilla, 2018). También se ha demostrado que los emojis imprimen a los mensajes un mayor sentido de alegría y goce (Riordan, 2017), dotándolos de

⁵ Buena parte de las investigaciones pioneras de este enfoque giraron alrededor de la red social Twitter (ver Barbieri *et al.*, 2016, y Park *et al.*, 2013, por ejemplo).

una carga afectiva positiva. Esta línea de investigación incorpora acertadamente una mirada dialéctica entre el uso y el significado de los emojis; sin embargo, no alcanza a observar las microdinámicas emocionales implicadas en su uso, por lo que constituye un abordaje parcial y limitado en cuanto al estudio de las emociones se refiere.

Un tercer ángulo de abordaje empírico de los emojis enfatiza la dimensión lingüística de este fenómeno sociodigital y centra la mirada analítica en los procesos de interpretación. Vistos como una nueva derivación del lenguaje humano (Barbieri *et al.*, 2016), se ha estudiado cómo los emojis simulan los rasgos no-verbales de la comunicación (Dresner y Herring, 2010), poniendo de manifiesto una especie de gramática emocional *online* o gramática digital de la interacción afectiva. Un importante cuerpo de investigaciones bajo este enfoque ha demostrado la existencia de diferencias en la interpretación de emojis (Park *et al.*, 2013; Miller *et al.*, 2016; Barbieri *et al.*, 2016; Cramer, De Juan y Tetreault, 2016; Morstatter *et al.*, 2017) en función de las diferencias interplataforma,⁶ las diferencias sociogeográficas, los vocabularios simbólicos y emocionales y otros factores idiosincráticos. Así, podemos asumir que la interpretación de los emojis con expresiones faciales no es necesariamente universal,⁷ por lo que cobran gran relevancia las motivaciones individuales de su uso y los marcos situacionales específicos en que son empleados (Derks, Bos y Von Grumkow, 2007).

Por otro lado, desde el campo de la psicología se ha investigado sobre los emojis en términos del “trabajo emocional” que implica su uso (Riordan, 2017). Desde este enfoque, el uso de emojis requiere una inversión de tiempo y esfuerzo que resulta redituable pues, en tanto recurso digital para el despliegue o “performance” de las emociones,

⁶ Particularmente se señalan las diferencias interpretativas relacionadas con el diseño de emojis de distintos sistemas operativos de smartphones (los de Apple o Android de otras marcas como Samsung).

⁷ Es en este contexto en el que surgen proyectos como la Emojipedia (<emojipedia.org>) y otros sitios web dedicados a establecer un significado “oficial” para cada emoji (consulta: abril de 2018).

los emojis estarían contribuyendo al mantenimiento del vínculo social. Si bien este abordaje resulta interesante y se acerca al sentido general de esta investigación, carece de una mirada aguda sobre las dinámicas y los procesos de trabajo emocional que han sido ampliamente analizados desde el campo de la sociología de las emociones por Arlie Hochschild (1983, 1989), quien abunda en las estrategias de manejo emocional necesarias para alinear el Yo a las expectativas socioemocionales.

Las aproximaciones sociológicas al fenómeno que nos ocupa observan a los emojis como un lenguaje digital aprendido a través de las prácticas y los hábitos de interacción social mediada, y han señalado cómo los crecientes repertorios iconográficos de emojis están incluyendo diferentes opciones de color de piel, al tiempo que integran cierta diversidad en los iconos de composición de las familias y en los símbolos religiosos (*2016 Emoji Report*; Hakami, 2017). Desde una perspectiva de género (Wolf, 2017), se ha observado que la percepción y el uso de emojis se alinea a los estereotipos emocionales, en los que la mujer figura como un usuario más emocional y expresivo, mostrando más tonalidades emocionales a través de los emojis, mientras que los varones suelen ser más racionales e inexpressivos. Sin embargo, también se ha identificado una tendencia a que estos últimos adopten un estándar más femenino de expresión emocional en el marco del *texteo*.

En términos metodológicos, los abordajes empíricos sobre el uso de emojis a los que aquí se ha hecho referencia se han inclinado por el empleo de técnicas de corte cuantitativo como la minería de datos (sobre todo el *Sentiment Analysis*) y encuestas y cuestionarios *online* (Bosch y Revilla, 2018). En segunda instancia, y sobre todo en investigaciones con un enfoque lingüístico, se pueden identificar métodos de análisis textual, semántica distribucional (Barbieri *et al.*, 2016), sociolingüística interaccional y análisis conversacional (Sampietro, 2016). Si bien estas aproximaciones empíricas han probado su utilidad, muestran un alcance limitado para acceder a la dimensión subjetiva de este fenómeno.

Aunque es posible encontrar ciertos trabajos de naturaleza cualitativa que han empleado entrevistas a profundidad y análisis del discurso digital para analizar el uso, recepción e interpretación de los emojis (Sampietro, 2016), el abordaje desde la comunicación digital parece quedarse corto ante la complejidad del objeto de estudio, pues no logra explicarlo en los términos finos de microprocesos emocionales. La investigación cualitativa sobre el uso y la interpretación de emojis es todavía muy reciente, y si bien los trabajos aquí referidos abordan de una u otra manera la diada emojis-emociones, ninguno profundiza en la escala de los mecanismos emocionales y las dinámicas afectivas que se activan con su uso.

Este trabajo de investigación se inscribe en la convergencia de dos campos disciplinarios en creciente desarrollo (Benski y Fisher, 2014; Serrano-Puche 2015, 2016, 2017). Por un lado, el giro afectivo en las ciencias sociales desde la década de 1980 (Ticineto y Halley, 2007; Ahmed, 2015), el reconocimiento de la dimensión emocional del individuo (Bericat, 2000), y particularmente, el crecimiento de la subdisciplina de la sociología de las emociones (Turner y Stets, 2005), que subraya el papel central de las emociones en las prácticas y en las estructuras sociales. Por otro lado, este campo convergente retoma la creciente presencia de las tecnologías digitales en la vida cotidiana de las personas, la penetración de Internet, el uso de dispositivos de comunicación móvil y sus implicaciones en términos de ubicuidad y omnipresencia como componentes importantes del fenómeno de la hiperconectividad (Reig y Vílchez, 2013).

Inevitablemente, el estudio social de las emociones se enfrenta con la necesidad de repensar supuestos teóricos tradicionales a la luz de las transformaciones en el contexto sociodigital. De esta manera, adoptaré aquí un enfoque socioemocional para comprender los usos de los emojis y la vivencia juvenil alrededor de ellos. Como foco empírico, los emojis nos pueden permitir hacer una relectura en clave digital de algunas ideas centrales de la sociología de las emociones, en particular las relacionadas con el enfoque cultural de las emociones

y el trabajo de la socióloga estadounidense Arlie Hochschild, figura fundacional de este campo.

El concepto de manejo emocional (Hochschild, 1983), también referido como “gerencia” emocional (*emotional management*), se distingue de aquel concebido como “trabajo” emocional (*emotional labor*) en función de su valor en términos relacionales. Mientras el primero tiene un valor de uso en la interacción cotidiana con los otros, el segundo muestra un evidente valor de intercambio monetario, implica el uso comercial de las emociones individuales y un tipo de gerencia emocional realizada a cambio de un salario en el marco de la economía de servicios. En este trabajo emplearemos el término de “manejo emocional” para hacer referencia al proceso mediante el cual las personas echan a andar ciertas estrategias de autorregulación para acortar la brecha entre las emociones “ideales” (culturalmente prescritas, establecidas por reglas implícitas del sentir) y las emociones “reales” experimentadas situacionalmente.

Este manejo emocional implica necesariamente un ajuste o adecuación y, en menor o mayor medida, cierto grado de actuación. En este sentido, Hochschild complementa la propuesta goffmaniana del manejo impresionista (Goffman, 1959), resaltando la importancia de observar la gerencia interna de las emociones más allá del mero control de las impresiones del Yo. Así, el manejo emocional de Hochschild alude a la forma de mantener una presentación del Yo alineada con las ideologías y reglas emocionales interiorizadas: se trata de una gestión interna que se lleva a cabo a partir de dos fuerzas simultáneas: la inducción/evocación y la inhibición/represión de sentimientos. Esta dinámica supone que las personas tienen una capacidad de agencia sobre sus emociones, y que tienden a ajustarlas a las situaciones y las reglas sociales condicionadas por la estructura. Desde esta mirada, la aproximación a los emojis como forma de trabajo o manejo emocional para cumplir adecuadamente con los roles sociales (Riordan, 2017) constituye un importante precedente para el diseño de nuestro abordaje empírico.

En este mismo sentido, el concepto de manejo impresionista, un elemento clave en la teoría dramaturgica de Goffman, ha sido adecuadamente capitalizado desde hace ya 20 años para el análisis de la interacción mediada por la tecnología (Serrano-Puche, 2012). Las estrategias de presentación del Yo y el manejo de la información sobre nosotros mismos responden a la necesidad de controlar la forma en que somos percibidos. El monitoreo y el direccionamiento de nuestra imagen en la interacción cara a cara son también palpables en la interacción mediada como un tipo de manejo impresionista en línea (*online impression management*) (Leary, 1996; Rosenbloom, 2008; Rosenberg, 2009; Jenkins, 2010, Serrano-Puche, 2012).

La perspectiva del manejo emocional de Hochschild (1983) bien puede ser complementada con el trabajo teórico del también sociólogo estadounidense Morris Rosenberg (1990) sobre la reflexividad emocional. El planteamiento de este autor coincide con el de Hochschild en el sentido de que el manejo emocional al que ésta alude involucra necesariamente cierta reflexividad. Asumida como una especie de autoconciencia, la reflexividad tiene un sentido cognitivo en la medida en que las personas poseen la habilidad de percibir, evaluar y analizar aspectos de su Yo, y también tiene un sentido agenciativo gracias a la capacidad de control y autorregulación del Yo (Rosenberg, en Turner y Stets, 2005: 47). Esta reflexividad dirigida hacia nuestras emociones está condicionada por tres elementos: primero, la ambigüedad y la dificultad para interpretar nuestras propias emociones; segundo, la posibilidad de sentir más de una emoción al mismo tiempo, y tercero, la confusión que puede generarnos nuestra propia experiencia emocional. La presencia de uno o más de estos condicionantes echa a andar un proceso de reflexividad emocional, una dinámica que puede llegar a transformar las emociones (Rosenberg, 1990), y que comparte con el manejo emocional de Hochschild el mismo sentido de gestión introspectiva.

En años recientes, el tema del manejo y la reflexividad emocional ha sido trabajado en el entorno digital por el comunicólogo sueco Jakob Svensson (2014), quien alude al manejo emocional reflexivo en

la modernidad tardía digital. Esta dinámica está relacionada con el desplazamiento de las expresiones emocionales de lo privado a las pantallas, dando origen a una expresión pública de la afectividad y las emociones. Desde esta mirada, la conectividad y la visibilidad propias de las redes sociales han hecho que la expresión y el control de las emociones sean más accesibles y visibles ante los demás. Así, los emojis pueden pensarse como una expresión digital de las emociones que queda inscrita ante la mirada del otro. Esto es, una inscripción digital de las emociones y los afectos (Lasén, 2013).

Siguiendo a Svensson, el entorno sociodigital en el que vivimos estaría imponiendo un manejo emocional reflexivo a través del cual se construye un Yo idealizado. Se trata de una negociación reflexiva de la identidad, en la que la expresión emocional se encuentra motivada por el fin último de obtener reconocimiento y estatus social en el seno del grupo de referencia. Esta dinámica estaría revelando una expresión cada vez más racionalizada (y, podría decirse, calculada) de las emociones.

Si bien el uso de emojis en el *texteo* es una práctica que parecería trascender variables sociodemográficas, en el marco de esta investigación se subraya la importancia de estudiar el fenómeno de los emojis entre los jóvenes (18-24 años).⁸ Esta relevancia generacional se sustenta en dos argumentos básicos: el papel que éstos desempeñan en el actual entorno sociodigital y el nivel de uso de emojis. Por un lado, se trata de una subpoblación que ha crecido en paralelo a la progresiva penetración de Internet en la vida cotidiana, y por lo tanto ha estado más tiempo de su vida expuesta a las tecnologías digitales. En este sentido, se ha señalado el lugar protagónico de los

⁸ Como construcción social, la categoría de jóvenes puede resultar abierta e inasible (Alpízar y Bernal, 2003). A este respecto, pueden identificarse diferencias en la concepción del rango de edad al que hacen referencia instituciones como la Organización Mundial de la Salud (15-25 años), el Instituto Mexicano de la Juventud (12- 29 años), el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (15-29 años) y el ámbito académico (15-30 y 12-34 años). Estas diferencias reflejan una falta de consenso unívoco, que da pie a una segmentación flexible en función de los objetivos, alcances y limitaciones de la investigación.

jóvenes en la cultura digital como impulsores del cambio, su capacidad adaptativa y su rol en el establecimiento de nuevas tendencias de producción y consumo (García Canclini, Cruces y Urteaga, 2012). Además, los jóvenes constituyen el segmento generacional con el más alto nivel de uso de emojis en el contexto dialéctico del *texteo* en plataformas como WhatsApp (2016 *Emoji Report*). El uso nativo de los emojis por parte de los jóvenes y su aportación de usos creativos ha llevado incluso a concebirlos como una fuerza generadora de cambio lingüístico (Stockton, 2015). Por estas razones, focalizaremos la mirada en los jóvenes como universo empírico de investigación.

DATOS Y METODOLOGÍA

Los hallazgos aquí presentados son el resultado de una breve exploración empírica sobre el uso juvenil de los emojis. Ésta se desprende temáticamente de mi trabajo de investigación doctoral sobre *selfies*, identidades de género y emociones en el ámbito sociodigital. Ambas aproximaciones responden al mismo interés por comprender la dimensión emocional y afectiva de la interacción social en el contexto actual.

Para acceder a la dimensión emocional y afectiva de las dinámicas de uso y significación de los emojis, se llevó a cabo un abordaje empírico de corte cualitativo a través de entrevistas a profundidad. La metodología cualitativa permite un apropiado acercamiento a la complejidad de fenómenos y procesos sociales en permanente construcción, otorgándoles un papel central al lenguaje y a la subjetividad de la experiencia cotidiana de las personas. La perspectiva cualitativa subraya la importancia de contextualizar el significado de las acciones (Jensen, 2002) y, más importante, brinda la posibilidad de llegar a la dimensión analítica de lo emocional. Siendo la palabra y el discurso la materia prima de la entrevista a profundidad, esta técnica de investigación ha sido de gran utilidad para explorar, desde la subjetividad individual, la relación que estos jóvenes entablan con los emojis como recurso de interacción emocional y afectiva.

Durante el mes de marzo de 2018 se realizaron 10 entrevistas a profundidad con mujeres y hombres jóvenes de 18 a 24 años (cinco entrevistas a mujeres y cinco entrevistas a hombres) de condición social media,⁹ habitantes de la Ciudad de México. Dada la naturaleza cualitativa de esta investigación, esta muestra no pretende ser representativa de un universo, sino que busca una comprensión más detallada y profunda del uso juvenil de los *emojis* y sus implicaciones de orden emocional.

Los primeros participantes fueron contactados a partir de las redes personales de la investigadora (familia, amigos, conocidos) y posteriormente se echó a andar un proceso de reclutamiento a partir de las redes de contactos de estos jóvenes (al estilo bola de nieve). En este contexto, la selección de participantes debió prestar atención al criterio de diversidad y heterogeneidad, tomando en cuenta diferentes escuelas públicas y privadas (Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Las Américas, Universidad Intercontinental, Universidad Autónoma Metropolitana), así como zonas geográficas de la ciudad (Cuernavaca, Narvarte, Azcapotzalco, Tlalpan). En general, se trata de jóvenes estudiantes, en su mayoría dependientes económicamente de sus padres, transitando una etapa de vida caracterizada por la exploración de posibilidades identitarias y la búsqueda de equilibrio entre la libertad que se han ganado con la edad y las responsabilidades adultas que empiezan a adquirir. El total de los entrevistados cuenta con un *smartphone* propio, acceso permanente a Internet, y usa aplicaciones móviles de mensajería, incluyendo WhatsApp.

Las entrevistas tuvieron una duración promedio de dos horas y todas fueron realizadas en las casas de los participantes, lo que

⁹ Para determinar la condición social se tomaron en cuenta indicadores de nivel socioeconómico de la Asociación Mexicana de Agencias de Investigación de Mercado y Opinión Pública de 2018, entre ellos: el nivel educativo del jefe de hogar, el número de habitaciones y baños y autos en el hogar, tenencia de conexión a Internet en el hogar, entre otros. Consultado entre marzo y junio de 2018 en <<http://www.amai.org/nse/wp-content/uploads/2018/04/Nota-Metodolo%CC%81gico-NSE-2018-v3.pdf>>.

favoreció un acercamiento más sensible a su contexto cotidiano.¹⁰ Con su consentimiento, éstas fueron grabadas en audio y transcritas posteriormente. Una importante labor para la investigadora fue la de facilitar la expresión reflexiva de los participantes, buscando generar un discurso narrativo que pudiera develar mecanismos y dinámicas de manejo emocional alrededor de los emojis. Así, fue necesario observar y analizar el discurso verbal y no verbal de las y los jóvenes; lo que decían sus palabras, sus miradas, sus dedos en la pantalla táctil de su teléfono, en búsqueda de evidencias o marcadores emocionales.¹¹

Con el fin de obtener una perspectiva analítica amplia, se indagó inicialmente sobre la percepción general de los emojis como recurso de interacción digital, sus asociaciones y conceptualización (qué son y para qué son), así como los motivadores, lineamientos y patrones de uso (cómo se usan, cuándo, para qué, con quién). A partir de ejemplos vivenciales concretos se buscó caracterizar la experiencia emocional de las y los jóvenes con respecto al uso de emojis, tratando de identificar los detonadores de uso, así como las ventajas y desventajas que estos les reportan. Asimismo, se trató de generar una reflexión sobre las diferencias entre la experiencia y expresión emocional cara a cara, frente a la experiencia y expresión de emociones mediada a través de emojis. El relato anecdótico y los ejercicios de contraste fueron útiles para acceder a esta escala vivencial.

Para abordar empíricamente el manejo emocional y la reflexividad en torno a los emojis, se les pidió a los jóvenes que se remontaran a la última vez que usaron alguno y que relataran a detalle cómo fue. Se

¹⁰ Si bien no es el caso específico de este trabajo, debe señalarse que la investigación social y académica de los fenómenos propios de la cultura digital se ha visto enriquecida por aproximaciones relacionadas con la etnografía digital. Empíricamente, la etnografía digital trasciende la noción de lo virtual y contempla el análisis del *continuum online-offline* que caracteriza a la interacción sociodigital. Hine, 2015; Pink *et al.*, 2016, y Varis, 2014, son autores clave para acercarse al tema.

¹¹ A este respecto seguimos aquí el trabajo de Thomas J. Scheff (1994), figura emblemática del campo de la sociología de las emociones, quien abreva de otros autores para presentar una serie de marcadores que, siempre contextualizados, ayudan a identificar emociones como la vergüenza y la rabia.

trató de acceder al microdetalle de la experiencia para poder atisbar las dinámicas afectivas internas relacionadas con la elección de un emoji. Así, se les exhortó a evocar la recuperación del momento; un recuento “en cámara lenta” que permitiera identificar cómo hicieron para elegir el emoji, cómo fue la decisión, qué fue tomado en cuenta, qué disparó la elección, qué sentían, cómo hubieran querido sentirse, qué debían sentir y cómo sabían lo que estaban sintiendo. En esta dinámica se procuró trascender las racionalizaciones, aprovechando cada uno de estos momentos como detonadores para profundizar en la vivencia emocional. Además, cuando fue posible, se pidió a los participantes que mostraran el uso de emojis en tiempo real, tratando así de identificar y profundizar en los mecanismos socioemocionales de esta práctica.

HALLAZGOS EMPÍRICOS

Si bien en primera instancia el análisis empírico debe dar cuenta de la relevancia funcional de los emojis, así como de la importancia que adquiere la actividad interpretativa, los hallazgos más contundentes están anclados en la dimensión vivencial del uso de emojis y el particular juego dialéctico que se entabla entre experiencia y expresión emocional en el contexto de lo digital. Asimismo, se destaca el peso de la dimensión reflexiva y el manejo emocional involucrado en la selección de los emojis.

La incorporación de los emojis a las dinámicas cotidianas de interacción sociodigital es tal que, particularmente entre las mujeres, llegó a mencionarse el hábito de integrar al menos un emoji en cada frase que se escribe, como si fuera un impulso automático, un imperativo de la interacción digital móvil. A la manera de un lenguaje digital ubicuo, los emojis adquieren sentidos de uso y de valor social para las y los jóvenes entrevistados, entre los que destacan su sentido relacional y expresivo y el carácter lúdico, estético y creativo.¹² Primordialmente,

¹² El uso de emojis implica un disfrute particular; otorgan colorido al texto digital, suavizan el tono del mensaje y le quitan seriedad. En la dinámica de selección y uso se pone en marcha

los emojis cumplen una importante función relacional y expresiva, sobre todo en lo que se refiere a la interacción socioemocional con el grupo de pares, tan importante en este segmento demográfico. Ya sea sustituyendo palabras o acompañándolas, el uso de emojis contribuye a la comunicación emocional, cumpliendo un importante papel en la vinculación social.¹³

Los emojis complementan los mensajes digitales, enfatizan la intención emocional del discurso y dotan de tonalidad afectiva al texto, o como bien diría Toño,¹⁴ un joven de 24 años: “Le mete sentimiento al asunto”. A este respecto, llama la atención ver cómo un perfil de jóvenes varones alineados a patrones tradicionales de género parecen estar incorporando lineamientos de comunicación afectiva no estereotípicos del hombre racional e inexpresivo, al menos en lo que se refiere a la interacción mediada por la tecnología. Este hallazgo coincide con el planteamiento hecho por Alecia Wolf (2017), quien supone que los varones podrían estar adoptando un estándar más “femenino” de expresión emocional. Así, quizá podría pensarse en una sutil reconfiguración de las estructuras y patrones de interacción afectiva.

El uso de emojis guía la decodificación del mensaje y ofrece claves para su interpretación, facilitando una adecuada comprensión con respecto a los fines del emisor. Requiere, pues, de un código en común y de un esfuerzo interpretativo. En esta línea, los hallazgos de esta investigación coinciden con algunos estudios previos que consideran a los emojis como un lenguaje sujeto a procesos interpretativos, y que

cierta dosis de creatividad. Este sentido lúdico de los emojis concuerda con hallazgos previos sobre el carácter alegre y gozoso que agrega este recurso digital a los mensajes de texto (Riordan, 2017).

¹³ De manera general, el uso que los jóvenes entrevistados hacen de los emojis está relacionado con la cercanía del vínculo. En línea con un estudio previo (Bosch y Revilla, 2018), los jóvenes usan los emojis en contextos dialógicos de cercanía con los pares. Al informalizar el discurso, los emojis generan un ambiente de cercanía y confianza. Los jóvenes reportan la regla tácita de no usar emojis en relaciones y situaciones de inferioridad jerárquica; con maestros, por ejemplo.

¹⁴ El nombre de las y los participantes ha sido modificado en función del anonimato.

han señalado la importancia de las diferencias de interpretación (Miller *et al.*, 2016; Barbieri *et al.*, 2016; Cramer, De Juan y Tetreault, 2016; Morstatter *et al.*, 2017; Park *et al.*, 2013). Puede añadirse que los emojis cuyo significado social pareciera inequívoco tienden a relacionarse con emociones primarias como la alegría, la tristeza, el enojo y el miedo,¹⁵ si bien son señalados emojis más polisémicos que pueden tener diferentes significados en función de la subjetividad individual y el contexto situacional.

Los dos siguientes apartados exponen los hallazgos más importantes sobre el uso juvenil de emojis en dos dimensiones: la dimensión vivencial de la experiencia y la expresión emocional, y la dimensión reflexiva del manejo emocional implicado en la selección de los emojis.

Emojis y vivencia emocional

En el marco de esta exploración empírica, llama particularmente la atención que las y los jóvenes entrevistados tienden a establecer de forma natural una distinción discursiva entre la vivencia emocional cara a cara y la vivencia emocional mediada digitalmente por emojis. Por una parte, la vivencia emocional en las interacciones cara a cara tiende a percibirse como una reacción automática o espontánea, y por lo tanto impredecible. A este respecto, Gabriela, de 22 años, explica: “Cuando estás frente a la otra persona y sientes algo, no tienes que estar pensando en qué gesto hacer, simplemente los haces y ya, te salen, aunque tú no quieras”. La vivencia emocional cara a cara es concebida como una manifestación natural, personal y compleja; gracias a la copresencia material y la posibilidad de interpretar *in situ* los microcomportamientos faciales y corporales, se genera una expe-

¹⁵ Si bien ha habido un debate con respecto a la conceptualización de las emociones primarias, es posible apegarse a la perspectiva de Jonathan Turner (1999), quien concibe las emociones primarias como aquellas respuestas universales, fundamentalmente fisiológicas y evolutivamente relevantes, como la felicidad, el miedo, la ira, la tristeza o la sorpresa.

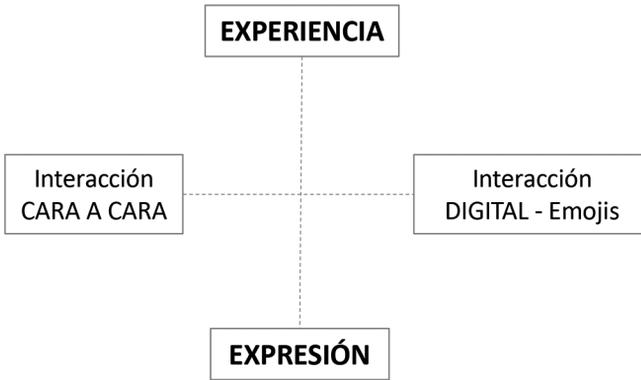
riencia emocional más intensa, aunque no necesariamente ésta sea exteriorizada. Marco, de 19 años, fue contundente al respecto: “Claro que se sienten más estando en vivo, lo que pasa es que no se nota tanto, no lo haces tan evidente, pero de que se siente más, se siente más”.

Por otra parte, la interacción a través de emojis se establece a partir de un repertorio predeterminado de microexpresiones estandarizadas que son leídas y monitoreadas en la interacción digital. El concepto de estandarización cobra aquí relevancia, en tanto que los límites del repertorio preestablecido de emojis constriñen las posibilidades expresivas del emisor. Además, por su carácter universal, este repertorio pudiera carecer de tonalidades y matices emocionales individuales, haciéndonos pensar en una posible homogeneización expresiva.

Esta distinción básica entre la vivencia emocional cara a cara y la vivencia emocional mediada digitalmente nos permite identificar un juego entre dos ejes. Por un lado, el eje dialéctico de la experiencia emocional (como vivencia interna) y la expresión emocional (como manifestación externa). Es importante destacar que experiencia emocional y expresión emocional son componentes que operan en planos distintos, por lo que son complementarios y no excluyentes. Por otro lado, la dialéctica entre dos modos de interacción en los que se manifiesta este eje experiencia-emoción: la interacción tradicional cara a cara y la interacción digital, dos dimensiones de lo social que se intersectan en la vida cotidiana de los jóvenes. En este sentido, debe decirse que si la dialéctica entre experiencia y expresión emocional es en sí misma compleja (Brody, 1999; Damasio, 1994), ésta se hace aún más compleja en el marco del *continuum online-offline*.¹⁶ La siguiente figura permite visualizar este cruce de ejes que hacen complejo el análisis de la vivencia emocional.

¹⁶ Al aludir a este *continuum online-offline* se pretende trascender la dicotomía real-virtual que por muchos años caracterizó a la investigación social sobre Internet, y resaltar la dificultad y la inconveniencia de separar empíricamente lo *online* (interacción digital) de lo *offline* (interacción cara a cara).

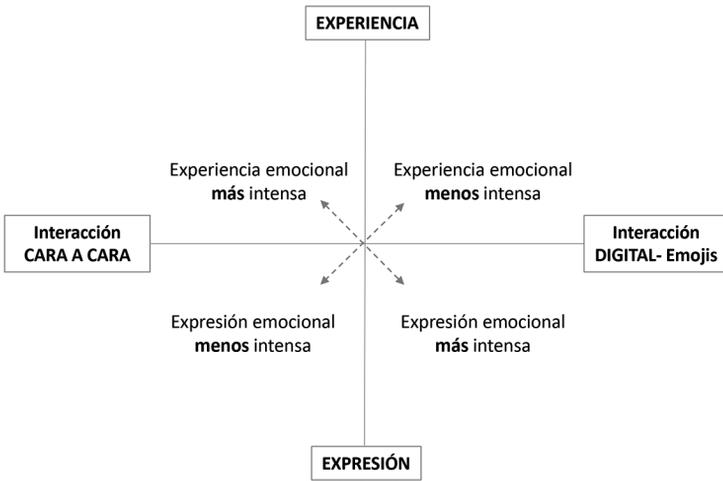
Figura 2
Ejes de la vivencia emocional



Fuente: Elaboración propia.

Mientras que en la vivencia cara a cara los jóvenes reportan una experiencia emocional más intensa pero una expresión moderada, en la vivencia a través de emojis se intensifica la expresión, al tiempo que disminuye la experimentación “real” de emociones. Así lo hizo notar Pablo, de 23 años, quien, al reflexionar sobre su propia vivencia, señaló: “Yo creo que puedes expresar más fácil las emociones con los emojis porque ahí están, los usas y listo, pero definitivamente las emociones se sienten más cara a cara”. Podríamos entonces pensar en un despliegue de intensidad emocional inversamente proporcional: la copresencia material contribuye a enriquecer la experiencia emocional, mientras que la mediación digital a través de emojis facilita la expresión emocional; una especie de “intensómetro” en proporción inversa que puede ilustrarse en la siguiente figura:

Figura 3
“Intensómetro” de la vivencia emocional



Fuente: Elaboración propia.

De esta manera, se hace evidente que, como recurso de interacción digital, el uso de emojis carga sin duda con el peso de la mediación tecnológica, que atenúa inevitablemente la vivencia corporal del estado emocional, como lo señala Ana, una joven de 21 años: “Con los emojis lo proyectas, pero no lo estás sintiendo en realidad. No es que no se sientan para nada las emociones al usar un emoji, pero definitivamente el sentimiento es menos intenso, más leve que cuando estás frente a otra persona”.

Al mismo tiempo, el empleo de emojis facilita o propende la expresividad (“la pantalla envalentona”), pues una menor exposición física disminuye la sensación de vulnerabilidad (“nadie te está viendo y no te sientes juzgado porque no ves su reacción”). La mediación digital trae consigo cierta seguridad para la expresión emocional, por lo que ésta puede llegar a exagerarse. El emoji de risa hasta las lágrimas que se muestra en la siguiente figura es un claro ejemplo de desborde expresivo.

Figura 4
Emoji de risa hasta las lágrimas



Fuente: <www.emoji.com> (consulta: febrero de 2018)

Este emoji tiende a usarse como respuesta a un estímulo de humor y sigue el criterio de la intensidad, en el que, a mayor necesidad de transmitir la risa, más iconos deben usarse. Se trata sin duda de un esfuerzo compensatorio de la mediación digital; una forma de subsanar la distancia física, material y socioafectiva con respecto a la otra persona. Puede aquí detectarse un impulso por tratar de trascender la mediación, operando en favor del mantenimiento del vínculo social.

El material empírico sobre el uso juvenil de los emojis nos permite identificar dos formas de vivencia emocional: la vivencia concordante y la vivencia disonante. En la primera, la expresión de la emoción coincide con su experimentación, como cuando se usa un emoji de carita feliz y verdaderamente se está sonriendo. En la segunda forma vivencial, la expresión *no* coincide con la experiencia, como cuando se usa el mismo emoji de carita feliz sin que necesariamente se experimente ese estado positivo. El conocido “jajajajaja” podría ser utilizado también en automático, haciendo evidente una posible disonancia entre la (supuesta) vivencia de risa y el esfuerzo por expresarla, por lo que implicaría cierto grado de manejo emocional.

Cuando en el uso de emojis la expresión externa y la experiencia emocional interna no necesariamente coinciden, se da cabida a procesos de simulación y manejo impresionista. Si bien este aspecto está también presente en la interacción cara a cara, al afirmar que no es necesario sentir la emoción para poder expresarla con un emoji, los jóvenes ponen en evidencia un particular despliegue dramático estratégico (Goffman, 1959). Así, la expresión emocional puede llegar a

ser forzada para cumplir con las expectativas de la identidad de rol, lo que coincide en cierta manera con el planteamiento hecho por Monica A. Riordan (2017) sobre cómo los emojis constituyen un performance emocional que opera en función del cumplimiento de roles sociales. Tania, usuaria de emojis desde que tuvo su primer teléfono móvil, lo deja en claro: “A mí sí me ha pasado mucho, que le pones una carita feliz a tu mejor amiga para que no se sienta mal. No es que estés feliz y sonriente por la vida, sino que quieres que ella sepa que eres su amiga y la apoyas, y por eso le pones carita feliz”. Este uso de emojis para la expresión emocional sigue ciertas reglas emocionales (Hochschild, 1983), prescripciones culturales- afectivas que definen qué, cuándo y cómo debemos sentir.

Como podemos ver, las formas de interacción sociodigital a través de emojis implican que la vivencia emocional se haga compleja, así como un empleo de superlativos y un juego de intensidades en el que se busca trascender la mediación tecnológica de la experiencia y la expresión de emociones.

Emojis y reflexividad emocional

La diferencia entre la vivencia emocional concordante y discordante a la que nos hemos referido, así como el manejo impresionista detectado en la expresión de emociones a través de emojis, nos permiten señalar que el uso de este recurso digital requiere, al menos en cierto grado, de una forma de manejo emocional que está relacionada con las condiciones que impone la mediación tecnológica. El envío de emojis a través de WhatsApp y otros entornos digitales de comunicación se encuentra supeditado a la necesidad de seleccionarlos dentro del repertorio ofrecido por la propia plataforma. Desde esta perspectiva, la decisión personal sobre qué emoji utilizar requiere de un trabajo emocional, una particular gestión estratégica, una negociación interna, inmediata y momentánea frente a la pantalla táctil del teléfono móvil.

En este contexto, es posible considerar que, en el momento en que el usuario elige el emoji que ha de enviar a su interlocutor o audiencia,

entra en juego una dinámica de reflexividad emocional (Rosenberg, 1990; Burkitt, 2012), un microproceso de autoconciencia evaluativa y de autorregulación de las emociones individuales. La comunicación a través de emojis involucra una particular reflexividad, un sentido de gestión introspectiva que se activa situacionalmente, y que es más evidente en momentos de ambigüedad emocional, ante la vivencia de emociones simultáneas y la confusión con respecto a la propia experiencia. Así lo plantea Alejandra, una joven de 18 años asidua usuaria de emojis: “No siempre me pasa, pero sí me he cachado viendo los emojis y pensando en cuál es el que debería usar, como que cuál es el que quedaría mejor, y ahí me quedo tratando de decidir qué es lo que estoy sintiendo en el momento. A veces ni yo misma sé qué demonios estoy sintiendo. Pero veo las caritas y más o menos me doy cuenta: triste no, llorando tampoco, más bien me siento como decepcionada. Entonces ubico un emoji que se parezca, o que sea cercano a eso”.

El análisis empírico de esta investigación permitió identificar al menos dos dinámicas de manejo emocional entre las y los jóvenes: la autoconciencia emocional y el *surface acting* al que se refiriera Hochschild (1983) hace más de 30 años. La autoconciencia emocional tiene que ver con la identificación e interpretación de las emociones internas. Primero, seleccionar el emoji dentro de un repertorio de expresiones faciales contribuye a identificar la emoción que se está sintiendo o que se quiere comunicar: se hace una rápida revisión de las posibilidades, deteniéndose en aquella que corresponda con la vivencia del momento. Ana, una joven de 21 años que se considera experta en emojis, lo ejemplifica bien: “Hace rato me escribía con una amiga y ella me contaba cómo se había peleado con su novio, que a mí no me cae nada bien. Entonces, cuando tenía que reaccionar a lo que ella me estaba escribiendo me puse a ver las opciones de cara enojada, y ahí me di cuenta lo enojada que estaba porque elegí el emoji de carita roja; roja de súper coraje, de: ‘Amiga, date cuenta’”. De esta manera, el repertorio establecido de emojis ofrece un parámetro simbólico para interpretar lo que se está sintiendo, y así poder transmitirlo al

otro. Esta dinámica obligaría al usuario a contactar con su vivencia emocional, al tiempo que involucra cierto trabajo cognitivo-reflexivo.

Por otra parte, la dinámica de manejo emocional del *surface acting* está ligada con el despliegue impresionista y constituye un performance afectivo a través del cual controlar la presentación del Yo sintiente. El *surface acting* como práctica performativa en el uso juvenil de emojis es evidente en el relato de Rodrigo, de 22 años, quien trabaja por las tardes en una cafetería y *textea* con sus amigos en sus momentos libres: “Si me están diciendo por WhatsApp algo que la verdad me da un poco de envidia, obvio no voy a poner un emoji de envidia, sería demasiado, no puedes hacer eso. Entonces mejor busco una carita medio sonriente equis y ya; no quiero que se me note y verme como un envidioso mala onda”.

En este mismo sentido de actuación superficial, los y las jóvenes también eligen y usan los emojis para llenar vacíos en el flujo de la comunicación, como lo comentó Ana: “A veces me están diciendo algo en el chat y no sé qué decir, y entonces nada más pongo la carita feliz y ya. Es como para no dejarlo en blanco o sólo en visto; para que no se sienta feo, pues”. Así, los emojis también son usados para cerrar conversaciones o poner un punto final: una especie de “cambio y fuera” con un toque afectivo. Como forma de trabajo emocional, el *surface acting* enfatiza el sentido utilitario del empleo estratégico de los emojis, sobre todo en lo que se refiere a la necesidad de autorregular las propias emociones en función del cumplimiento de roles (Riordan, 2017) y de la preservación del vínculo social.

Hoy en día, los patrones de interacción sociodigital deben responder a los lineamientos de inmediatez y ubicuidad propios de la comunicación móvil: contestar los mensajes enseguida, aunque vayamos caminando, aunque estemos haciendo otras tres cosas a la vez. De esta manera, la reflexividad emocional implicada en la selección y uso de los emojis es casi imperceptible. Decidir si enviar la carita feliz con sonrisa media o la carita feliz con sonrisa más amplia atraviesa por un microproceso reflexivo de las emociones del que no necesariamente somos conscientes.

En este sentido, puede observarse que el uso y la selección de emojis por parte de las y los jóvenes implican una dinámica de reflexividad emocional en la que se suele considerar, en primera instancia, el repertorio de emojis más usados (aquellos que están más a la mano). Sin embargo, la construcción de un mensaje también puede requerir hacer una búsqueda más detallada; una revisión de la gama ofrecida de emojis para poder determinar el que habrá de usarse. “Los ves todos y piensas cuál quieres usar. Como que es una onda de *feeling*, de sentir, de saber cuál va mejor contigo y con el mensaje”, señaló Rodrigo al relatarme su experiencia.

En este punto es necesario indicar que esta dinámica de reflexividad emocional da también cabida a cierta irreflexividad y pragmatismo (la posibilidad de usar siempre el mismo emoji en automático para evitar el esfuerzo de selección). Sin embargo, puede decirse que, de manera general, elegir un emoji dentro de un repertorio implica un trabajo emocional reflexivo, en el que se explotan las posibilidades del manejo impresionista en línea (Leary, 1996; Rosenbloom, 2008; Rosenberg, 2009; Jenkins, 2010; Serrano-Puche, 2012), una práctica común para controlar la presentación del Yo en la interacción mediada por la tecnología.

Así, en la comunicación digital a través de emojis, las y los jóvenes suelen echar a andar una serie de microdinámicas reflexivas; microprocesos subjetivos que toman lugar bajo distintos grados de conciencia por parte del emisor y que están asociados a diversos factores. Por ejemplo, es posible que el emoji por usar se haya ya definido mentalmente incluso antes de terminar de escribir el texto, o que las palabras que se van escribiendo vayan configurando la decisión del emoji con el que se cerrará el mensaje. Así lo señala Pablo, de 23 años, quien dice remitirse siempre a unos cuantos emojis básicos. “Yo ya sé que si estoy escribiendo un mensaje de feliz cumpleaños al final voy a poner una carita de felicidad; es lo que se pone. En un mensaje de reclamo, o cuando a veces me peleo con alguien, casi que mientras lo escribo ya me estoy saboreando el emoji de carita roja que le voy a poner para rematar”. Como puede verse, esta forma de expresión

digital de las emociones está también sujeta a las normativas del entorno social y a las reglas contextuales del sentir (Hochschild, 1983) de la interacción tradicional cara a cara.

Otra microdinámica reflexiva consiste en ir haciendo una autolectura emocional del Yo al tiempo que se va escribiendo el texto, realizando así un momentáneo ejercicio de autoexploración. Esta forma de contactar con la emoción experimentada (una especie de escaneo anímico) puede incluir una toma de conciencia de la expresión facial que se está experimentando en ese preciso momento. También está relacionada con un esfuerzo por sentir lo que se está escribiendo y así poder darle una tonalidad afectiva a la comunicación textual. Al mismo tiempo pueden detectarse microdinámicas reflexivas asociadas con reciprocidad automática, como cuando sin pensarlo mucho se responde con el mismo emoji que ha enviado el interlocutor.

A partir de estos hallazgos, podría decirse que la expresión emocional a partir del uso de emojis se reviste de mayor reflexividad que aquella que se da en la interacción cara a cara, pues el espacio físico y temporal que impone la mediación da pie al control estratégico. Sin embargo, esta afirmación sería imprudente, pues debe considerarse siempre el peso de factores personales y situacionales. Vale la pena mencionar que desde 2018 existe una función predictiva en el tablero de emojis en WhatsApp, a través de la cual la plataforma sugiere un emoji a partir de la última palabra escrita. Este nuevo recurso (seguramente fruto de investigaciones de *Sentiment Analysis*) pone en entredicho el potencial de agencia emocional de las y los usuarios, a la vez que interfiere con el carácter expresivo, lúdico y creativo que adquieren los *emojis* para los jóvenes. Ineludiblemente, la naturaleza evolutiva de las tecnologías digitales seguirá imponiendo cambios a este recurso de interacción sociodigital, por lo que será necesario seguirle el paso. Muy de cerca y en tiempo real.

CONCLUSIONES

Esta exploración empírica entre mujeres y hombres jóvenes nos ha permitido identificar dos importantes dimensiones emocionales relacionadas con el uso de emojis. Primero, una dimensión vivencial anclada en un doble juego dialéctico que hace compleja la experiencia y la expresión emocional. El “intensómetro” emocional al que aquí nos hemos referido deja ver que el desborde expresivo implicado en el uso de emojis debe ser visto como un esfuerzo por trascender la mediación tecnológica, al tiempo que devela la existencia de disonancias emocionales. Los emojis constituyen un performance digital de las emociones que implica estrategias de autorregulación en las que se activa el manejo impresionista. Esta dimensión vivencial sirve de anclaje empírico para acceder a una segunda dimensión relacionada con el manejo emocional y la reflexividad que supone el uso de emojis.

La complejidad de la vivencia y las disonancias entre experiencia y expresión emocional develan la existencia de una importante dimensión reflexiva. Se ha mostrado aquí que la selección de emojis constituye un tipo particular de manejo emocional, un momento de autogestión en el que la reflexividad se dirige hacia las propias emociones. Se trata de una dinámica entre dos fuerzas (una evocativa y otra represiva) a través de la cual se pretende adaptarse a pautas emocionales socioculturalmente pre-escritas. Así, el uso de emojis forma parte de una negociación con nosotros mismos sobre lo que estamos sintiendo, queremos y no queremos sentir, o deberíamos sentir. Y el resultado queda plasmado y registrado en las pantallas de nuestros teléfonos celulares, como una afirmación de nuestro Yo sintiente.

Este trabajo nos ha permitido hacer una exploración de la afectividad en el contexto digital desde la dimensión micro de la experiencia. El estudio de fenómenos sociodigitales como los emojis apenas comienza, y tendrá que adaptarse a un objeto de estudio en movimiento y evolución constante e incesante. Estudiar la afectividad y las emociones en la era sociodigital supone el reto de aprehender una realidad doblemente abstracta: inmateriales las emociones y los

afectos y mediada la interacción. En este sentido, se imponen retos de corte conceptual y metodológico, y se demanda un esfuerzo por diseñar estrategias de carácter complementario que logren dar cuenta de la compleja realidad que tenemos ante nosotros, una realidad tan fascinante como vertiginosa. Futuras investigaciones podrían servirse de una inmersión cualitativa más detallada y profunda que pudiera explorar la existencia de disonancias emocionales.

Se requiere agudizar la mirada analítica en la experiencia subjetiva de los jóvenes para tener un mejor acceso a dinámicas internas de manejo emocional como el *deep acting* (Hochschild, 1983). Quizás una carita feliz ayude a sentir alegría por el otro, aun cuando en realidad se esté experimentando envidia. Podría pensarse entonces en una forma de manejo emocional en la que el emoji contribuiría a forjar la emoción debida a partir de una negociación entre la evocación y la inhibición de estados emocionales. Este tipo de manejo emocional resulta ser menos evidente y observable, por lo que se requiere una aproximación empírica más aguda que se nutra de otros enfoques, como el psicoanalítico.

Sin duda alguna, el estudio de los fenómenos sociodigitales constituye un campo fértil para el análisis de las emociones. Si bien es cierto que las nuevas condiciones del entorno social podrían conducir a un replanteamiento o actualización de algunos conceptos teóricos tradicionales, investigaciones como ésta demuestran la vigencia y la potencia analítica de nociones clásicas de la sociología de las emociones.

BIBLIOGRAFÍA

- 2016 *Emoji Report* [en línea]. Disponible en <https://cdn.emogi.com/docs/reports/2016_emoji_report.pdf> (consulta: mayo de 2018).
- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Alpízar, Lydia, y Marina Bernal (2003). “La construcción social de las juventudes”. *Última Década* 19: 1-20.
- Bericat, Eduardo (2000) “La sociología de la emoción y la emoción en la sociología”. *Revista de Sociología* 62: 145-176.
- Barbieri, Francesco, Germán Kruszewski, Francesco Ronzano y Horacio Saggion (2016). “How cosmopolitan are emojis? Exploring emojis usage and meaning over different languages with distributional semantics”. Trabajo presentado en Conference on Multimedia. Ámsterdam, del 15 al 19 de octubre.
- Benski, Tovan, y Eran Fisher (2014). *Internet and Emotions*. Nueva York: Routledge.
- Bosch, Oriol, y Melanie Revilla (2018). “The use of emojis by Millennials”. RECSM Working Paper 57: 1-26. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.
- Brody, Lelie (1999). *Gender, Emotion, and the Family*. Cambridge: Harvard University Press.
- Burkitt, Ian (2012). “Emotional reflexivity: Feeling, emotion and imagination in reflexive dialogues”. *Sociology* 46 (3): 458-472.
- Canhoto, Ana, y Yuvrag Padmanabhan (2015). “‘We (don’t) know how you feel’. A comparative study of automated vs. manual analysis of social media conversations”. *Journal of Marketing Management* 3: 1141-1157.
- Cramer, Henriette, Paloma de Juan y Joel Tetreault (2016). “Sender-intended functions of emojis in US messaging”. 18th International Conference on Human-Computer Interaction with Mobile Devices and Services. Florencia, Italia, del 6 al 9 de septiembre.
- Damasio, Antonio (1994). *Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. Nueva York: G. P. Putnam.
- Derks, Daantje, Arjan Bos y Jasper von Grumbkow (2007). “Emoticons and social interaction on the Internet: The importance of social context”. *Computers in Human Behavior* 23: 842-849.
- Dresner, Eli, y Susan Herring (2010). “Functions of the nonverbal in CMC: Emoticons and illocutionary force”. *Communication Theory* 20 (3): 249-268.
- Eco, Umberto (1965). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen.

- García Canclini, Néstor, Francisco Cruces y Maritza Urteaga (2012). *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales*. Madrid: Telefónica.
- Gergen, Kenneth J. (2000). *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. Nueva York: Basic Books.
- Goffman, Erving (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, Erving (1967). *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. Nueva York: Routledge.
- Hakami, Shatha Ali (2017). "The importance of understanding emoji: An investigative study" [en línea]. Disponible en <<http://www.cs.bham.ac.uk/~rjh/courses/ResearchTopicsInHCI/201617/Submissions/hakamishatha>> (última consulta: 13 de abril de 2018).
- Hine, Christine (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, embodied and everyday*. London: Bloomsbury.
- Hochschild, Arlie (1983). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Hochschild, Arlie (1989). *Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. Nueva York: Viking Penguin.
- Jenkins, Henry (2008). *Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Jenkins, Richard (2010). "The 21st-Century interaction order". En *The Contemporary Goffman*, coordinado por Michael Hviid Jacobsen, 257-274. Nueva York: Routledge.
- Jensen, Klaus Bruhn (2002). *A Handbook of Media and Communication Research. Qualitative and Quantitative Methodologies*. Londres: Routledge.
- Katz, James Everett, y Mark Aakhus (2002). *Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk, Public Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelly, Ryan, y Leon Watts (2016). *Characterising the Inventive Appropriation of Emoji as Relationally Meaningful in Mediated Close Personal Relationships*. Reino Unido: University of Bath.
- Lasén, Amparo (2013). "Digital inscriptions and loss of embarrassment: Some thoughts about the technological mediations of affectivity". *Intervalla. Social Robots and Emotion: Transcending the Boundary between Humans and ICTs* 1: 1-16.
- Lasén, Amparo (2014). "Introducción. Las mediaciones digitales en la educación sentimental de los y las jóvenes". En *Jóvenes y comunicación. La impronta de lo virtual*, de Ignacio Megías y Elena Rodríguez, 7-16. Madrid: Telefónica.

- Lasén, Amparo, y Elena Casado (coordinadoras) (2014). *Mediaciones tecnológicas. Cuerpos, afectos y subjetividades*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid-Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Leary, Mark (1996). *Self-Presentation: Impression Management and Interpersonal Behavior*. Nueva York: Social Psychology Series.
- Ling, Richard (2008). *New Tech, New Ties. How Mobile Communication is Reshaping Social Cohesion*. Massachusetts: MIT Press.
- Liu, Kun-Lin, Wu-Jun Li y Minyi Guo (2012). "Emoticon smoothed language models for Twitter sentiment analysis". XXVI Conference of Association for the Advancement of Artificial Intelligence. Toronto, Canadá, del 22 al 26 de junio.
- McGinn, Dave (2017). "Say it with a smiley face: The emotional work of emojis" [en línea]. Disponible en <<https://www.theglobeandmail.com/life/relationships/say-it-with-a-smiley-face-the-emotional-work-of-emojis/article34930253>> (consulta: 10 de junio de 2018).
- Miller, Hannah, Jacob Thebault-Spieker, Shuo Chang, Isaac Johnson, Loren Terveen y Brent Hecht (2016). "'Blissfully happy' or 'ready to fight': Varying interpretations of emoji". 10th International Conference on Web and Social Media. Colonia, Alemania, del 17 al 20 de mayo.
- Morstatter, Fred, Kai Shu, Suhang Wang y Huan Liu (2017). "Cross-platform emoji interpretation: Analysis, a solution, and applications" [en línea]. Disponible en: <<https://arxiv.org/pdf/1709.04969.pdf>> (consulta: 12 de mayo de 2018).
- Novak, Petra Kralj, Jasmina Smailović, Borut Sluban y Igor Mozetić (2015). "Sentiment of emojis" [en línea]. Disponible en <http://nl.ijs.si/janes/wp-content/uploads/2016/09/CMC2016_kralj_novak.pdf> (consulta: 12 de junio de 2018).
- O'Hara, Kenton, Michael Massimi, Richard Harper, Simon Rubens y Jessica Morris (2014). "Everyday dwelling with WhatsApp". The 21st ACM Conference on Computer-Supported Cooperative Work and Social Computing. Vancouver, Canadá, del 14 al 18 de marzo.
- Park, Jaram, Vladimir Barash, Clay Fink y Meeyoung Cha (2013). "Emoticon style: Interpreting differences in emoticons across cultures". Seventh International AAAI Conference on Weblogs and Social Media. Massachusetts, 8-11 de julio.
- Pink, Sarah, Heather Horst, John Postill, Larissa Hjorth, Tania Lewis y Jo Tacchi (2016). *Digital Ethnography: Principles and Practice*. Londres: Sage.
- Reig, Dolores, y Luis Vilchez (2013). *Los jóvenes en la era de la hiperconectividad*. Madrid: Fundación Telefónica.

- Riordan, Monica A. (2017). "Emojis as tools for emotion work: Communicating affect in text messages". *Journal of Language and Social Psychology* 36 (5): 549-567.
- Rodríguez, José Andrés (2017). "Emojis, ¿el nuevo lenguaje emocional?" [en línea]. Disponible en <<http://www.magazinedigital.com/historias/reportajes/emojis-nuevo-lenguaje-emocional>> (consulta: 18 de junio de 2018).
- Rosenberg, Morris (1990). "Reflexivity and emotions". *Social Psychology Quarterly* 53 (1): 3-12.
- Rosenberg, Jenny (2009). "Online impression management: personality traits and concern for secondary goals as predictors of self-presentation tactics on Facebook". Tesis de maestría. Estados Unidos: Ken State University.
- Rosenbloom, Stephanie (2008). "Putting your best cyberface forward". *The New York Times*. Disponible en <<https://www.nytimes.com/2008/01/03/fashion/03impression.html>> (consulta: 6 de noviembre de 2017).
- Sampietro, Agnese (2016). "Emoticonos y emojis. Análisis de su historia, difusión y uso en la comunicación digital actual". Tesis de doctorado en Lenguas y Literaturas. Valencia: Universitat de Valencia.
- Scheff, Thomas J. (1994). *Bloody Revenge. Emotions, Nationalism, and War*. Nashville: Westview Press.
- Serrano-Puche, Javier (2012). "La presentación de la persona en las redes sociales: una aproximación desde la obra de Erving Goffman". *Anàlisi* 46: 1-17.
- Serrano-Puche, Javier (2015). "Emotions and digital technologies: Mapping the field of research in media studies". Media@LSE Working Paper 33. Londres: London School of Economics.
- Serrano-Puche, Javier (2016). "Internet y emociones: nuevas tendencias en un campo de investigación emergente". *Comunicar* 46: 1988-3293
- Serrano-Puche, Javier (2017). "Meta-analysis of digital consumption in the contemporary media ecosystem: Key factors and emotional implications". *Revista Mediterránea de Comunicación* 8 (1): 75-85.
- Shank, Daniel (2014). "Technology and emotions". En *Handbook of the Sociology of Emotions: Volume II*, coordinado por Jonathan H. Turner y Jan E. Stets, 511-528. Nueva York: Springer.
- Speier, Kim (2015). "The undeniable influence of the emoji" [en línea]. Disponible en <<https://www.business2community.com/marketing/the-undeniable-influence-of-the-emoji-01340714>> (consulta: 17 de febrero de 2018).
- Stockton, Nick (2015). "Emoji, trendy slang or a whole new language". Disponible en <<https://www.wired.com/2015/06/emojitrendy-slang-whole-new-language>> (consulta: 19 de mayo de 2018).

- Svensson, Jakob (2014). "Power, identity, and feelings in digital late modernity. The rationality of reflexive emotion displays online". En *Internet and Emotions*, coordinado por Tova Benski y Eran Fisher, 17-32. Reino Unido: Routledge.
- Ticineto, Patricia, y Jean Halley (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press.
- Turkle, Sherry (2011). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Nueva York: Basic Books.
- Turner, Jonathan (1999). "Toward a general sociological theory of emotions". *Journal for the Theory of Social Behavior* 29: 132-162.
- Turner, Jonathan H., y Jan E. Stets (2005). *Sociology of Emotions*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Van Dijck, José (2016). *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Varis, Piia (2014). "Digital ethnography". *Tilburg Papers in Culture Studies*. Paper 104: 1-22. Tilburg: Tilburg University.
- Wolf, Alecia (2017). "Emotional expression online: Gender differences in emoticon use". *Cyberpsychology, Behavior and Social Networking* 3: 827-833.

Conclusiones

Marina Ariza

Pasamos revista a continuación a las principales implicaciones analíticas y sociales que se derivan de los hallazgos de las autoras en cada una de las tres secciones que integran el libro, para destacar, con base en ellas, el potencial que encierra la dimensión afectiva para la comprensión de la realidad social.

I. VIOLENCIAS SOCIALES, GÉNEROS Y EMOCIONES

Los cuatro capítulos que integran esta sección arrojan una mirada compleja del vínculo entre violencias, emociones y afectividad. En el caso de la violencia feminicida analizada por Perla O. Fragoso Lugo en “Sobre el odio de género y la misoginia feminicida”, quedó en evidencia que un paso ineludible para transformar las condiciones de posibilidad de crímenes como éstos consiste en desarmar las configuraciones emotivas que acompañan a la construcción de la masculinidad hegemónica; en otras palabras, invalidar el carácter socioestructural de este modo de afectividad y las trampas emocionales a que conduce.

En cada uno de los tres casos analizados por Fragoso Lugo, los hombres que perpetraron estos homicidios anidaron profundos sentimientos de rechazo y enojo, de vergüenza no reconocida y de degradación moral (afrenta al “honor”) y, en la expresión literal de uno

de ellos, de humillación, antes de cometer el acto criminal fatal. Todos “se sintieron” cuestionados en su masculinidad y el asesinato fue la manifestación de un acto de poder último para restituir el control: las tres mujeres habían tomado o intentaban tomar decisiones contrarias a sus deseos. Al mismo tiempo —en un mecanismo de extroyección— todos responsabilizaron (culparon) a las mujeres del malestar emocional en el que se sentían atrapados. El homicidio fue, en cierto modo, una manera de poner fin a dicho malestar y restituir la masculinidad herida. El patrón afectivo en los tres casos es el mismo, aunque tenga sus particularidades.

La sucesión de emociones que desembocó en el homicidio, de la cual el odio es tan sólo un eslabón, combinó de forma explosiva: ira, tristeza, miedo (emociones primarias), transmutadas gradualmente en emociones morales de condena: desprecio, humillación, vergüenza (emociones secundarias). Así, en la mirada de estos hombres, el acto que cometieron suscribía una suerte de moralidad que legitimaba a sus ojos el hecho atroz.

Si en la propuesta de la sociología de las emociones la fuerza de la ira guarda proporción con la magnitud de la vergüenza y el agravio sentidos, desactivando la recursividad con la cual esta cadena de emociones se retroalimenta, podría evitarse el desenlace fatal. Por tanto, la atención al carácter dinámico de los estados afectivos que dan pábulo a eventos homicidas como éstos podría ser una de las acciones que tomar en el camino hacia la construcción de un modelo distinto de afectividad asociado al orden de género.

El trabajo de Diana Alejandra Silva Londoño, “Interacción ritual al calor de la rabia y la indignación. Experiencias de mujeres organizadas contra el feminicidio y por la legítima defensa”, es contundente al mostrar la importancia de la dimensión afectiva en la gestación de una acción colectiva en contra de un acto de criminalización por razones de género: el encarcelamiento de una mujer violentada sexualmente y agredida con brutalidad, con el cual se pretendía condenarla por haber matado —al luchar por su vida— a uno de sus dos

agresores varones.¹ Se constituyó así un movimiento de afirmación feminista y condena moral pública de los agresores y del sistema local de justicia que logró —junto con la estrategia jurídica de la defensa— revertir la sentencia inicial y dejar en libertad a la mujer. Para ello fue central la generación de una atmósfera emocional que transformó la ira inicial en indignación y tornó viable la coordinación de las acciones colectivas.

Se transitó, por tanto, de la criminalización, el desconcierto, la ira y la indignación, al orgullo, la dignidad y la alegría, por medio de lo que las participantes denominaron la “empatía radical” que hizo de “todas una y de una todas”; es decir, por medio de la construcción de un sentido de comunidad emotiva esencial para los objetivos del movimiento (Jimeno, Varela y Castillo, 2015). Resulta interesante que una de las acciones directas que más réditos proporcionó a las activistas fue la realización de *escraches*² mediante los cuales se exhibían públicamente las acciones de los funcionarios coludidos, con el propósito de suscitar vergüenza pública. La exhibición de actos que de otro modo probablemente hubiesen pasado inadvertidos constituyó un arma efectiva en la disputa por la verdad y la restitución de la dignidad de la joven violentada. El temor al descrédito público que dichos actos propiciaban rindió sus frutos. En otras palabras, se apeló a la fuerza disuasoria del temor al escarnio público para incidir en el proceso.

La investigación de Silva Londoño no sólo realza la relevancia de la dimensión afectiva como motor de acciones colectivas en contextos de violencia institucional y de género, como éste, sino que ilustra la fertilidad analítica de los conceptos de cadenas de interacción ritual y

¹ La autora enfatiza que el sistema de justicia y sus operadores contribuyen a la estigmatización y la revictimización de las mujeres que han padecido violencia sexual, debido a los prejuicios de género que sostienen.

² Según refiere Silva Londoño, con base en Taylor (2002), “tipo de acción directa que busca producir vergüenza pública a partir de una protesta carnavalesca en la que se señala a los responsables de injusticias mediante la cual se hace memoria, se narra lo sucedido y se exige justicia a los responsables...”

efervescencia colectiva para dar cuenta de los microcomportamientos y las dinámicas que permiten canalizar el estado afectivo inicial hacia acciones políticamente orientadas. La consonancia rítmica en el sostenimiento del ritual a través de distintos medios —“hacer ruido”, consignas, tambores, lecturas de comunicados, *escrache*, etcétera— resultó un elemento importante de cara a la convergencia afectiva necesaria para generar y sostener el sentimiento de solidaridad y membresía.

El texto de Angélica Ospina-Escobar, “‘Valer o no valer’. Poder y estatus en rituales de socialización en varones que se inyectan drogas en Hermosillo, Sonora”, abre vías sugerentes para entender el proceso de generación de la dependencia de las drogas en segmentos de población con profundas historias de marginación y estigmatización, aunque no exclusivamente.

Sin excepción, todos aquellos varones de su universo que desarrollaron el patrón problemático de dependencia contaban en su haber con fuertes vivencias de precariedad, de violencia social en sus colonias de residencia y en el seno de sus familias, y huellas de las perdurables secuelas emocionales que acarrea una vida situada en la base de la pirámide social. En términos de Jonathan Turner (2010), una vida drenada de recursos y energía emocional, colmada de un profundo sentimiento de humillación por sentirse incapaces de exhibir un umbral de vida mínimamente digno.

También sin excepción, para todos estos varones el ingreso al grupo de referencia del que obtuvieron reconocimiento, estatus, aceptación y valía personal, fue el momento de iniciación en el uso de las drogas, a pesar de la apreciación negativa que inicialmente sostenían acerca de su consumo: el deseo de inclusión social, nos advierte la autora, fue mayor que los reparos sobre los efectos de las drogas en la salud.

Sin embargo, en el largo plazo tales estrategias de búsqueda de respeto resultaron fallidas porque —al enfrentar el doble estigma de pobres y adictos— se profundizó la dependencia del grupo de referencia, a la par que se incrementó el consumo intenso de sustan-

cias, en una espiral autodestructiva sin posibilidades de mediación/interlocución con otros mundos posibles. Algunos de estos hombres incurrieron en hechos delictivos violentos, y eran precisamente estas las ocasiones de mayor exaltación efervescente del sentido grupal, en las que cada uno estaba dispuesto a ofrendarse (entregarse a las autoridades) en aras de proteger al grupo, si fuera necesario. Aflora aquí un ángulo distinto del vínculo entre emociones y violencia. El ejercicio de la violencia en estos hombres, en tanto conducta colectiva, constituye un requisito de ratificación de la membresía (hay que demostrar que se es capaz de ser violento, para pertenecer), y un medio de producción de una intensa vivencia emocional que sella los pactos grupales en una suerte de frente común respecto de la sociedad convencional.

La apuesta de la autora es que el análisis de la dimensión emocional en subpoblaciones como ésta puede conducir a pensar en “opciones terapéuticas que promuevan nuevos lugares de construcción del sí mismo, donde los sujetos tengan la oportunidad de narrar los traumas que han afrontado y las emociones que han silenciado [...], reivindicando sus propias estrategias de gestión del placer y la posibilidad de restitución de sus *selves* desde una narrativa distinta a la del ‘adicto’ [...]”. Es decir, estrategias de restitución no punitivas que superen la patologización y culpabilización de la persona dependiente.

Algunas de las conclusiones a las que llega Gina Zabludovsky Kuper en su análisis de la relación entre violencias, emociones y el uso de los pronombres personales en “Lenguaje y emociones ocultas: testimonios de violencia y trauma”, son: 1) En relatos de personas víctimas de violencias, el uso de los pronombres personales constituye una herramienta para identificar los grados de disociación emocional que la violencia produce, pero también de la medida en que las personas se autorresponsabilizan de las situaciones vividas. 2) Un hallazgo particularmente sugerente es la rotación en el uso de los pronombres personales en un mismo locutor, denotando a veces sentimientos de solidaridad (primera persona del plural: “nosotros”), de culpabilidad, primera persona del singular (“yo”), o el intento de alejar de sí las

consecuencias de una acción moralmente condenable (narración en tercera persona). 3) A través del estudio de los pronombres personales en situaciones de violencia es posible acercarse indirectamente al entramado de relaciones sociales prevalecientes en el momento en que tuvieron lugar los hechos violentos (relaciones diferenciales de poder y estatus), y a la pléyade de emociones, más o menos ocultas, más o menos conscientes o reprimidas, vistas como expresión de los vínculos relacionales que sostuvieron las víctimas y sus perpetradores, emociones que permanecen veladas en la memoria. El análisis comporta así un doble rédito: recuperar la dimensión afectiva de tales sucesos y dibujar el tablero de las distancias sociales que mediaban entre sus protagonistas.

Además de abrir un camino para el estudio de las emociones y la serie de afectos y desafectos de los actores que sufrieron hechos de violencia en tanto ejercicio radical de poder, el análisis del uso de los pronombres personales en distintas formas discursivas (relatos, poemas, novelas, testimonios, experiencias de trauma) posibilita la reinterpretación de los acontecimientos del pasado y, por tanto, la reconstrucción de los sentidos de la verdad. Ambas tareas resultan ineludibles cuando se trata de restituir la dignidad de las víctimas y desbrozar el camino hacia la paz social.

En el México actual, atravesado por múltiples formas de violencia en un escenario que alcanza proporciones dantescas, la propuesta analítica de Zabłudovsky Kuper puede ser quizás una herramienta útil para empezar a entender y a atender a los más directamente ultrajados por este enorme drama social.

II. MIGRACIÓN, TRABAJO, AFECTIVIDAD Y EMOCIONES

La migración es un proceso social de la mayor trascendencia en las sociedades actuales. El capítulo de Yeim Castro, “La dimensión afectiva en los procesos de retorno migratorio. El sinsabor del reencuentro familiar”, permite vislumbrar algunas de sus consecuencias sobre las relaciones afectivas en familias que vivieron distintos periodos

de separación a causa de la migración, una dimensión analítica de interés creciente, aún poco estudiada (Ariza, 2014).

Con relativa independencia del tiempo de separación, se constatan daños irreparables en el tejido afectivo de estas familias. Como se recordará, para analizar tales repercusiones, la autora eligió dos indicadores: el cariño, como expresión de la intensidad del vínculo (ya fuera conyugal o paterno-filial), y la confianza como manifestación del grado de seguridad en el mismo. Esta aproximación guarda coherencia con uno de los supuestos nodales de la sociología de las emociones: que las emociones nos hablan del estado, la salud, de nuestros vínculos sociales (Scheff, 1988).

Sus hallazgos dan cuenta de que el cariño resultó “el gran damnificado” del periodo de separación familiar: “[...] los hijos de estas familias viven el reencuentro con sus padres y/o madres en medio de ambivalencias, pues se debaten entre el resentimiento y el cariño como expectativa normativa [...] en la descendencia coexiste el cariño socialmente prescrito hacia estas figuras, y un sentimiento persistente de enfado o disgusto [...]”. Indiferencia, confrontación, reclamos morales, cuestionamiento de la autoridad, son algunas de las conductas de los hijos frente a los padres retornados, a los que reclaman el “abandono”. Los padres, en cambio, son presa del desconcierto y la incredulidad y perciben la conducta de sus hijos como una muestra de ingratitud, en virtud del “sacrificio” que representó para ellos la migración.

Para Castro, la confianza devino en el “termómetro” de la desconexión afectiva propiciada por la migración. A pesar de la frecuencia de la comunicación a distancia, del envío de fotografías, de los obsequios y las visitas periódicas, la ausencia de interacción cara a cara, continua, fluida, y de la construcción de vivencias y recuerdos comunes alrededor de hechos socialmente significativos (graduaciones, cumpleaños), impidió forjar el conocimiento profundo del otro (o los otros), condición *sine qua non* para alumbrar la confianza. Recordemos que el valor social de esta emoción reside en su capacidad de despejar la incertidumbre respecto de las acciones futuras de las personas con

las cuales nos relacionamos (Simmel, 1986; Barbalet, 2009). Aunque en el eje conyugal se observaron también en dosis variables procesos de desafección y desfamiliarización, fue el eje intergeneracional —el vínculo entre padres e hijos— el que mayores huellas emocionales exhibió, quizá por constituir la niñez y la juventud etapas decisivas en el curso de la vida de las personas.

Los resultados de investigación de Castro deberían servir para prestar atención a las múltiples implicaciones de la migración internacional sobre la vida de las familias migrantes en México, un país con una tradición centenaria de migración hacia Estados Unidos e incontables historias de separación familiar debido a los efectos de una política migratoria restrictiva y criminalizante. No deja de resultar paradójico que las personas migren por el bienestar de sus familias, y al final, quede mermada la posibilidad misma de la vida familiar por el efecto corrosivo de la distancia en la intimidad de los afectos.

En la ola neoconservadora que atraviesa el mundo, el discurso antiinmigrante ha jugado un papel estelar como factor de cohesión de fuerzas políticas dispersas. De ahí que el análisis de las estrategias argumentativas empleadas por uno de los más connotados representantes del sentimiento antiinmigrante, Donald Trump, resulte pertinente. En “Emociones colectivas y estrategias argumentativas ante la inmigración ‘ilegal’ en los discursos de Donald Trump”, Marina Ariza y Silvia Gutiérrez develan los recursos verbales empleados por el líder republicano durante las alocuciones pronunciadas a lo largo de su campaña por la presidencia de Estados Unidos para generar una atmósfera emocional adversa ante la inmigración como fenómeno general, y ante la inmigración mexicana como caso particular.

El éxito de una atmósfera emocional como ésta depende de la generación de una adecuada sincronía afectiva entre el emisor (Trump) y su audiencia (los asistentes a sus mítines políticos). En tal situación, el uso del lenguaje es de especial importancia, pues la adhesión se logra a través del convencimiento: la “argumentación necesita de las emociones”, a la vez que “las emociones necesitan de la argumentación”. Emocionar, nos dice Christian Plantin (2014), es hacer el enmar-

camiento (*framing*), llevando al interlocutor a posicionarse en relación con el dato formateado como emocionante.

La representación negativa y estereotipada del otro (delimitación cognitiva) y el empleo de la lección moralizadora y la metáfora (exaltación retórica) fueron las dos estrategias argumentativas identificadas. Mediante las primeras se logra el acuerdo intersubjetivo respecto de lo que la inmigración “ilegal” representa: un gran mal para la nación, del que se ha ocultado la “verdad”. A su vez, la encarnación en un enemigo concreto y tangible, el inmigrante mexicano, resta abstracción y ambigüedad al peligro que representa “la inmigración ilegal” como hecho general, pues un mexicano puede, bien vistas las cosas, ser cualquier persona que ronde o habite en el vecindario. El riesgo, por tanto, se torna verosímil y cercano.

Por otro lado, las estrategias retóricas, al capitalizar la capacidad evocadora de la metáfora y la narración ejemplar —una suerte de vía rápida hacia las emociones—, exacerbaban los sentimientos inicialmente convocados. Invariablemente, la agitación retórica dibuja un panorama apocalíptico: de continuar la irrefrenable inmigración ilegal, se aproxima la derrota de la nación americana y el fin de su “grandeza”. El conjunto de estrategias cognitivas y retóricas logra efectivamente insuflar y exacerbar sentimientos de miedo, odio e indignación, que alcanzan momentos climáticos. Se ha señalado que la llamada deprivación nostálgica es un aspecto clave de las expresiones de la derecha radical en Europa y Estados Unidos (Gest, Reny y Mayer, 2017: 2).

Las autoras concluyen que el develamiento de los recursos argumentativos que subyacen a la generación de estados afectivos como éste, que incitan el antagonismo y el conflicto social, puede contribuir a mermar su capacidad de convocatoria. Este trabajo, junto con el de Silva Londoño, tienen el mérito de emprender estudios empíricos de las emociones colectivas, un área de reciente incursión en el análisis de las emociones.

En el último capítulo de esta sección, “El trabajo como vínculo socioafectivo: empleadoras y trabajadoras domésticas inmigrantes

en la Ciudad de México”, Tania Cuéllar Gutiérrez realiza un inventario de las emociones morales (“positivas” y “negativas”) más recurrentes en los dos grupos de mujeres implicados en el servicio doméstico: las trabajadoras y las empleadoras, a partir de su estudio de caso.

El enojo, la indignación y la gratitud son las emociones más frecuentes en los relatos de las trabajadoras. Las dos primeras emergen ante la percepción de abuso, la falta de instrucciones claras o el trato desconsiderado; la tercera, ante una variedad de situaciones, entre las que sobresalen las que deberían constituir derechos laborales pero son percibidas por las empleadas como un acto de generosidad de sus patronas: pago de horas extras, permisos extra-ordinarios, obsequios de enseres domésticos, de ropa, etcétera. Una de las consecuencias no deseables de la gratitud es la permanencia en situaciones laborales precarias, pues la “deuda” se convierte en literalmente impagable.

En las empleadoras, en cambio, son la culpa y la confianza las dos emociones más presentes. La primera resulta muy llamativa, pues afloró como una suerte de “culpa social” ante la conciencia de saberse poseedoras de una situación mucho más favorable. Apareció también como impedimento para concluir una relación laboral de muchos años. La confianza constituyó una emoción central en los relatos de las empleadoras. Para Cuéllar Gutiérrez, ésta hace las veces del contrato laboral dado el carácter altamente informal de esta actividad en México, al menos hasta el día de hoy.

Quedó en evidencia el importante papel de la afectividad en la dinámica de este vínculo laboral, el que más empleo ha proporcionado a la fuerza de trabajo femenina en perspectiva histórica (Ariza, 2000, 2010): permite a ambas mujeres ampliar los márgenes de acción, ya sea flexibilizando las normas por parte de las empleadoras (horarios de llegada y salida, permisos) o modificando tácitamente el acuerdo laboral por parte de las empleadas, las que siempre están negociando su posición subordinada. La modalidad del servicio doméstico (internas, o de entrada por salida) resultó un factor central en el tipo y la intensidad de las emociones sentidas. Concluye Cuéllar Gutiérrez:

“[En] las trabajadoras internas, más subordinadas y con condiciones laborales particulares, la percepción de abuso está mucho más presente [...]”, y junto con éste, la recurrencia de emociones profundamente dolorosas, como el sentimiento de humillación.

Un análisis microsocia! de las situaciones de interacción, de corte relacional estructural (Kemper, 2006), como el emprendido por Cuéllar Gutiérrez, permite rescatar la capacidad de agencia de las trabajadoras y observar el cariz emocional de los procesos de estratificación social en relaciones laborales como éstas, de profunda asimetría social.

III. EMOCIONES Y SOCIABILIDAD

El texto de Olga Sabido Ramos, “La vergüenza desde una perspectiva relacional. La propuesta de Georg Simmel y sus rendimientos teórico-metodológicos”, realiza una valiosa aportación al terreno de la sociología de las emociones al reflexionar sobre la noción de vergüenza en un autor clave del pensamiento sociológico y derivar de ella una propuesta analítica viable para el análisis empírico. Quizá la importancia de dicha contribución resulte más comprensible si se toman en consideración dos rasgos del emergente campo de la sociología de las emociones: la preeminencia de la reflexión teórica sobre el análisis empírico y la escasez de propuestas metodológicas (Bericat, 2012; Flam y Kleres, 2015).

El carácter relacional de la vergüenza en Simmel —una dimensión de la sociabilidad— y su afirmación de que no existen individuos como tales sino situaciones de interacción (hasta en la más casual de las cuales está *la sociedad*) deberían servir para promover diseños metodológicos que tengan como sitio de observación empírica dicha unidad de análisis. Examinar la interacción social situada, y no sólo a los individuos que participan en ella, podría ser una buena salvaguarda frente al individualismo metodológico.

La recuperación del carácter netamente relacional de las emociones sólo sería posible si trasladamos a la operacionalización de nuestras variables el principio ontológico simmeliano del “intercam-

bio de efectos”, lo que supone colocar a la afectividad como dimensión consustancial de lo social: “[...] las formas sociales pueden ser de diversos tipos según el tipo de vínculo, la intensidad y la duración, pero en éstas la dimensión afectiva siempre esté presente [...]”, nos recuerda Sabido Ramos en su capítulo.

De particular utilidad analítica resulta la discusión de cuál sería la especificidad que adquiriría la vergüenza en los niveles micro, meso y macrosocial. Este es un esfuerzo de reflexión que emprende la autora para ir más allá de Simmel, pero con él. Si reconocemos que la dificultad para trazar puentes entre estos niveles de análisis es una vieja disyuntiva de la investigación social, el itinerario analítico que nos describe Sabido Ramos se antoja tentador pues, como se afirmó en la introducción de este volumen, permitiría esquivar el riesgo de incurrir en la falacia ecológica de imputar a un nivel lo que es propio de otro.

En el nivel microsociedad de análisis, la vergüenza emergería como producto del intercambio relacional que tiene lugar en la situación de interacción de que participan dos (o más) actores cualesquiera. Uno de los ejemplos de Simmel referidos por la autora evoca la aguda perspicacia social del célebre sociólogo berlinés: un agujero en la manga que avergüenza a un proletario aspirante a un puesto de trabajo. En el nivel meso, en cambio, la precondition para el surgimiento de la vergüenza sería la existencia de “condiciones de posibilidad que no dependen de la interacción”, que carecen de la contingencia de los encuentros cara a cara y que poseen cierta durabilidad. Es decir, se trata de condiciones de posibilidad enraizadas en la estructura social. El fragmento de Simmel que cita la autora es muy elocuente: cuando las medidas de asistencia social se convierten en un derecho, desaparecen las condiciones estructurales por las que los pobres se avergüenzan de su pobreza. Finalmente, el nivel macrosociedad de análisis corresponde al de las representaciones sociales como productos simbólicos que perduran en el tiempo y poseen la capacidad de suscitar emotividad. Siguiendo a Émile Durkheim, una cualidad de los símbolos es prolongar la vida de los sentimientos. La fertilidad de esta

sugerente propuesta analítica sólo podrá ser constatada a través de la investigación empírica; la formulación que nos entrega Sabido Ramos es un primer paso.

El capítulo de Mariana Ramos, “Interacción sociodigital y emociones: el uso juvenil de los emojis”, con el cual cierra el libro, pone sobre la mesa los efectos del nuevo orden de interacción sociodigital sobre la dimensión afectiva de la sociabilidad en una subpoblación particular: un conjunto de jóvenes residentes en la Ciudad de México a los que estudia. El indicador empírico seleccionado por la autora para analizar la interacción afectiva sociodigital es el uso de emojis.

Se identificaron dos dimensiones importantes en el empleo de estos íconos de expresión facial: una vivencial y otra reflexiva. En virtud de la primera, señala Ramos, los jóvenes dan cuenta de una suerte de “desborde expresivo” con el que parecieran trascender las limitaciones de la mediación tecnológica para comunicar la autenticidad de sus estados emocionales y “proteger” (reforzar, cuidar) el vínculo social con el interlocutor. En los encuentros cara a cara, en cambio, la expresividad es menos efusiva, pero la intensidad de la experiencia emocional es mayor, admiten los jóvenes. Pero si bien el uso de emojis favorece una expresividad que pudiéramos llamar hiperbólica, suscita a su vez una sensación de menor vulnerabilidad respecto de las consecuencias (potenciales o reales) de la interacción social.

Por otra parte, la dimensión reflexiva del uso de los emojis puso de manifiesto las estrategias de manejo emocional que despliegan los actores y las microdinámicas reflexivas implicadas en sus procesos de interacción. Entre éstas sobresalen dos: la autoconciencia emocional y la actuación superficial (Hochschild, 1983). En virtud de la primera y a través de un proceso casi imperceptible y fugaz, se conecta con las propias reacciones emocionales durante la interacción (disonantes o concordantes con los parámetros culturales) y se toma una decisión respecto del emoji que más se adecua al sentimiento percibido, lo que necesariamente implica un proceso previo de identificación. Se trata de una suerte de autonegociación personal cuyo correlato socioafectivo queda inscrito en la pantalla en el emoji particular elegido. La

segunda estrategia, la “actuación superficial”, se corresponde con el manejo impresionista de Erving Goffman y constituye un intento de controlar la imagen personal a los ojos de los demás, aunque la emoción que se proyecte no coincida necesariamente con lo que se siente. Impera en este caso la proyección de un yo idealizado. En ambos casos hay un esfuerzo por adscribirse a las reglas de la cultura emocional vigente, por mostrar aquiescencia con el orden social.

El trabajo de Ramos se encuentra en la confluencia de la sociología de las emociones y los estudios de comunicación social y constituye un aporte para ambas disciplinas y áreas de investigación. A la primera le facilita una mirada actualizada del modo en que la interacción sociodigital —una condición cada vez más ubicua de nuestras existencias— incide en la dimensión afectiva de la sociabilidad, tomando por caso un segmento poblacional. A la segunda la provee de una mayor conciencia acerca de las implicaciones socioafectivas de la interacción social en el entorno digital. Hay que añadir que el análisis empírico de Ramos ensancha la idea de autorregulación de Arlie Hochschild (1983), al referirse a las microdinámicas reflexivas que tienen lugar durante los procesos de gestión emocional.

El conjunto de trabajos contenidos en este libro ilustra de diversas maneras la fertilidad analítica del incipiente campo de estudio sobre las emociones y la afectividad en América Latina, un ámbito del saber en proceso de institucionalización en nuestra región que carece aún de pleno reconocimiento tanto en el entorno más acotado del quehacer académico como en el de los tomadores de decisiones de política social. Cada uno de los esfuerzos de investigación que integran este libro ha dejado en evidencia la pertinencia de la dimensión socioafectiva no sólo para lograr una cabal comprensión de la vida social y su enorme complejidad, sino como vía para identificar —en cada dominio particular— mecanismos y procesos que pueden resultar clave a la hora de hacer frente a situaciones de injusticia, de confrontación, de ruptura de los vínculos sociales y/o de fuerte agravio social, desde las violencias (sean o no de género) hasta las múltiples aristas de la migración internacional, proceso que simboliza como

pocos los límites de las sociedades actuales a la inclusión social y sus tendencias deshumanizadoras. Algunas de las autoras de este libro resaltan también los correlatos socioemocionales inherentes a los vínculos laborales y las formas de gestión emocional que implica la sociabilidad tecnológicamente mediada.

Como en todo campo de conocimiento en proceso de construcción, proliferan obstáculos no despreciables en el camino hacia su consolidación. Uno de ellos es el eclecticismo; otro, la ausencia de rigor conceptual y metodológico. Para intentar salvar ambos, este libro se ha fincado en la mirada particular que proporciona la sociología y, en concreto, en una reciente subdisciplina dentro de ella, la sociología de las emociones, haciendo acopio de sus diversos recursos metodológicos en un diálogo constante intra e interdisciplinario como mecanismo de vigilancia epistemológica, con el propósito de capitalizar su potencial analítico y abonar, en la medida de lo posible, a su creciente legitimidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Ariza, Marina (2000). *Ya no soy la que dejé atrás... Mujeres migrantes en República Dominicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Plaza y Valdés.
- Ariza, Marina (2010). "Perfiles contemporáneos de la desigualdad: trabajadoras mexicanas en el servicio doméstico en la ciudad de Nueva York". En *Desigualdad social*, coordinado por Fernando Cortés y Orlandina de Oliveira, 141-174. México: El Colegio de México.
- Ariza, Marina (2014). "Migration and family in Mexican research: A recent appraisal". *Migraciones Internacionales* 7 (4): 9-37.
- Barbalet, Jack (2009). "A characterization of trust, and its consequences". *Theory and Society* 38 (4): 367-382.
- Bericat, Eduardo (2012). "Emociones". En *Sociopedia.isa*. Disponible en <<http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Emociones.pdf>>.
- Flam, Helena, y Jochen Kleres (coordinadores) (2015). *Methods of Exploring Emotions*. Nueva York: Routledge.
- Gest, Justin, Tyler Reny y Jeremy Mayer (2017). "Roots of the radical right: Nostalgic deprivation in the United States and Britain". *Comparative Political Studies* 51 (13) 1-26.

- Hochschild, Arlie (1983). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Jimeno, Myriam, Daniel Varela y Ángela Castillo (2015). *Después de la masacre. Emociones y política en el Cauca Indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas-Centro de Estudios Sociales/ Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Kemper, Theodore (2006). "Power and status and the power-status theory of emotions". En *Handbook of the Sociology of Emotions*, coordinado por Jan E. Stets y Jonathan H. Turner, 87-113. Nueva York: Springer.
- Plantin, Christian ([2010] 2014). *Las buenas razones de las emociones*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Moreno.
- Scheff, Thomas (1988). "Shame and conformity: The deference-emotion system". *American Sociological Review* 53 (3): 395-406.
- Simmel, Georg (1986). "El secreto y la sociedad secreta". En *Sociología 1. Estudios sobre las formas de socialización*, 357-424. Madrid: Alianza Universidad.
- Taylor, Diana (2002). "'You are here': The DNA of performance". *The Drama Review* 46 (1): 149-169.
- Turner, Jonathan H. (2010). "The estratification of emotions: Some preliminary generalizations". *Social Inquiry* 80 (2): 168-199.

SOBRE LAS AUTORAS

Marina Ariza: doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología e investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales. Líneas de investigación: migración internacional; mercados de trabajo; desigualdades de género; familia y procesos demográficos; migración y vida familiar en contextos de transnacionalidad; reflexión metodológica sobre la investigación social; sociología de las emociones.

Yeim Castro: doctora en Estudios de Población por el Colegio de México y docente del Departamento de Estudios de Familia de la Universidad de Caldas (Colombia). Líneas de investigación: familia y migración.

Tania Cuéllar Gutiérrez: licenciada en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: sociología de las emociones, mercados de trabajo y género.

Perla O. Fragoso Lugo: doctora en Antropología Social e investigadora de Cátedras Conacyt en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Peninsular. Líneas de investigación: antropología de las violencias; violencia feminicida y feminicidio; peritajes antropológicos; juventudes; sociología y antropología de las emociones.

Silvia Gutiérrez: doctora en Sociología e investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, Departamento de Educación y Comunicación. Líneas de investigación: análisis del discurso, representaciones sociales y emociones.

Angélica Ospina-Escobar: doctora en Estudios de Población y profesora-investigadora del Centro de Investigación y Docencia Económica, Aguascalientes, Programa de Política de Drogas. Líneas de investigación: población y salud: uso de drogas; curso de vida;

epidemiología sociocultural; sociología de las emociones; reducción del daño; políticas de drogas.

Mariana Ramos: maestra en Comunicación y candidata a doctora en Ciencias Políticas y Sociales con especialidad en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: identidad, emociones e interacción sociodigital.

Olga Sabido Ramos: doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora investigadora titular en la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Líneas de investigación: teoría y pensamiento sociológico; cuerpo, corporalidad y vínculos afectivos; giro sensorial, percepción y emociones; estudios de género; alteridad y sociología del extraño.

Diana Alejandra Silva Londoño: doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología y profesora-investigadora visitante de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Líneas de investigación: sociología urbana y sociología política; informalidad urbana en América Latina; violencia, etnografía urbana; uso y apropiación del espacio público; violencia y juventud; actores, movimientos y procesos sociales.

Gina Zabludovsky Kuper: doctora en Sociología y profesora investigadora de tiempo completo de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencia Políticas y Sociales. Líneas de investigación: teoría sociológica y política; género y poder; mujeres en cargos de dirección en el sector privado; desarrollo conceptual en ciencias sociales; estado de las ciencias sociales en México; gobiernos, empresas y empresarios en México; sociología de las emociones.

Las emociones en la vida social: miradas sociológicas,
editado por el Instituto de Investigaciones Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
se terminó de imprimir en marzo de 2020
en los talleres de Impresos Vacha, José María Roa Bárcenas No. 88,
Col. Obrera, 06800, Ciudad de México.
La composición tipográfica se hizo en The Serif 10.5/15, 9.5/15;
The Sans 8/11. La edición en offset consta de 500 ejemplares
en papel ahuesado de 75 grs.

