

COMUNIDADES EMOCIONALES

Afectividades y acción colectiva
en organizaciones sociales comunitarias
de base en Bogotá

Diana Carolina Peláez Rodríguez





COMUNIDADES EMOCIONALES

Afectividades y acción colectiva
en organizaciones sociales comunitarias
de base en Bogotá

Diana Carolina Peláez Rodríguez



Presidente del Consejo de Fundadores

P. Diego Jaramillo Cuartas, cjm

Rector General Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO

P. Harold Castilla Devoz, cjm

Vicerrectora General Académica

Marelen Castillo Torres

Rector Sede Principal

Jefferson Enrique Arias Gómez

Vicerrector Académico Sede Principal

Nelson Iván Bedoya

Director de Investigación Sede Principal

Alirio Raigozo Camelo

Directora General de Publicaciones

Rocío del Pilar Montoya Chacón

Coordinador de Publicaciones de Sede Principal

Jonathan Alexander Mora Pinilla

Directora del Centro de Educación para el Desarrollo - CED

Yuly Paola Mususú Baquero

Peláez Rodríguez, Diana Carolina

Comunidades emocionales: afectividades y acción colectiva en organizaciones sociales comunitarias de base en Bogotá /Diana Carolina Peláez Rodríguez. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO, 2020.

e-ISBN: 978-958-763-431-0

229p.: il

1.Interacción social -- Investigaciones -- Bogotá 2.Emociones -- Investigaciones -- Bogotá 3.Psicología social -- Investigaciones. 4.Grupos sociales -- Estudio de casos --Bogotá.

CDD: 302.1 P35c BRGH

Registro Catálogo UNIMINUTO No. 99638

Archivo descargable en MARC a través del link: <https://tinyurl.com/bib99638>

COMUNIDADES EMOCIONALES. Afectividades y acción colectiva en organizaciones sociales comunitarias de base en Bogotá

Autora

Diana Carolina Peláez Rodríguez

Corrección de estilo

Carlos Manuel Varón Castañeda

Ilustración de portada:

María Luisa Vela

Diseño y diagramación

María Paula Berón

Primera edición digital 2020

Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO

Calle 81 B # 72 B – 70

Bogotá D. C. - Colombia

2020

Esta publicación es el resultado de la investigación *Comunidades emocionales. Afectividades y acción colectiva en organizaciones sociales comunitarias de base en Bogotá*, financiado por la V Convocatoria interna de Proyectos de investigación para el fortalecimiento de la investigación interdisciplinar, disciplinar e interinstitucional 2018 de UNIMINUTO-SP.

© Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO. Todos los capítulos publicados en *Comunidades emocionales. Afectividades y acción colectiva en organizaciones sociales comunitarias de base en Bogotá* son seleccionados por el Comité Editorial de acuerdo con criterios establecidos. Está protegido por el Registro de propiedad intelectual. Se autoriza su reproducción total o parcial en cualquier medio, incluido electrónico, con la condición de ser citada clara y completamente la fuente, siempre y cuando las copias no sean usadas para fines comerciales.



Contenido

- 15** Prólogo
- 23** Introducción
- 47** I. Pasiones, afectos y emociones:
andares teórico-conceptuales
y aportes desde la investigación
- 97** II. La tríada performativa: un modelo
de observación, recolección y análisis
- 125** III. Organizaciones sociales entendidas
como comunidades emocionales:
contextos que afectan y acciones
colectivas que reaccionan
Con la participación de Catalina Jurado
y Juan Carlos Celis
- 179** IV. Comprensiones heurísticas
sobre las comunidades emocionales
- 207** Aperturas
- 219** Lista de referencias

Resumen

En el estudio de las emociones crece cada vez más el interés por entenderlas fuera de la experiencia individual y se busca profundizar en la dimensión colectiva y social de las mismas. Este libro es producto de la investigación llamada “Organizaciones sociales comunitarias de base entendidas como comunidades emocionales” que se emprendió desde 2015 hasta 2017 en Bogotá para entender el horizonte epistemológico que se abre al considerar la dimensión emocional como arista legítima para la producción de conocimientos sobre la acción colectiva y la participación política de comunidades de territorios populares en las grandes ciudades de América Latina. Nuestro interés epistemológico e investigativo se concentró en la función social y política *de los procesos corpoemocionales* —uno de nuestros aportes conceptuales— en las relaciones sociales como estructurantes de una matriz sociocultural emocional propia al interior de las organizaciones sociales que se desarrolla por el afectarse en común en la proximidad, las cuales llamamos *comunidades emocionales*.

Como nuestro interés particular no fue definir o caracterizar emocionalmente a cada una de estas organizaciones, sino comprender cómo desarrollan un *habitus* afectivo particular, una estética y una ética compartidas, otro de nuestros aportes fue la estrategia metodológica, la cual llamamos *La tríada performativa*, para capturar la matriz sociocultural emocional de las organizaciones y comprender los contrastes y similitudes en relación con la matriz hegemónica del contexto en el que interactúan. Entre los hallazgos hemos identificado que las organizaciones entienden que los sujetos en estos territorios viven en contextos dolorosos con carencias materiales, entre atmósferas hostiles y dominados por la “desafección”, por lo cual desarrollan apuestas que ponen en el centro las éticas del reconocimiento y la interdependencia para la transformación social.

Palabras clave: *Comunidades emocionales, Procesos corpoemocionales, Tríada performativa, Acción colectiva, Organizaciones sociales comunitarias de base*

Abstract

In the study of emotions, there is a growing interest in their collective and social dimension. This book is the product of a research called “Grassroots Organizations Understood as Emotional Communities” that was undertaken from 2015 to 2017 in Bogotá. It seeks to understand the epistemological horizon that opens up when considering the emotional dimension as a legitimate source of knowledge on collective action. It focuses on the social and political function of *corpo-emotional processes* – one of our conceptual inputs— in social relations. They give form to the organization’s emotional socio-cultural matrix affected by the context their participants affect. This proximity is creative, they co-form an *emotional community*.

The study is not interested in defining these organizations emotionally. It aims at feeling their particular affective *habitus*, the production of a shared aesthetics and ethics. Another of our contributions was the methodological strategy, which we call *The Performative Triad*, to capture the *corpo-emotional processes* of the people within the organizations. They show us the contrasts and similarities in relation to the hegemonic emotional matrix of the context in which they interact. Among the findings we have identified that the six organizations in the study understand that the subjects in these territories live in painful contexts with material deficiencies, amid hostile atmospheres dominated by “disaffection”. Therefore, they develop actions placing the ethics of recognition and interdependence at the center for social transformation.

Keywords: *Emotional Communities, Corpo-Emotional Processes, Performative Triad, Collective Action, Grassroots Organizations*

*A las organizaciones sociales de este estudio,
por su indignación y amor hechos acción.*

A Bogotá, por sus contradicciones.

A Amalia, mi amor de ultramar.



Prólogo

Oliva López Sánchez¹

Comunidades emocionales. Afectividades y acción colectiva en organizaciones sociales comunitarias de base en Bogotá es un interesante libro que ubica en el centro la dimensión emocional para explicar los complejos procesos sociales colectivos que tienen lugar en las prácticas pedagógicas sustentadas en el modelo de *Práctica en responsabilidad social* a cargo del Centro de Educación para el Desarrollo (CED) de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO. El esfuerzo colectivo del CED-UNIMINUTO por propiciar un aprendizaje reflexivo en la formación de estudiantes que semestralmente trabajan con organizaciones sociales de la periferia de la ciudad de Bogotá, con el compromiso de tender puentes entre el conocimiento y la transformación social de la compleja realidad bogotana, es organizado, sistematizado y presentado de manera brillante por Diana Carolina Peláez Rodríguez. Conocí a la autora de esta obra y al equipo de trabajo “Emocionalidades y cambio social” del CED, en el 2015. En esa época se incorporaba la dimensión emocional al

¹ Co-coordinadora de la Red Nacional de Investigadores en los Estudios Socioculturales de las Emociones (RENISCE) <https://renisce.com>. Profesora Titular “C” de Tiempo Completo en la Facultad de Estudios Superiores Iztacala de la UNAM.

proyecto, de modo tal que se exploraban, desde otras sendas analíticas —fuera de los consabidos marcos racionalistas— los complejos procesos de cambio social que ellas mismas impulsaban en sus estudiantes a partir de una práctica pedagógica con un alto compromiso social, sello distintivo de UNIMINUTO.

La travesía de las prácticas pedagógicas emprendida por el CED para estimular en sus estudiantes experiencias colectivas que rebasen el individualismo ha requerido, como se evidencia en esta obra, la incorporación de una perspectiva teórico-metodológica que reconoce la importancia de la emocionalidad, la sensibilidad y los procesos corporales o *corpoemocionales*, como lo ha propuesto el Grupo de Investigación “Emocionalidades y cambio social”, para mostrar que las acciones colectivas están basadas de manera importante en la vida sensible de los actores sociales.

Los contenidos de este libro muestran, de manera clara y sustentada, por qué las emociones son el pegamento de lo social; cómo orientan en cada momento la toma de decisiones de hombres y mujeres en la acción colectiva. Para la autora, el compromiso social de los grupos quedaría incompleto en cuanto a su comprensión y explicación si no se destacara la importancia de la emocionalidad de las comunidades. Aquí se abordan los *procesos corpoemocionales* como una categoría sólidamente argumentada que rebasa la visión binaria, cosificada, universalista y psicologizada de las emociones; la incorporación de la dimensión corporal en los procesos emocionales permite explicitar su importancia porque en la mayor parte de las investigaciones socioculturales de las emociones dicha dimensión queda ausente, o cuando más, implícita, y priva una mirada cognitiva de la emoción, como lo hemos advertido en otras ocasiones (López y Pérez, 2017). Como lo

define Diana Carolina, los *procesos corpoemocionales* funcionan como una categoría analítica que permite captar las continuidades y discontinuidades de la comunicación; los contenidos morales que orientan de forma constante nuestras vidas y forjan de manera encarnada —como ya lo había señalado Michelle Z. Rosaldo (1980)— la experiencia ética, estética y política de las prácticas cotidianas de las organizaciones sociales colectivas de base, cuyos procesos reflexivos, políticos y pedagógicos son narrados también desde las voces de dos de sus protagonistas: Catalina Jurado, coordinadora de la biblioteca-Ludoteca El Nido del Gufo, y Juan Carlos Celis, director fundador de Procrear. La voz a los actores desde una relación horizontal con quien investiga forma parte de esa comunidad emocional que rompe las distancias de la otredad para implicarse sentida, racional y corporalmente.

Las organizaciones sociales con las que ha trabajado el CED son concebidas y problematizadas por Diana Carolina Peláez como *comunidades emocionales*. La autora parte de tres propuestas originales que han dotado de contenido a este concepto² para organizar su propia lectura y proponerlas como *experiencias de unidad que emergen por el afectarse en común desde la proximidad; y desde donde se producen estéticas propias del sentir que generan éticas para la acción colectiva de las prácticas sociales de las seis comunidades de base referidas en este libro.*

2 La primera propuesta, de la medievalista Barbara Rosenwein (2006), ve las comunidades emocionales como sistemas de sentimientos; la segunda alude a la relación horizontal e intersubjetiva producida por los investigadores y las personas colaboradoras en un encuentro para construir saberes compartidos, como lo sugieren Jimeno *et al.* (2015); y la tercera corresponde a los condicionantes afectivos que ofrece la dimensión proxémica en Michel Maffesoli (2004).

Las mayores aportaciones del libro que escribe Diana Carolina, y que recoge el trabajo colectivo del grupo “Emocionalidades y cambio social”, son, de un lado, su apuesta teórica; y del otro, la originalidad metodológica y de método en la construcción del dato emocional, que orientó tempranamente la construcción de los *procesos corpoemocionales* de las organizaciones sociales con las que se trabajó. El libro responde —intencionadamente o no— a una de las críticas más fuertes que han recibido los estudios socioculturales de las emociones ante la pretensión de indagar sobre un objeto como las emociones: además de elusivo, difícil de definir y polisémico, carece de métodos para producir y recuperar la vida sensible. Diana Carolina Peláez ofrece una respuesta a tan reiterada crítica y motivo de preocupación para autores como Flam y Kleres (2015), quienes se están dedicando a la revisión de métodos para explorar las emociones. A cuatro décadas de inaugurados los estudios socioculturales de las emociones, su mayor reto yace en los métodos que permitan explorar las emociones en los distintos escenarios sociales. La propuesta de la *triada performativa* es una valiosa propuesta epistemológica de este libro por la viabilidad para propiciar relaciones intersubjetivas y corpoemocionales entre los participantes de las organizaciones sociales, el grupo de investigación y la comunidad en la que coinciden estudiantes, sociedad civil, ciudadanos y los miembros del CED. Así confluyeron los interlocutores de esta investigación con sus sensibilidades, corporalidades y compromisos sociales como profesionales que se involucran en la acción colectiva con la intención de incidencia social.

Por otro lado, la propuesta adecuada de métodos para movilizar los *procesos corpoemocionales* que incluyeron las narrativas performativas individuales

y grupales, fotovoz y observación corpoemocional apuntan a lo que también han señalado Kleres (2015) y Flam y Doerr (2015): el primero sostiene que las narrativas están emocionalmente organizadas, y que las experiencias y su secuencia narrativa tienen una carga emocional escasamente explorada; las segundas, a su turno, aseguran que la producción de imágenes es nodal en el registro emocional, y sobre todo de los movimientos sociales porque captan los aspectos subjetivos, éticos y estéticos —en un sentido político— de quienes producen: tal fue el caso de la fotovoz que fue información relevante para el estudio que da lugar a esta publicación. Los diarios de los investigadores para registrar sus propios procesos corpoemocionales ha sido una recomendación de las antropólogas de las emociones (Kleinman y Copp, 1996), práctica que lamentablemente se ha venido obviando, pero que la presente obra recupera de modo significativo.

Las propuestas metodológicas y los métodos para explorar la dimensión emocional de los diversos fenómenos sociales en clave diacrónica y sincrónica (López, en prensa) representan el compromiso reflexivo *sentipensante* y de práctica que se convierte en el reto más grande para quienes estamos interesados en la investigación sociocultural de las emociones, sentimientos y afectos. Por esta razón, me congratula haber leído y prologado este libro que, espero, los lectores aborden en su totalidad para descubrir con ello la valiosa propuesta que el grupo de investigación “Emocionalidades y cambio social” y Diana Carolina Peláez nos comparten para entender la dimensión del trabajo del CED-UNIMINUTO; y reconocer, además, la perspectiva latinoamericanista no solo del modelo pedagógico de educación para el desarrollo y su enfoque en responsabilidad social, sino en tanto propuesta teórico-metodológica

replicable en los estudios sociales de las emociones en nuestro continente. Sin duda, este libro será una lectura obligada para los profesionales del CED y las organizaciones sociales comunitarias que trabajan con este centro educativo. También se convertirá en un referente en la literatura latinoamericana, tanto para los científicos sociales iniciados en el campo como para los consolidados que se interesen en explorar la dimensión corpoemocional en los distintos escenarios sociales y culturales de su trabajo científico, en la búsqueda de respuestas a los distintos problemas sociales.

Lista de referencias

- Flam, H. y Kleres, J. (Eds.) (2015). *Methods of Exploring Emotions*. Routledge.
- Flam, H. y Doerr, N. (2015). Visuals and emotions in social movements. En H. Flam y J. Kleres (eds.), *Methods of Exploring Emotions* (pp. 229-239). Routledge.
- Jimeno, M., Varela Corredor, D. y Castilla Ardila, Á. M. (2015). *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Universidad Nacional de Colombia.
- Kleinman, S. y Copp, M. (1993) *Emotions and Fieldwork, Qualitative Research Methods*, Vol. 28. Sage.
- Kleres, J. (2015). Emotional expertise. Emotions and the expert interview. En H. Flam y J. Kleres (eds.), *Methods of Exploring Emotions* (pp. 90-100). Routledge.
- López Sánchez, O. (en prensa). *Extravíos del alma mexicana. Patologización de las emociones en los diagnósticos psiquiátricos (1900-1940)*. Unam; Facultad de Estudios Superiores Iztacala.

López Sánchez, O. y Flores Pérez, E. (2017). Reflexiones iniciales para una genealogía del amor romántico en clave de emociones. En A. Abramowski y S. Canevaro (Comps.), *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades* (pp. 189-204). Ediciones Universidad Nacional de General Sarmiento.

Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Siglo XXI.

Rosaldo, M. (1980) *Knowledge and Passion Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge University Press.

Rosenwein, B. H. (2006) *Emotional Communities in the early Middle Ages*. Cornell University Press.



Introducción

¿En dónde lleva a cabo su obra la Naguala?

En el cuerpo

Todas las emociones y las ideas lo atraviesan

Escribir no es más que un acto corporal...

*Una vez tienen sangre y carne,
los huesos de ideas inertes y abstractas toman forma,
se convierten en realidades mentales y emocionales
que viven debajo de la piel.*

*Quien escribe, luego el texto, luego quien lee
resultan poseídos por la Naguala³.*

Gloria Anzaldúa (2015, p. 250)

Daré inicio con una confesión: este encuentro escrito que compartimos, nuestro encuentro, casi no toma forma. Este no es el modo usual para abrir una relación, menos desde el canon académico, lo sé; pero sentí necesario dejarlo en claro. En este lado de la interacción encontramos ruidos, suspenso, rumores, silencios, rupturas que participaron en ese posible y trágico

3 La *naguala* o *nahuala* es uno de los arquetipos femeninos desarrollados en la Nueva España sobre una bruja que posee el alma de los niños para resucitar a la vida del mundo de los muertos. Anzaldúa la rescata con sus valores positivos y negativos para identificar esa fuerza del cuerpo ensoñador: un modo de consciencia que basa su existencia en la complejidad emocional, cuyo poder podemos invocar para ampliar nuestra percepción a niveles hiperempáticos con lo que nos rodea y convertimos en lo que observamos (Anzaldúa, 2015, p. 250).

resultado, impidiendo o anulando la materialización del conocimiento que se busca compartir, pero donde, por fortuna, también convocaron y provocaron los actos creativos que resultaron en el libro que el lector tiene hoy en sus manos. En su tiempo de gestación, se gestaba también otra vida: la de mi hija Amalia. Esta experiencia es de suma importancia para comprender el contexto en el que el contenido del libro se completó: entre una lactancia angustiosa en el inicio, que luego se tornó amorosa y fascinante; la pérdida del sueño y de la paciencia; el tránsito de sonidos de arrullos a canciones de vocabulario sencillo y pegajosas; y hasta las emocionantes y muchas veces crueles canciones de las películas de princesas que fueron inundando los espacios, entré y salí a la investigación, a las organizaciones sociales que conformaron el campo de estudio: esos lugares absorbentes que atrapan con su halo particular, su bullicio, su iluminación, con aromas tan cercanos y, a la vez, tan distintos.

Otro escenario vital para las reflexiones plasmadas aquí corresponde a los salones de clase, el dinamismo del campus universitario, el barrio donde se encuentra la sede principal de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO, los grafitis, las amigas, los colegas, las conversaciones que nutrieron el camino de la investigación, las preguntas que abrieron sendas, la literatura que perfiló el andar y la escritura —rota, continua, rota otra vez—; de vuelta en casa, y sin saberlo, conectaba la escritura con mi ambiente más íntimo: mi familia, Amalia e incluso Elsa, protagonista de la película *Frozen*, quien se fue colando en la cotidianidad y se convirtió en un gozo vinculante entre madre e hija mientras cantábamos “Libre soy”. Esa fijación, ese despliegue de emociones de alegría, incluso al reconocer a este personaje en un super-

mercado sobre el empaque de una crema dental o un yogur, me inquietaron mucho, me cuestionaron. En el estudio que se llevaba con el equipo de investigación del Centro de Educación para el Desarrollo (CED), unidad académica de UNIMINUTO, respecto a las emociones y su dimensión política en la vida colectiva, fue Elsa con su imagen continuamente circulante, casi omnipresente en la vida infantil de hoy — seamos madres o no —, y sus poderes de hielo, los que me ayudaron a visualizar la red continua de afectividades como una metáfora, y la función que cumplen en las relaciones con los sujetos, los objetos y el entorno. Ese despliegue vivo en imágenes, aunado a los efectos que tenía en mi hija, me afectaron. ¿Cómo explicarlo?

Sí. Una historia más de princesas blancas de un norte helado imaginado, con su vida fácil, pues se encuentra materialmente resuelta por su estatus social, nos permite olvidarnos —como siempre— de las angustias, de las necesidades básicas de la vida, para concentrarnos en las relaciones humanas, en este caso de dos hermanas: Elsa, con un poder creativo-destructivo hecho hielo, que de no controlarse podría hacer un gran daño (incluso a su hermana); y Ana, más pequeña y vulnerable, quien ve en el poder de su hermana la conexión más maravillosa que pueda haber entre dos personas desde una complicidad lúdica de experimentación con el mundo. Pero ocurre un accidente que pone en peligro a Ana y causa gran miedo en Elsa y su familia. La exclusión se vuelve la solución y el hielo funciona también como estético de frontera que congela la relación. Por alguna razón, esto provoca nuestra empatía hacia esa decisión: fijamos nuestra atención en esa acción como única posibilidad y aceptamos con ellas la gran amargura de ambas. La vivimos, sentimos que no hay alternativas. Ese congelamiento de posibilidades se me

hacía familiar en los contextos donde se realizó el trabajo de campo, la vida de niños, niñas, adolescentes y adultos cristalizados en la exclusión; solo que en este caso no es autoimpuesta, aunque siempre buscan justificarlo como tal.

En la historia de *Frozen* nos reconfortamos en la “normalidad” que vive Ana: hay una mínima satisfacción de que al menos está en un escenario más cálido y con abundancia material. El panorama se oscurece cuando las hermanas quedan huérfanas: la soledad se hace insoportable; el relato es un continuo de angustias por el vacío o la supresión del amor en la historia, tensión que parece solucionarse cuando aparecen los hombres “salvadores” y desde donde se puede construir la tradicional relación *heteronormada* del “amor verdadero”. La angustia de Elsa se acumula a tal nivel que el éxtasis de la película —en especial si se piensa desde la perspectiva de una niña de tres años que apenas ha aprendido a hablar—, es la canción que en la versión en español se titula “Libre soy”. Elsa sale huyendo de su encierro, quedan al descubierto sus poderes, es tachada de hechicera y finalmente libera su poder. Creativamente define en hielo quién es, quién quiere ser, y construye para sí misma un bello mundo de hielo —un castillo, desde luego—: un lugar propio donde al fin puede ser *ella*.

Mi aproximación emocional con la película tiene encontrones contradictorios. Mientras disfruto de un despliegue de aparente libertad y belleza, comparto también profundamente la posición de bell hooks sobre la responsabilidad del consumo crítico de productos como *Frozen* —pero ¿cómo explicarle a una niña de tres años de edad sobre el consumo crítico, si ella fluye libre en “Libre soy”?—. Al respecto, hooks señala que,

para transformarnos a través de prácticas liberadoras, debemos revisar nuestras prácticas de consumo estético al interior de la supremacía blanca capitalista dominante. Elsa, con su corporalidad *extrablanca*, ha inundado nuestras percepciones de lo bello hasta el punto en que las niñas negras y latinas en Estados Unidos —y lo he visto en Colombia—, se transforman en “Elsas” con pelucas lacias y casi blancas, prefiriendo siempre a la princesa rubia por sobre la hermana que en varios sentidos encarna, para muchas de nosotras, el espíritu feminista: protectora de su hermana, siempre en procura de desenmascarar la mentira y develar verdades, valiente y perseverante en su amor y su cariño hacia ella, sin importar el rechazo (hooks, 2015). En el capitalismo afectivo y las prácticas estéticas que promueve, pareciera que tenemos opciones; pero, en último término, esa aparente libertad de escoger cae en las mismas fijaciones de siempre y la perpetuación de los dolores de siempre, los cuales son más profundos entre los cuerpos y comunidades que han acumulado más dimensiones de opresión y devaluación histórica. Vilma Piedade (2017) usa el vocablo *Dororidade* —“doloridad”— para explicar “el dolor que solo las mujeres negras reconocen” por las violencias binaristas del proyecto moderno colonial patriarcal y del borramiento de las éticas y estéticas ancestrales, de su historia, de sus cuerpos, de su imaginación (p. 23).

En ese imaginario cómodo, familiar y naturalizado pude concentrarme en los flujos emocionales, la función del hielo como miedo en la historia y la transformación que ocurre cuando hacemos consciente el papel del “amor verdadero”, que resultó no ser el romántico de siempre y aparece como posibilidad, como puente entre abismos, como color, como conexión. Las comprensiones de las redes afectivas me perseguirían desde entonces. Me

hacían pensar en esa gestión de los conflictos descolectivizada, que somete a los sujetos en su soledad a ejercer total control de sus emociones para funcionar en sociedad; pensaba en las violencias que esa práctica produce en las relaciones; pero, sobre todo, pensaba en las contradicciones que me producía esa narrativa liberadora. La sensación de libertad que ofrece la película no concuerda con la libertad que desearía yo de tener una hija libre de *Frozen*. Elsa llegó para quedarse e instalarse en lo más profundo del corazón de mi familia, de las prácticas de juego, de los sonidos que me rodean, de los objetos que van llegando a la casa, de los deseos de Navidad: no nos podemos liberar de su poder. Cuando Margaret Thatcher dirigía nuestra entrada al capitalismo neoliberal globalizado —“hizo del mercado con sus ficciones el límite, el principio ordenador de las relaciones” (Santamaría, 2018, p. 33)— de esta manera:

Lo que me irrita de las políticas de los últimos treinta años es que se ha tendido hacia una sociedad colectivizada. La gente ha olvidado la parte individual. Por ello preguntan: ¿cuento yo algo? ¿de verdad importo? Y la respuesta breve es: Sí. En este sentido, lo que me propongo no son políticas económicas. Es decir, mi objetivo no fue ese, sino cambiar el enfoque y, no me cabe duda, cambiar la economía es el mejor medio para cambiar el enfoque. Si cambias el enfoque lo que estás cambiando es realmente el corazón y el alma de la nación. La economía es el medio; el objetivo es cambiar el corazón y el alma. (Thatcher, 1981).

En dicho proyecto se entendió que las emociones son centrales en la interacción con el mundo y que construyen nuestros límites con sus objetos, con sus sujetos y conducen nuestras acciones. En él se requiere ahora un sujeto que se presente en pugna competitiva, individualista, *aconflictivo*, despolitizado, que acepte una ciudadanía de baja intensidad desde un modelo empresarial-educativo que produzca un nuevo orden corporal y sentimental en procura de la acumulación y el éxito personal (Santamaría, 2018, pp. 63-72).

En el estudio de las emociones crece cada vez más el interés por entenderlas fuera de la experiencia individual; en campo, muchos buscamos profundizar en la dimensión colectiva y social de las mismas. En este mismo camino, el CED reconoce la necesidad de estudiar la dimensión emocional en sus prácticas pedagógicas en la universidad y en las actividades de práctica en responsabilidad social, cuando categorías como la emocionalidad y la sensibilidad surgen de su quehacer con los estudiantes y las investigaciones que realizan.

La *práctica en responsabilidad social*, una de las estrategias de la proyección social de UNIMINUTO, forma parte del proceso formativo de los estudiantes en cooperación con organizaciones sociales y comunitarias, e instituciones educativas. Allí, el aprendizaje es parte de un proceso reflexivo que tiene lugar en el encuentro de las realidades de los estudiantes en contacto directo con distintos contextos de la ciudad:

Entendemos que en este espacio se trazan puentes entre el conocimiento y la transformación social a través del diálogo, el trabajo colectivo y el desmoronamiento de los prejuicios y del

miedo que fundan el desconocimiento sobre lo ajeno, cuando se entra en la realidad de otros y otras. (López Murcia & Orrego Echeverría, 2013, p. 45).

Actualmente trabajamos la práctica en responsabilidad social con 1200 estudiantes por semestre, en conjunto con más de 60 organizaciones sociales en Bogotá.

En un primer esfuerzo por reconocer la dimensión emocional en su quehacer, en 2010 el CED desarrolló *El Modelo de Formación Ciudadana*, del que se destacan los siguientes pasos metodológicos: 1) que los estudiantes conozcan su realidad; 2) que logren cuestionarla; 3) que se emocionen ante ella; y 4) que incidan de forma creativa en su transformación. ahora bien, en este modelo se reconoce que no son pasos lineales o secuenciales, sino que están en constante entrecruzamiento, contradicción y retroceso (López Murcia & Orrego Echeverría, 2012). La idea de que la emocionalidad era solo un paso más provoca en nuestro equipo la intuición de que esta trasciende mucho más lejos y que, de hecho, está presente en todos los momentos.

En busca de promover el desarrollo integral de estudiantes, organizaciones y comunidades sobre las cuales tuviera incidencia la institución, el CED asume la educación para el desarrollo en perspectiva latinoamericana (EPDL) como enfoque pedagógico que orientaría la formación en responsabilidad social en la Universidad. Se entiende que este es un enfoque crítico pero inacabado, que debe acercarse y localizarse cada vez más respecto a nuestros contextos para, así, agenciar la transformación social de la mano con las

comunidades y desde el conocimiento situado y reflexivo entre las partes. En este esfuerzo, la emocionalidad de las relaciones sociales es prioritaria.

Se emprendió entonces un camino de investigación para entender el horizonte epistemológico que se abre al considerar la dimensión emocional como arista legítima para la producción de saber en el marco de la EPDL. Ante esta necesidad, emprendimos una indagación que llamamos “Organizaciones sociales comunitarias de base entendidas como comunidades emocionales”. Esta es la primera vez que el CED se pregunta por *las implicaciones de la dimensión emocional en la acción colectiva*, ya no de sus procesos pedagógicos, sino directamente en el quehacer de las organizaciones sociales con las que colabora. Fueron, entonces, el objetivo principal de esta investigación, liderada por el grupo Emocionalidades y Cambio Social, y cuyo desarrollo estuvo a cargo en esta primera fase por las profesoras Martha Patricia Baquero y Diana Carolina Peláez y en la segunda fase llamada “Comunidades emocionales emancipatorias: aproximaciones a las prácticas, éticas y estéticas políticas en organizaciones sociales en Bogotá” contamos con la colaboración de las profesoras Claudia Milena Hernández y Diana Alexandra Riveros. Esta publicación recoge los hallazgos y aprendizajes de la primera fase.

Nuestra investigación está enmarcada en las dinámicas asociativas, la acción colectiva y la participación política de comunidades de territorios populares en las grandes ciudades de América Latina. Sentimos que, desde las emociones y su función social, se nos abre una profunda comprensión sobre el accionar colectivo de las organizaciones comunitarias de base en contextos urbanos en conflicto. Recorrimos este camino de la mano de varios

colegas del CED. Desde sus inquietudes, sus preguntas, sus necesidades y sus intuiciones tomó forma la postura epistemológica y metodológica del grupo de investigación, de la cual se destaca su transdisciplinariedad, desde donde nos hemos informado sobre las emociones y la acción colectiva. En el encuentro con el tema trasegamos de la biología a las neurociencias, para luego concentrarnos en los que se convirtieron en los referentes teórico-conceptuales que dieron forma a nuestra postura: provienen principalmente de la antropología, la historia cultural, la sociología de los cuerpos y las emociones, los feminismos poscoloniales y de frontera, la filosofía y los estudios culturales.

Nuestro interés epistemológico e investigativo se concentra en el carácter funcional y estructurante de estos procesos en las acciones colectivas de seis organizaciones sociales comunitarias de base en zonas de la “periferia” de Bogotá. En este estudio no entendemos las emociones como objetos cosificados e independientes unos de otros, ni es de nuestro interés determinar emociones como el miedo, el odio o el amor sin articulación con su contexto. En razón de ello, nos concentramos en la función social y política de los *procesos corpoemocionales* —uno de nuestros aportes conceptuales— en las relaciones sociales como estructurantes de una matriz sociocultural emocional propia al interior de las organizaciones sociales que se desarrolla por el afectarse en común en la proximidad, las cuales llamamos “comunidades emocionales” —otro aporte—. Nuestro interés particular no es definir o caracterizar emocionalmente a cada una de estas organizaciones, sino comprender cómo desarrollan un *habitus* afectivo particular, una estética y una ética compartidas y, finalmente, para qué les sirve en relación

a la matriz sociocultural emocional hegemónica que también comparten con el contexto en el que interactúan (Baquero Torres & Peláez Rodríguez, 2017). A continuación se hará una breve descripción de las organizaciones estudiadas.

Fundación Procrear

Localidad de los Mártires

La Fundación Procrear inició actividades en 1997, con talleres sobre derechos sexuales y reproductivos en colegios. En el año 2000 se estableció como fundación defensora de los derechos humanos e implementó un modelo de acción⁴ que integra una ruta de sistematización y formación comunitaria para fortalecer su movilización social. En este ejercicio, Procrear se asentó en el barrio Santa Fe (Localidad de Los Mártires), situado en el centro de la ciudad, porque se reconoce como un territorio que congrega una compleja trama de situaciones sociales: microtráfico y alto consumo de sustancias psicoactivas, luchas territoriales entre guerrillas y paramilitares, delincuencia común y trabajo sexual; a esto se sumó que, desde el mismo año, este barrio se convirtió en un fuerte receptor de comunidades en condición de desplazamiento forzado. Así se explica en la página web de La Fundación:

Los temas abordados por la Fundación también cobran relevancia e importancia en estos tiempos: la prevención al consumo de sustancias psicoactivas, la pedagogía en derechos

4 La fundación se basa en el Modelo “Epistemología de la complejidad ética y comunitaria y el tratamiento de base comunitaria” (Machín, 2010, p.306). El nombre del modelo ECO2 se construyó como un juego de palabras a partir de algunos de sus elementos esenciales (epistemología de la complejidad; y ética y comunitaria).

humanos, trabajo en colegios en el tema de derecho sexuales y reproductivos, atención a temas de prostitución, atención diaria al fenómeno de habitabilidad en calle, acciones que no solo están presentes en el Centros de Escucha “El Parche”, La Escuela de Educación Popular para Niños, Niñas y Jóvenes y las ZOE’s que actualmente lideramos, sino en los otros espacios en los cuales hacemos presencia como son colegios, comunidades de Bogotá y algunos municipios del país. Todos los anteriores temas no están desligados de la construcción de paz y de la realidad social que vive el país. Nuestro lema cobra entonces relevancia y lo seguimos reconstruyendo y repensando, seguimos en el camino de RECUPERAR LA CAPACIDAD DE SOÑAR en el marco de la participación ciudadana y en la protección de una vida digna para todos y todas. (Fundación Procrear, 2019; énfasis del original).

Fundación Cares

Localidad de los Mártires

En el año 2001, las Hermanas de la Presentación de Granada fundaron el Centro Ambulatorio de Reinserción y Seguimiento (Cares)⁵ en la localidad de Santa Fe, en el centro de Bogotá. La organización nació para dar respuesta a las problemáticas del gran número de personas en situación de calle de la zona reconocida comúnmente como “El Cartucho” —y luego “El Bronx”—. El

5 En el año 2009 se transformó el sentido que la Fundación tenía sobre la reinserción y se adaptó mejor la noción de prevención. Actualmente se denomina “Centro Ambulatorio de Prevención y Seguimiento”, pero se mantuvo el nombre “Cares”.

modelo que encontraron para desarrollar proyectos productivos dirigidos a los habitantes de la zona radicó en el establecimiento de una red de empresarios que patrocinaron talleres para la elaboración de zapatos, escobas y traperos, e incluso para conformar una panadería. El centro de los esfuerzos era rehabilitar a los adultos a partir del entrenamiento en un oficio, a fin de que encontraran su autosostenibilidad y pudieran encauzar sus vidas y cuidar de sus familias y niños (quienes también habitan en la zona).

Pasados casi diez años de trabajo con adultos en habitabilidad de calle, se comprendió que los esfuerzos para promover el cuidado y el autocuidado debían dirigirse a los niños de la zona; por ello, el sentido de la Fundación tomó el rumbo de pensarse como un centro de prevención. El trabajo se empezó a estructurar por edades, de tal manera que se concretaron tres proyectos por ciclos vitales: exploradores, navegantes y conquistadores (adolescentes); al culminar esta última etapa, no se había pensado en cómo continuar el acompañamiento. Alrededor de 2010 se generó una red de apadrinamiento para los estudios universitarios de los jóvenes que quisieran una formación superior. En 2016, cuatro jóvenes pudieron graduarse de carreras profesionales.

Fundación Amor y Compasión

Localidad de Ciudad Bolívar

Esta fundación cuenta con dos sedes: una en San Francisco Compartir y otra en Potosí, al suroccidente de Bogotá. Desde la ética del cuidado de la espiritualidad cristiana, concentra su accionar comunitario para hacer acompañamiento académico y familiar a 250 menores de edad del sector, en

su mayoría de familias monoparentales en que la madre suele asumir el rol de cuidadora y proveedora. Su motivación es “brindar alimento que cambia vidas”, como lo explica la fundadora de la sede Compartir:

¿Qué es lo que lo motiva a él? Y mi motivación es quizá la misma... Él me decía: “Quiero hacer lo que no hice por mis amigos, por los hijos de ellos”. (...) Porque sabemos que fundaciones o entidades como ésta, piensa uno, que pueden mejorar... pero a nivel social, uno se da cuenta que la cosa cada día es peor. O sea, la dureza y la maldad cada día aumentan. Entonces, lo que nosotros queremos acá y lo que le pedimos a Dios es que los niños tengan otro enfoque de la vida. Porque, inicialmente, cuando entrevistábamos a una niña de cuatro años, y hacíamos un ejercicio, y le preguntábamos, qué refleja ella para el futuro, qué quiere ser cuando grande, y ella dice: “Yo quiero vender mucha droga, como mi tía, y tener mucha plata” ¡Cuatro años! Entonces, a partir de ahí, nosotros decimos: “Hay que mostrarles que hay otras opciones de vida”. Nuestro lema es “Brindamos alimento que cambia vidas”. Hemos visto los frutos. (fundadora, comunicación personal, 2015).

Fundación Cultural Zarakúa

Localidad de Bosa

Esta Fundación surgió en el año 2005 por iniciativa de Leticia Mena Moreno, experta en danza africana; y está localizada en el barrio Bosa Brasil I, al suroccidente de Bogotá. El término que dio lugar a su nombre es de origen mandinga y significa “comunidad fundada por mujeres”, como lo relata su fundadora:

Y compramos unos vestuarios ahí —bueno, mi línea pues siempre ha sido muy africana, hicimos un montaje africano—, y nos presentamos. Cuando nos presentamos eso fue “el boom”, porque las organizaciones que venían trabajando en las dos localidades eran Costa Pacífica o Costa Atlántica... entonces, cuando ven el montaje africano causó un “boom” y eso nos disparó a que nos salieran más presentaciones, y nos fueran llamando, y nos fueran llamando... ya esas siete mujeres, pasaron a ser diez, ya habían cuatro hombres...y antes de que el grupo siguiera avanzando, yo me planteaba la idea de que: bueno cuando tú te presentas te dicen, bueno y ¿cómo se llaman? ¿Ustedes quiénes son?... Bueno, entonces comenzamos a organizarnos, buscamos el nombre y ahí surge Zarakúa que significa “comunidad fundada por mujeres”. (Fundadora, 2015).

El propósito principal de la organización es rescatar y recrear la identidad cultural afrocolombiana y africana imaginadas a través de la danza, especialmente. Así lo expresan su fundadora y los jóvenes, en su mayoría afrobogotanos de primera generación, que se han formado en esta apuesta artística durante ese tiempo. El carácter femenino en el nombre del grupo representa su origen, momento en que estuvo compuesto solo por mujeres jóvenes del barrio. Con el tiempo se sumaron hombres, quienes se integraron tanto en la danza como en la ejecución musical (con los tambores y las marimbas). En la actualidad, Zarakúa “es una ‘familia cultural’ que consta de 80 personas que habitan en la localidad de Bosa y algunas pocas

de Kennedy, las cuales tienen edades que oscilan entre los 14 y 22 años” (Torres Alape, 2013, p. 47).

Asociación para el Desarrollo Comunitario

La Esperanza de Vivir

Localidad de Suba

Esta organización ha operado desde 1995 en el barrio Villa Elisa, al noroccidente de Bogotá. Sus miembros son madres con hijos en situación de discapacidad cognitiva que se configuraron como colectivo para atender a sus hijos y otros niños del sector desde una ética de la interdependencia, en pro de mejorar las condiciones de sociabilidad y de cuidado propio y de sus hijos:

Nosotros somos un proceso en este momento de seis mujeres, hubo un tiempo que éramos 10, 12 personas; pero dadas las circunstancias económicas de la institución, muchas fueron decantando, pues nosotras no tenemos un salario económico, digámosle “salario, salario” como tal, sino tenemos una bonificación. Es un grupo que de una u otra forma nos unimos por un bien colectivo...pensando no solamente en nuestros hijos e hijas, sino pensando en cómo podríamos también reivindicar los derechos de los niños y las niñas en situación de discapacidad de la comunidad. Hoy las que nos hemos mantenido, nos profesionalizamos en algunas áreas... no nos amarra la condición económica, sino que nos amarra más bien otros sentimientos y otras historias de vida para nosotras, porque

éste también fue el proyecto de vida para nosotras. (madre y fundadora, comunicación personal, 2015).

Biblioteca - Ludoteca Il Nido del Gufo

Localidad de Suba

En el barrio Lisboa, ubicado en la zona noroccidental de Bogotá, una joven educadora italiana organizó esta biblioteca - ludoteca en un salón de la iglesia del sector en 1999. Años más tarde, en 2004, y con las donaciones que el padre Scalabriniano de la iglesia ayudó a gestionar, se construyó una edificación a la que se trasladó esta biblioteca. El espacio se convirtió en un centro cultural para niños y jóvenes del sector y se sostenía principalmente con recursos de la cooperación italiana hasta 2008. Con la crisis económica europea de esos años, el Gufo debió reinventar sus medios de sostenibilidad y comenzó a autogestionarse con becas públicas y privadas.

Lugares como este... Sí, yo siento que hay mucha gente que está haciendo cosas. Tal vez no con las mismas características que tenemos hoy día. Una de las grandes ventajas que tiene el nido en este sector es los ambientes, la infraestructura. Como que te alejan en muchos momentos de la realidad. Las problemáticas, si bien no son las mismas de hace diez años, son otras... podría pensar que tal vez mayores, en el sentido de que hace diez años el fenómeno del desplazamiento no se vivía tan fuerte como ahorita. Es que ahorita esto es una amalgama de historias, de sabores, de olores, de un montón de cosas y creo que es muy complejo. No hemos sido educados en función de eso, de

respetar la diversidad, de tolerarnos ¿no? Y eso creo que nos ha chocado y nos ha volcado a hacer un ejercicio desde la pedagogía y es: “se vino esto, nos cogió acá y ¿cómo vamos a hacer?” Y en ese sentido, la biblioteca debe ponerse en una perspectiva de ser un actor mucho más consciente de su papel y de proyectarse en función de eso. De poder armonizar diferencias, construir juegos comunes. De hacer eco de que somos un país diverso. (colaboradora, comunicación personal, 2015).

Hemos identificado que las prácticas de todas estas organizaciones emanan estéticas del sentimiento propias de la aproximación continua entre sus miembros y el contexto, que contrastan con los sentimientos de la cultura hegemónica con respecto a estas poblaciones, barrios e individuos. En ellas hemos identificado apuestas que dirigen su quehacer desde las éticas del reconocimiento y la interdependencia, y entienden que los sujetos en estos territorios viven en contextos dolorosos con carencias materiales, entre atmósferas hostiles y dominados por la “desafección”. El reconocimiento de la vulnerabilidad de madres solas, de niños en situación de discapacidad, de familias en habitabilidad de calle, en hacinamiento o en desplazamiento forzado en estos contextos de alto sufrimiento social no entumece la acción social colectiva, sino que, al contrario, la aviva hacia formas de transformación y alivio. Son *comunidades emocionales* que desarrollan discursos emocionales propios y saben provocar cambios en las constelaciones afectivas que se conforman entre artefactos y espacios. De este modo se hace posible la emergencia de nuevos *habitus* afectivos en relación con el contexto.

Este libro versa sobre esas posibilidades no para determinarlas y congelarlas, sino para sentirlas fluir: es un esfuerzo por querer hacer más inteligibles a las emociones y las comunidades emocionales, pero con la confirmación continua de que no las podemos aprehender completamente; tal y como cuando hacemos nuestro mayor esfuerzo por apretar la mano para atrapar la mayor cantidad de arena seca, pero cuando la abrimos, vemos solo unos cuantos granos y nos quedamos con la sensación de que en una siguiente oportunidad lo haremos mejor, para luego confirmar que, por más que lo intentemos, no ocurre.

El primer capítulo se concentra en el situar el andamiaje teórico que, desde los estudios socioculturales de las emociones, dio sustento a la investigación. Se dedica la discusión a construir los *procesos corpoemocionales*, uno de nuestros aportes al campo de estudio. Para comprenderlos, es preciso entender que las emociones son movimiento y fijación: circulan y se pegan o se alejan de los objetos según la carga afectiva acumulada alrededor de ellos. Esto se explica porque nos basamos en las relaciones de potencia entre los cuerpos (humanos y no humanos) que propone Spinoza: no los ve como el origen del afecto, sino como parte de una red de composición afectiva continua de posibilidades que aumentan o disminuyen su potencia, y que en cada encuentro reciben y transmiten mensajes en movimiento captados, acumulados, interpretados y liberados para su continua circulación entre ellos. Es la red del afectar y ser afectado. Los procesos corpoemocionales, entonces, son esas continuidades y discontinuidades de comunicación; esas fijaciones o rechazos morales que ocurren constantemente en nuestra experiencia de vivir, de conducirnos en el mundo y que acompañan el proceso de

identificación y dotan de sentido, ordenan y regulan ética y normativamente las prácticas.

También se encuentra la discusión teórica que soporta nuestro anclaje en los *marcos de acción colectiva*, especialmente desde William Gamson (1992a). Si bien en su teoría se habla de emociones, desafortunadamente no se hace explícita la función social de la dimensión emocional en la acción colectiva. La discusión que proponemos busca hacer explícita la participación de esta dimensión en las acciones colectivas, y desea afirmar que esta participación trasciende la lectura clásica que ha centrado las emociones solo como partícipes en la conformación de vínculos interpersonales.

El capítulo finaliza con una exposición de las perspectivas a partir de las cuales se ha construido el concepto de *comunidades emocionales*, en la que se toman como ejes de la discusión a la historiadora estadounidense Bárbara Rosenwein (2006), la antropóloga colombiana Myriam Jimeno, la filósofa española Victoria Camps (2011) y el sociólogo francés Michel Maffesoli (2004). Dialogamos con las propuestas de las tres autoras desde las nociones de pertenencia e identidad, las cuales les permiten estudiar las emocionalidades desde una perspectiva diacrónica. Con Maffesoli (2004) explicitamos la dificultad que existe para separar la emergencia de un estilo emocional particular de las comunidades si no se tiene en cuenta el impacto que tienen los espacios sobre estos. Para este autor (2004), todo conjunto social posee un fuerte contenido de sentimientos vividos en común, anclados en el espacio y las condiciones que comparten para devenir en él. Estos sentimientos, que suscitan una búsqueda de una “moralidad diferente”, han recibido el apelativo “comunidades emocionales” por parte de este autor.

El segundo capítulo constituye una reflexión en torno a la estrategia metodológica que ofrecemos como otro aporte para comprender la realidad y las experiencias de los sujetos, especialmente la acción colectiva de organizaciones sociales de base vista desde los procesos corpoemocionales. La propuesta conjuga niveles de creación desde lo intuitivo para la organización de los procedimientos y las estrategias de observación y recolección de información; continúa con la descripción del trabajo de campo; aporta comprensiones sobre los varios momentos; y finaliza con las abstracciones desarrolladas a nivel analítico. En el capítulo se teje una trama de argumentos que sustentan los entrecruzamientos entre la metodología, epistemología y la teoría, que sostiene las estrategias de recolección y análisis. Este armazón se comprendió como una unidad relacional, dinámica, simultánea e inseparable que recibió el nombre de “triada performativa”. Con ella hemos podido conocer la matriz sociocultural que constituye a las organizaciones como una comunidad emocional (Baquero Torres & Peláez Rodríguez, 2017).

El tercer capítulo se concentra en exponer los hallazgos desde la red de afectividades que entran en el juego del afectarse y afectar para las organizaciones sociales. Se inicia con las comprensiones sobre cómo el contexto ha afectado a los participantes de la investigación: se busca ubicar al lector en la economía política de las sensaciones y las emociones en el capitalismo actual en el contexto latinoamericano, primero, y luego centrado en la ciudad de Bogotá. En la discusión se reconoce el dolor social como un dispositivo de regulación de las sensaciones de producción y reproducción de la desafección. En este contexto se dificulta producir empatía ante el dolor

social, pues se ha universalizado una narrativa que produce cuerpos sufrientes “porque quieren” o porque fracasaron en el sistema. Estas narrativas no permiten que los sujetos actúen de forma colectiva y enfrenten los distintos dispositivos de dominación que, en el caso de las emociones circulantes al interior de esas narrativas, son evidenciados como parte estructurante del problema. La discusión se cierra con una lectura crítica a los territorios y la interpelación de dos líderes de las organizaciones que formaron parte de la investigación -Catalina Jurado, de Il Nido del Gufo; y Juan Carlos Celis, de Procrear—; con ella se busca conocer desde sus voces y procesos corpoemocionales, las apuestas que se han propuesto para generar formas de transformación social situada en sus contextos. El capítulo concluye con un análisis de la acción colectiva de las organizaciones sociales desde algunos procesos corpoemocionales que nos han compartido sus participantes, los cuales evidencian cómo las emociones son fundantes de su acción colectiva y ejercen su función social en la conformación de los *marcos de injusticia, de identidad colectiva y de capacidad de agencia* de las organizaciones para dar cuenta de los intereses y las necesidades de reivindicar los derechos de la comunidad en la que se encuentran.

En el cuarto capítulo, y a modo de cierre del proceso de indagación, se da paso a la densificación del concepto de las comunidades emocionales como categoría analítica; este es otro aporte al campo del estudio de la dimensión colectiva de las emociones. Allí se ponen en diálogo esta conceptualización con el contexto y los procesos corpoemocionales compartidos, con la técnica de fotovoz, por los participantes de las organizaciones sociales estudiadas. De este modo podemos enfocarnos

en la comprensión de las dimensiones ética, política, estética, temporal, espacial y sociocultural, que ordenan su matriz cultural emocional. En esta red de sentidos y sentires se evidencia que las emociones y comunidades emocionales son objetos de estudio para la construcción de conocimiento situado en las localidades productoras de saberes y poderes particulares, historizados y contextualizados en los cuerpos y las prácticas de los involucrados, pero que también logran *resonar* comprensiones a niveles meso y macro. Desde estas precisiones ofrecemos nuestra definición: *las comunidades emocionales son experiencias de unidad que emergen por el afectarse en común desde la proximidad, y desde donde se producen estéticas propias del sentir que generan éticas para la acción colectiva*. En el análisis reconocemos que estas organizaciones sociales han desarrollado un *habitus* afectivo particular, en el cual se producen una estética y una ética compartidas.

I. Pasiones, afectos y emociones: andares teórico-conceptuales y aportes desde la investigación

Conceptos como modernidad, posmodernidad, capitalismo neoliberal, globalización o mundialización, entre muchos otros, se han usado para denominar periodos de tiempo que cobijan características determinadas de la experiencia sociocultural. Cada uno de ellos tiene una carga afectiva al interior, con sus propios colores, sonidos, sabores, temperaturas, olores e intensidades; se mueven, vibran, se expanden, se conectan y se mezclan con otras nociones que revisten el mismo poder, y conforman un entramado de éticas y estéticas explicativas sobre el mundo, la naturaleza humana, las relaciones y las imposibilidades creativas. Algunos análisis alientan cuestionamientos sobre estos tiempos en que el monoculturalismo colonial/patriarcal⁶ se torna la práctica cultural, social y económica principal en que la mayoría de la población mundial captura los modos de apropiación de los recursos materiales, políticos y afectivos para dirigirse en el mundo; estos últimos funcionan como dispositivos de poder para mantener esa captura, al mismo tiempo que los construye ideológicamente como inútiles y que deben ser suprimidos o excluidos de la discusión para comprender la realidad.

6 Para Chandra Talpade Mohanty (2003), este monoculturalismo refiere a los procesos de colonización y explotación detrás de los valores del “ganar, poseer y acumular”, intrínsecos en el capitalismo y el patriarcado, y las prácticas culturales que promueven una homogeneización ideológica que atraviesa las fronteras y conforman una ciudadanía “global” desde el consumo.

Por ello vale la pena formular varios interrogantes: ¿qué función han cumplido el amor, el odio, la desconfianza o el dolor en el auge del capitalismo? ¿Qué función tiene la indiferencia o *des-afección* en la estructuración y perpetuación de las desigualdades que se producen? ¿Cómo alimentan la indignación y la rabia los procesos de transformación social? ¿Cómo se produce la solidaridad y se desarrolla la confianza para aglutinar luchas en común? Estas han sido algunas de las preguntas que el grupo de investigación del CED ha planteado de forma constante en su indagación por la función social de las emociones —que en este escrito asumen un rol protagónico—, especialmente en su dimensión colectiva.

Diversos sentires llevaron al equipo del CED a concebir una investigación que indagara sobre la comprensión emocional de las acciones concretas de las organizaciones sociales con las que trabajamos. Estos incluyen la *admiración* por la labor de cuidado comunitario que han sostenido en el tiempo (hasta por décadas), incluso a costa del cuidado propio y en contra de afectividades basadas en el individualismo y en la competitividad. Hemos experimentado, además, *sorpresa* y *alegría* al ver resultados tan positivos en las personas que comparten sus vidas en estos espacios, y las reciprocidades de largo aliento que se conforman. También hemos sentido *indignación* al ver las dificultades afrontadas por las organizaciones para sostener material y simbólicamente sus proyectos, en constante amenaza de venirse abajo. Atestiguamos, igualmente, la empatía que se gesta en el intercambio de dolores entre los participantes y gozo compartido por las batallas ganadas y los lazos tejidos y reforzados. Estas emociones, entre muchas otras, han resultado de vital importancia para nuestras actividades comunitarias y para la reflexión teórica que da forma a este libro.

De los sentires y cuestionamientos planteados entendimos que nuestro interés por el papel de las emociones en las acciones colectivas nos llevaba a asumir dos compromisos principales: 1) un posicionamiento epistemológico que nos permitiera comprender la función social de las emociones, especialmente desde su dimensión colectiva; y 2) una compenetración sentida con el contexto, en aras de comprender los modos en que las acciones colectivas responden afectivamente y de modos creativos a las condiciones de sus territorios.

Desde dichas directrices enfocamos nuestro trabajo para afianzarnos y aportar en un campo del saber que se dedicara al estudio de las emociones, y nos permitiera seguir nuestras intuiciones explicativas desde los paradigmas relacionales y críticos, e incluso decoloniales, que caracterizan la apuesta ético-política del CED. Uno de los locus donde se hacen más evidentes estas posturas corresponde al desarrollo de una estrategia metodológica para dar cuenta, por un lado, de la activa red de afectaciones entre los contextos y las acciones colectivas; y por otro, para hacernos visibles como investigadoras en el proceso, descentrando el distanciamiento entre investigador/investigado.

El capítulo cuenta con cuatro apartados que dan forma al andamiaje teórico y conceptual desde el cual se apoyó la estrategia metodológica y analítica de la investigación. En primer lugar, se realiza una breve exposición sobre los estudios socioculturales de las emociones, campo a partir del cual el equipo logró encontrar mayores resonancias (que enmarcaron el proyecto); en segundo lugar, se expone la discusión que soporta la construcción teórica sobre los procesos corpoemocionales, uno de los aportes conceptuales a dicho campo de estudio; en tercer lugar, se plantea una discusión que busca

situar la dimensión emocional de las acciones colectivas; y por último, se ponen en diálogo las perspectivas de autores y autoras que han nutrido la postura del CED frente a las comunidades emocionales.

Conceptos base en los estudios socioculturales de las emociones

*¿Para qué escribe uno, si no es para juntar sus pedazos?
Desde que entramos en la escuela o la iglesia,
la educación nos descuartiza: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo
y la razón del corazón.
Sabios doctores de Ética y Moral
han de ser los pescadores de la costa colombiana,
que inventaron la palabra Sentipensante para definir el lenguaje
que dice la verdad.*

Eduardo Galeano (1993)

En el grupo de estudio e investigación Emocionalidades y Cambio social del CED nos hemos venido posicionando en el campo del estudio sociocultural de las emociones desde 2015. La investigación expuesta aquí, marca el inicio de nuestro andar. El objetivo principal inicial fue entender las distintas maneras en que se conforman *comunidades emocionales*, a partir de la interacción entre las organizaciones sociales de base y los sujetos que participan en ella. Para ello se compuso un marco transdisciplinar, pues conocer distintas posturas sobre el tema de carácter biologicista, o bien devenidas de las neurociencias, nos ha ayudado a tomar posición sobre nuestro distanciamiento de ellas: no porque las consideremos irrelevantes, sino porque en ellas no encontramos la fuerza explicativa de la dimensión

colectiva de las emociones, elemento que sí hallamos en las discusiones de otras disciplinas. Por esto reconocemos que, para la construcción de conocimiento en torno a la experiencia humana, es necesario explicitar diversos niveles de realidad que no pueden quedar encerrados solo dentro de los límites de una única disciplina del saber (Enríquez Rosas, 2014).

Entre todas las discusiones que existen en la historia, la antropología, la filosofía, la psicología, la sociología y los estudios culturales, entre muchas otras disciplinas, encontramos un camino crítico y propio entre las posturas que han reducido las emociones a experiencias universalizantes, y aquellas que las entienden más como expresiones corporizadas que se sitúan en las normas socioculturales de contextos y períodos históricos particulares. En este apartado buscamos hacer una breve exposición sobre las nociones, conceptos y perspectivas teóricas con las que nos hemos encontrado y desde las que hemos informado nuestro posicionamiento epistemológico, sobre el cual ahondaremos en la siguiente sección.

En el período histórico reconocido como la Edad Moderna, desde donde se despliegan los valores que comienzan a reconocerse como “modernos” —el progreso, el estado y la razón como las fuentes de orden social y de verdad—, las discusiones en torno a las pasiones, afectos y emociones se concentraron paulatinamente en los contrastes dialécticos de las relaciones cuerpo/mente, razón/emoción, acción/pasión e individual/social. Históricamente, la filosofía se ha dedicado a ofrecer, pero también a ignorar, comprensiones más profundas sobre esta dimensión de la vida: desde la Antigüedad occidental, pasando por la Modernidad, hasta lo que algunos llaman “Posmodernidad”, se han intentado ofrecer perspectivas sobre la dimensión emocional de la vida. La

mayoría ha concentrado esfuerzos en devaluarla y esconderla, entendiéndola como “pasiones” sostenidas en la creencia de su carácter pasivo; las pasiones se padecen, molestan y resultan perjudicial, por lo cual deben ser dominadas. Esta perspectiva afianza el camino a la concepción de la ética racionalista dominante que comienza con Platón y culmina con Kant (Camps, 2011, p. 15).

Esta jerarquización hegemónica ha tenido algunos críticos. En *El gobierno de las emociones* (2011), Victoria Camps realiza un esfuerzo por reconocer y reconstruir el estrecho vínculo que existe entre la emoción y la razón en la filosofía moral y política. Su recorrido de argumentación viene soportado por los tres filósofos que más han entendido dicha vinculación: Aristóteles, Spinoza y Hume. Para Camps, el vínculo entre razón y emoción conforma la sensibilidad moral del sujeto (o carácter en Aristóteles) y, por ende, estas categorías no pueden oponerse entre sí. Camps remite a Hannah Arendt para exponer que el opuesto a lo emocional no es lo racional, sino la incapacidad de sentirse afectado (Camps, 2011, p. 18) o la *des-afección* (Scribano, 2007b).

Detengámonos un poco en esta afirmación de Arendt, pues advierte un giro epistemológico sobre la afectividad que disloca el orden del pensamiento dominante. Muchos estudiosos del tema, desde la segunda mitad del siglo XX, lo han revisado. En *Ética*, Spinoza presenta una respuesta crítica y opuesta a la concepción de cuerpo de Descartes; infortunadamente, en su momento no contó con suficiente circulación para generar rupturas.

El dualismo cartesiano postula que el sujeto está escindido entre alma y cuerpo. La primera es el *locus* del pensamiento; mientras que el segundo es visto como el ejecutor de lo que se gesta en la primera. En *Tratado sobre las pasiones del alma* (2009 [1649]), Descartes señala que las pasiones resultan

de las relaciones entre cuerpo y alma, pero estas podrían enturbiar la razón del alma, por lo que se deben conocer para gestionarlas. Las consecuencias ontológicas de este sujeto escindido en materia/espíritu produjeron que todo lo relacionado con la producción de conocimiento quedara condicionado al alma como único agente dedicado al quehacer racional.

Desde una dirección completamente distinta, Spinoza dedica toda la parte segunda de *Ética* demostrada según el orden geométrico (1959 [1677]) a la cuestión del cuerpo, las pasiones y el alma. Para Spinoza no hay separación alguna entre las sustancias extensa (*res extensa*) y pensante (*res pensante*). En su pensamiento, cuerpo y alma son atributos distintos de la misma sustancia:

Que todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una sustancia pertenece sólo a una única sustancia, y, consiguientemente, que la sustancia pensante y la sustancia extensa son una sola y misma sustancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. (Spinoza, 1974, parte II, prop. VII, escolio,).

En Spinoza no hay jerarquización entre el cuerpo y la mente: ambas conforman una unidad ontológica que puede conocerse desde el atributo de la extensión y del pensamiento. El sujeto tampoco tiene el control sobre su conciencia o sus pensamientos, y los afectos se convierten en el *locus* de posibilidad para incrementar o disminuir la potencia del cuerpo y su capacidad de agencia. Este autor distingue entre tres afectos primarios: alegría, regocijo o placer, con los que se aumenta la potencia del cuerpo y el alma llega a una mayor perfección; tristeza, dolor o melancolía, que disminuyen la perfección

del alma; y deseo, identificado como “el apetito acompañado de la conciencia de sí mismo” (Spinoza, 1974, parte III, prop. IX y XI).

Entre la singularidad de los cuerpos y el encuentro con otros múltiples cuerpos se instituye una composición afectiva continua de posibilidades de aumento o disminución de la potencia que revisten; estén en movimiento o en reposo, sean rápidos o lentos, todos se afectan y son afectados entre sí en el devenir. Esta zona de composiciones entre afectos y afectaciones ha atraído a varios pensadores contemporáneos, como Deleuze⁷, a la obra de Spinoza. Esta situación de continua exposición al mundo y la capacidad de afectar y ser afectado evidencia la condición paradójica del contacto como potencia y vulnerabilidad al mismo tiempo (Vacarezza, 2010), debida esta última al riesgo de pérdida o de violencia por el solo hecho de esa exposición (Butler, 2003, p. 83). No obstante, el binarismo cartesiano jerarquizador fue, hasta hace poco, el organizador dominante del pensamiento en estos temas en Occidente.

Entre las posturas universalistas del entendimiento de las emociones se encuentran la de Charles Darwin: desde los postulados evolucionistas que presenta en *La expresión de las emociones en el hombre y los animales* (2009 [1890]), con argumentos filogenéticos y neurofisiológicos, afirma que las emociones humanas son generales a nuestra especie, y que existe una correlación filogenética entre inteligencia y emoción desde los invertebrados a los humanos. De hecho, esta línea evolutiva justificó el hecho de que las mujeres eran más emocionales, por lo cual no habían llegado al grado de racionalidad e inteligencia de los hombres, condición biológica que justificaba su supuesta inferioridad. El comportamiento defensivo y el

7 Véase Deleuze, G. (2006 [1970]). Spinoza: Filosofía práctica. España: Tusquets.

establecimiento de vínculos serían el piso que soportaría la función biológica de las emociones. Para Darwin, las emociones son expresiones universales y comunes en todos los humanos; desde esta afirmación biológica, psicólogos como Paul Ekman (1972) orientaron sus trabajos en el estudio de la expresión facial de las emociones como evidencia de esta experiencia, para él universal.

El sentir de varios investigadores sobre esta perspectiva es que no acepta las determinaciones culturales de las emociones y su expresividad contextualizada por lo que, ante estos excesos “universalistas”, se dio un conjunto de respuestas críticas hacia la reivindicación del significado cultural, comunicativo y relacional de las emociones en las ciencias sociales; aunque solo hasta la década de 1980 se le dio el nombre del “giro afectivo” para evidenciar implicaciones epistemológicas donde confluyen varios saberes disciplinarios (Lara & Enciso Domínguez, 2013). Las respuestas críticas a los determinismos biológicos, la filosofía, la antropología de la “mente” como la de Lévi-Strauss (1984 [1962]) y la sociología racionalista de Durkheim y Weber, que terminaron por constituir a un individuo inteligente y desencarnado, pero que “infortunadamente” siente y padece, provinieron de las investigaciones de lo que empezó a llamarse antropología de las emociones, psicología *cross-cultural*, sociología de las emociones, historia cultural e historia de las emociones; pero también desde los feminismos, los estudios de género y los estudios culturales, entre otros. A continuación se expondrán brevemente algunos trabajos relevantes que han informado nuestra postura sobre las emociones, los cuales pueden ser de interés para quienes deseen profundizar en alguna de las disciplinas.

En la sociología de principios del siglo XX, la perspectiva precursora de Norbert Elias dio cuenta del control de las emociones como parte del proceso de civilización en su libro *El proceso de la civilización* (1988 [1960]). Él cimentó un camino para una sociología de las emociones en la segunda mitad del siglo en cuestión, en la cual encontramos aportes como *feeling rules*, o reglas del sentir y *emotion work*, o trabajo emocional, de Arlie Hochschild (1975); la fenomenología y los rituales de interacción de Goffman (1967) y Randall Collins (2004); los estudios sobre las emociones, el estatus y el poder de Theodore Kemper (1978); y el análisis de la participación de las emociones en la protesta social y los movimientos sociales de James Jasper (1998). En Latinoamérica se destaca la ya clásica obra completa de Orlando Fals Borda, que se puede conocer en la antología *Una sociología sentipensante para América Latina* (2015); y la discusión propuesta por el argentino Adrián Scribano (2012-2013) de hablar de una sociología de los cuerpos/emociones, con la que busca señalar la separación/unión, distancia/proximidad y posibilidad/imposibilidad entre objetos/discursos que piensan la sociología del cuerpo y la sociología de las emociones como subcampos disciplinares separados, específicos y distantes.

En la antropología, Catherine Lutz y Geoffrey M. White ofrecen una rigurosa revisión en *The Anthropology of Emotions* (1986) respecto de las múltiples dimensiones del estudio de las emociones desde una perspectiva sociocultural en tradiciones de esta disciplina como la etnopsicológica, la social estructural y la desarrollista, que abordan la tensión teórico-epistemológica en la relación emoción/cultura. Entre la línea histórica de los trabajos más representativos en la antropología están la obra de

Clifford Geertz (1992) y las referencias etnográficas de la emotividad en sus *descripciones densas* de los fenómenos estudiados; los trabajos de Michelle Zimbalist Rosaldo (1980) con los Ilongotes de Filipinas, en los que se destaca la vergüenza como ordenador de las relaciones sociales; las investigaciones de Catherine Lutz (1983) sobre la función social de las emociones en el grupo Ifaluk de Micronesia, en el que estas proporcionan el marco de motivación para sostener el rango, la obediencia y la cooperación; y el trabajo *Las pasiones ordinarias* de David Le Breton (1999), autor que estudia el cuerpo como la materia simbólica ante todo, y las funciones afectivas como adquiridas en lugar de innatas.

Pese a que, en la historia, el mencionado libro de Elias fue un referente en cuanto al tema de las variaciones históricas de las emociones, solo hasta las década de 1980 llegarían a destacarse trabajos desde la historia cultural que, con el tiempo, tomaría la forma de la historia de las emociones. Carol y Peter Stearns (1985) aportan la categoría *emocionología* para estudiar la manifestación y el sentido de las emociones situadas en tiempos y espacios específicos, en particular para el estudio de las masculinidades del siglo XIX; el libro de Peter Stearns (1990), *Be a Man! Males in Modern Society* es todo un referente; y William Reddy (2001) investiga procesos históricos explorando los vínculos entre cogniciones y emociones, y entre la cultura y la expresión emocional: en estas relaciones encuentra que las emociones cambian en el tiempo y comprenden constelaciones dominantes, fenómeno que denomina *regímenes emocionales*.

Para una introducción a la historia de las emociones, Jan Pampller (2010) ha hecho una recopilación muy valiosa en *The History of Emotions*:

An Introduction. Entre las historiadoras se quiere destacar aquí a Ute Frevert en textos como *Emotions in History – Lost and Found* (2011); Joanna Bourke (2007) con sus estudios sobre el miedo en *Fear: a Cultural History*; y Barbara Rosenwein (2006) por su aporte respecto de las comunidades emocionales en *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, trabajo que usaremos como referencia en el siguiente capítulo.

En el contexto latinoamericano se reconocen los aportes desde la perspectiva histórica de la mexicana Oliva López Sánchez (2011) por sus acercamientos a la construcción sociocultural del cuerpo femenino, plasmados en *La pérdida del paraíso: el lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX*; y de la colombiana Zandra Pedraza (1999) por el acercamiento a las prácticas biopolíticas y la educación sentimental en Colombia, especialmente en su texto *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad. Educación, cuerpo y orden social en Colombia 1833 – 1987*.

En los estudios culturales se destaca el trabajo de Lawrence Grossberg; según Gregg (2006, p. 105), dicho autor ha sabido reconocer en la pasión, la emoción y el afecto la última frontera de lo político. Grossberg (1992, p. 398) se interesa por entender el significado de la cultura popular en la vida cotidiana de las personas y subculturas urbanas; aporta el concepto de *alianzas afectivas y maps of mattering* (mapas de interés) para explicar los modos en que los patrones de significación colectiva se transforman gracias a una estructura afectiva determinada, con la cual se definen las cosas que importan para las personas que viven al interior del mapa.

También desde los estudios culturales y la teoría *queer*, Sara Ahmed (2014) se ha convertido en una de las grandes influencias en el pensamiento

del CED con respecto a las emociones (y cuyo trabajo será objeto de una vista más detallada en el siguiente apartado) desde su concepto de *economías afectivas*, a la par con otras reflexiones. En cuanto a las influencias del estudio desde las emociones y las transformaciones sociales en el CED, reconocemos la gran potencia de las epistemologías feministas, especialmente las de frontera y los llamados *U. S. Third World Feminisms* (“feminismos del tercer mundo” en Estados Unidos). Las apuestas por el cuidado y la sanación que ofrecen los textos de Gloria Anzaldúa (2002) con la metáfora curandera de “los puentes”, junto con Audre Lorde (2009) y bell hooks (2000) con sus apuestas desde el erotismo y el amor, nos han ayudado a ampliar las comprensiones de la dimensión política de las emociones; de la función social que cumplen el amor y el odio en la perpetuación de relaciones de poder discriminatorias, devaluadoras y fragmentadoras de ciertos cuerpos; y de la manera como se puede tener poder sobre el daño y el dolor experimentado para transformarlo de modo creativo en formas de sanación y restauración personal y colectiva.

Desde el llamado giro afectivo o emocional, hemos visto que hay tendencias epistemológicas que, o bien se han concentrado en explicar las emociones como construcciones sociales, ubicándolas fuera del individuo; o bien las han biologizado y explicado en términos neuropsicológicos, ubicándolas al interior del individuo. Entre estas posturas se encuentra, en la sociología, el interaccionismo simbólico de Ervin Goffman (1967), representado en Arlie Hochschild (1990) y Randall Collins (2004). En Latinoamérica está la propuesta del argentino Adrián Scribano (2012): según él, no debería haber una sociología de los cuerpos y de las emociones por separado, sino que deberían conjugarse en una propuesta en la que ambas

expliciten su relación. Desde estas tendencias relacionales, hemos buscado informar nuestras posturas sobre las emociones como un continuo esfuerzo de observación y análisis de los flujos, tensiones y complementaciones entre materialidad/culturalidad, cuerpo/mente, sujeto/objeto, adentro/afuera, cuerpos/emociones.

Desde este mismo sentir, nuestro grupo de estudio de las emociones también usa indistintamente los términos ‘emociones’ y ‘afectos’. Algunas posturas piensan los afectos como “intensidades” o “zonas de suspenso”, incluso metalingüísticas (Massumi, 2002), y que las emociones son la enunciación, lo inteligible de lo sentido, lo mediado por la cultura. Para otras posturas, las más relacionales, emoción y afectos son movimientos dinámicos que alinean o median la relación entre lo psíquico y lo social, y lo individual y lo colectivo; por lo tanto, su uso indistinto es posible. El grupo de investigación del CED se ha ubicado en las tendencias que se esfuerzan por no desvirtuar ninguno de estos dos extremos y que, más bien, explicitan su relacionalidad.

Para entender estos movimientos dinámicos es preciso ir a la etimología de la palabra ‘emoción’: viene del latín *emovere*, que explicita un movimiento dirigido de salida, un desalojo, un mover hacia afuera, y se usa para expresar esos pasos de un estado habitual a otro (Corominas, 1987, p. 405). Las emociones entonces se mueven, pero no son solo movimientos: también son apegos o fijaciones que nos pueden conectar con otros cuerpos (Ahmed, 2014, p. 12). Lo que nos mueve o nos conmueve nos estatiza o fija al mismo tiempo en un objeto y su lugar, nos abraza a ese lugar, nos da morada; así como reconocerse “movido” por algo significa fijar ese cuerpo como un “otro” y transformarlo en un objeto de sentimiento cargado de valores afectivos

acumulados. En esa lectura, mi (re)accionar es conectarme con ese objeto o rechazarlo; las emociones son, entonces, la orientación de ese movimiento y esa fijación. A modo de ilustración podríamos pensar en las dinámicas de ecolocalización parecidas a un sonar, que algunos animales como los delfines o los murciélagos tienen para relacionarse y conducirse en el mundo; solo que nuestra producción comunicativa no se reduciría a los sonidos: contendría otras formas corporales, tales como gestos y otros movimientos. Hemos llamado *procesos corpoemocionales* a estas continuidades y discontinuidades, fijaciones y rechazos constantes de la experiencia. Uno de los aportes conceptuales centrales, a la par del de *comunidades emocionales*, que el grupo de investigación del CED da al campo de estudio sociocultural de las emociones.

Procesos corpoemocionales: los modos de construir fronteras entre objetos en las prácticas

Las fijaciones a las que alude Ahmed (2014) hacen historia y heredan historias. Por esta razón, el grupo de investigación del CED comparte la postura de que “las emociones no se *tienen*, se *hacen*”, como lo menciona la historiadora Monique Scheer (2012, p. 220), y que “hacen mundo” en forma de saberes, conocimientos, palabras, hábitos e interacciones que involucran necesariamente al cuerpo (Ahmed, 2014, p. 12). Las emociones son *praxis*; orientaciones que alertan al individuo en su devenir histórico.

Tener y ser un cuerpo, como lo señala Zandra Pedraza (1999), son las dos caras del fenómeno que condicionan su elaboración cultural: “todo en el cuerpo ha sido cincelado y, paradójicamente, se lo juzga como la

manifestación personal menos modificable” (p. 115). Parecería que, por ser “natural”, estuviera exento de intención significante; no obstante, “su percepción social obedece a significados compuestos por todos los órdenes discursivos que interactúan en el ámbito cultural” (p. 115). Por esta razón, pensar el cuerpo en las ciencias sociales implica un esfuerzo por establecer cómo eso que pareciera individual y natural está atravesado por configuraciones sociohistóricas particulares (Turner, 1989; Le Breton, 1995). En este ejercicio —y en el afán por marcar los trazos sociales del carácter sensible y sintiente del cuerpo—, los afectos, sentimientos, sensibilidades y emociones han formado parte de las indagaciones de disciplinas como la historia, la antropología y la sociología, más allá del clásico abordaje de la psicología (Sabido Ramos, 2011, pp. 37-38).

Por un lado, hemos bebido de la fenomenología-existencialista de Goffman (1967), que se ha enfocado en los modos sensibles, encarnados, significados e intencionados de la praxis humana. Desde esta perspectiva, las emociones son modos específicos de comportamiento comunicativo en el mundo público que no son sensaciones ni conductas, sino “conductas sensibles encarnadas” (Williams, 2001, p. 57). En esta misma línea, es también de gran utilidad el abordaje de comprensión teórico-metodológica de la perspectiva de frontera que aporta la sociología de los cuerpos/emociones propuesta por Scribano (2012)⁸. Allí se parte del carácter relacional de estas dos categorías teórico-analíticas.

8 Scribano (2012) mantiene la barra entre cuerpo/emociones para señalar la separación/unión, distancia/proximidad y posibilidad/imposibilidad entre objetos/discursos que piensan la sociología del cuerpo y la sociología de las emociones como subcampos disciplinares separados, específicos y distantes.

Junto a Scribano entendemos el cuerpo en tres dimensiones: el *cuerpo individuo*, el *cuerpo subjetivo* y el *cuerpo social*. Esta es solo una división analítica de una misma unidad. El primero se refiere a los procesos y lugares físico-sociales donde la percepción se conecta con el cuerpo subjetivo, ese *locus* donde se experimenta el “yo”; el cuerpo social, a su turno, es la articulación de los dos primeros en relación con las estructuras sociales incorporadas y que completan el círculo para una “vida-vivida-con-otros y para-otros” (Scribano, 2012, p. 101). Desde esta matriz analítica, sentir(se) en el mundo a través del cuerpo implica una dinámica de distanciamientos y proximidades en tensión entre estas tres dimensiones, la cual permite “pasar **de las vivencias de los sentidos a los sentidos de las vivencias**” (Scribano, 2012, pp. 102-104; resaltado del original). Dicha dinámica, señala Scribano, es una continua movilización entre *sentidos* orgánicos y *sentidos* sociales que resultan en emociones. Por ello, desde nuestra postura, las emociones *no se tienen*, sino que *se hacen* al devenir en el mundo. Desde el CED se comparte lo que dicen autoras como Oliva López Sánchez y Sara Ahmed: el centro de interés en el estudio de las emociones no es saber qué son, sino qué hacen y cuál es su función social.

Para Nigel Thrift (2008), los esfuerzos que se han hecho desde las perspectivas biologicistas y las construccionistas son bastante valiosas. Considera que, por separado, siguen elementos faltantes que no hacen justicia al poder afectivo y su ingeniería explícita; siente que el modelo más completo va a ser aquel que dialogue con lo biológico, aunque implique un amplio esfuerzo. Para el autor, el afecto circula, se distribuye por los cuerpos como el fuego (Thrift, 2008, p. 235). Señala que la ingeniería del afecto comprende

una mezcla entre flujos hormonales, lenguaje corporal, ritmos compartidos y otras formas de arrastre que se producen en el encuentro entre el cuerpo (en las tres dimensiones analíticas de Scribano) y el evento en particular (Thrift, 2008, p. 236).

Los cuerpos (humanos y no humanos) no son el origen del afecto, sino receptores y transmisores de mensajes en movimiento captados, acumulados, interpretados y liberados para su continua circulación. Esta *corporealidad afectiva*, como la llama Thrift, no siempre es racionalizada o toma la forma de comprensión, propósito o intención. Muchas de las orientaciones que van tomando forma buscan solo la protección y seguridad del cuerpo ante su vulnerabilidad (Thrift, 2008, p. 238; Butler, 2017). En la continua circulación afectiva ocurrente en el devenir en el mundo, nos “pegamos” de forma gradual a unos objetos, mientras soltamos o nos alejamos de otros; pero, según Ahmed, no son las emociones las que circulan, sino los *objetos de emoción*: cuanto más circulen, más se saturan de afectividad y se hacen más “pegajosos” o repulsivos en función de que despierten o no el deseo.

Esta pregunta por el “pegamento” de lo social era central en el pensamiento de Durkheim (1975 [1906]), quien concluyó que las interacciones que producen solidaridad moral mantienen unida a la sociedad. La posición de Collins (2004, p. 103) al respecto es que la solidaridad resulta de los encuentros que enfocan, intensifican y transforman de forma positiva las emociones. Los procesos emocionales son corpoemocionales: así hacemos explícita la relación que tienen las emociones con el cuerpo y, siguiendo a Ahmed, estas dan forma a las superficies de los cuerpos con la repetición de las acciones en el tiempo; los ubican espacialmente y condicionan nuestra distancia o

cercanía con respecto a ellos. De este modo, el autor invita a pensar que *las acciones son reacciones*, pues lo que hacemos toma la forma y el ímpetu del contacto que establecemos con el objeto de emoción. En esta relación de afectar y ser afectado, el poder de acción entre y sobre los cuerpos resulta en el aumento o la disminución de su potencia (Spinoza, 1959 [1677], p. 85).

Varios autores han conceptualizado estas relaciones de cuerpo y emociones. En el pensamiento de Ahmed son “impresiones”, término que encuentra para evitar hacer una distinción analítica entre sensación y emoción. Los objetos nos impresionan y la profundidad de la impresión dependerá de las acumulaciones históricas de otras impresiones. En este proceso, los sentimientos pueden afectarse positivamente y “pegarse” al objeto, o solo ser indiferentes a él o rechazarlo. El sentir con relación al objeto es un efecto de la circulación del objeto y su carga afectiva acumulada, fenómeno que ella denomina *economías afectivas*. Durkheim (1965 [1912]) entendía que los sentimientos morales estaban enganchados a *objetos sagrados* (aquellos de carga afectiva acumulada más alta). Al ser agraviados o dañados de algún modo, el sentimiento positivo que los rodea se torna en uno profundamente negativo, como la rabia o el odio, al dirigir la atención hacia el presunto culpable.

Bajo estas luces, el grupo de investigación sigue a Ahmed para considerar que las emociones no residen en los cuerpos de objetos o sujetos: circulan y crean las superficies y las fronteras de los objetos en relación con mi propio cuerpo, lo cual me permite reorientarme (alejándome o acercándome) al objeto. Los objetos de emoción no necesariamente son de existencia material, pues la imaginación también es un amplio repositorio de objetos de emo-

ción que, evocados por la memoria, ponen a circular la economía afectiva acumulada según la impresión que haya dejado en el cuerpo.

Goffman (1967) y su teoría de los rituales de interacción ha aportado una de las más finas descripciones sobre cómo las emociones se transforman en el proceso de interacción. En el inicio de un ritual⁹ circulan emociones con respecto a un objeto donde se enfoca la atención; en el proceso, las emociones se intensifican y se alinean hacia la posibilidad, a lo que Durkheim (1965 [1912]) llamaría “efervescencia colectiva”. Estas producen otras emociones como la solidaridad moral, o bien unas más agresivas, tales como la rabia.

Collins (2004) piensa este modelo de transformación de emociones, pero a través de las múltiples situaciones por las cuales fluimos como micro-micro enlaces; las llama “cadenas de rituales de interacción” (CRI). Este autor entiende tales enlaces como un espiral que se autoperpetúa, y que conforman patrones macro de *re-creación* de energía en los que el más importante resulta ser el de la estratificación social (Collins, 2004, p. 107). Esta estratificación está representada en la distribución inequitativa en la producción y reproducción de *energía emocional* (EE)¹⁰. La EE es una consecuencia de CRI que han

-
- 9** La idea de ritual en la microsociología se distancia de la usada en la antropología, pues mientras que para la última, éste funciona como estructurante de la sociedad donde se manifiesta la cultura y sus valores, algo más estático, para la primera el ritual apenas vislumbra la macroestructura, es una puerta para algo más grande y abarcador y mucho más fluido, por eso la necesidad de hablar de cadenas de interacción. Para Collins el ritual es un mecanismo de enfoque mutuo de emoción y atención que produce una realidad compartida momentáneamente, el resultado de este esfuerzo resulta en otras emociones como la solidaridad o la confianza y en símbolos de membresía.
- 10** La *energía emocional* (EE) es una emoción fuerte, constante y de largo aliento. No es una emoción disruptiva sin perdurabilidad. Una de sus características generales es que otorga la habilidad de actuar con iniciativa y proactividad para conducir una situación social y no ser conducido o dominado por otros involucrados en ella. Es una emoción que permite

logrado llegar a un alto arrastre de enfoque emocional y que pueden llegar a sintonizarse (*attunement*) en colectividad.

Hacer referencia a “carga emocional”, o energía emocional para Collins (2004), no es solo una metáfora que ilustra la estética del sentimiento. Este autor se apoya en investigaciones fisiológicas como evidencia de su teoría. La energía emocional alta, entendida como alegría, no se encuentra localizada en una parte específica del cerebro, sino que se evidencia como una actividad compleja que cubre la totalidad de su funcionamiento emocional y cognitivo. Del mismo modo, la tristeza, o lo que entiende Collins (2004) por EE de intensidad baja, se presenta como una caída general de las funciones del sistema neuro-endocrinológico (2004, p. 107). Entonces, como lo había asegurado antes Spinoza, los cuerpos son cosas singulares que en sus múltiples encuentros y composiciones *no paran de afectarse*, aumentando o disminuyendo su potencia.

Las manifestaciones de un nivel alto de energía emocional abarcan la confianza, el entusiasmo, tomar la iniciativa y el sentirse bien consigo mismo; pasan por puntos medios de “normalidad” o de tensión media; y pueden llegar al punto más bajo, caso que corresponde a depresión, apatía, rechazo u otros sentimientos negativos (Collins, 2004, p. 108). La EE también comprende los sentimientos morales: quienes se encuentran con la energía emocional alta sienten que son buenas personas y hacen lo correcto; mientras que una baja EE es propensa a la sensación de fracaso, de no cumplir con las expectativas.

a los individuos su propia dirección cuando están solos. EE es una emoción individual; la *sintonización*, a su turno, es un patrón colectivo (Collins, 2004, p. 134).

Durante cada ritual, los individuos salen cargados del flujo emocional de cada encuentro —de la acumulación afectiva producida ante la circulación de objetos, diría Ahmed—, la cual se transfiere a posteriores encuentros. Pero estos se encuentran estratificados por género, raza y clase, entre otros factores; y la solidaridad moral, la confianza o la alegría que se produzcan como EE de largo alcance en los rituales de interacción serán siempre variadas y discontinuas entre sí. Es así como las relaciones de poder existentes en una situación dan forma a las emociones resultantes de la interacción que mantienen las dominaciones, o bien que estructuran reciprocidades de largo aliento. Estos procesos corpoemocionales también revelan los modos de asegurar o transgredir las jerarquías sociales. Emociones como el asco buscan congelar al objeto espacialmente, y mi reacción ante él es alejarme; mientras que emociones como el amor actúan de modo contrario. Las emocionalidades circulantes ante un objeto u otro son manifestaciones de las relaciones de poder existentes en el contexto en el que actúan: son históricas y funcionan como otorgadoras de significado y valor (Ahmed, 2014, p. 4).

Para efectos de nuestra investigación no estábamos interesados en la descripción de los procesos bioquímicos y neurofisiológicos de las “impresiones” y reacciones que resultan en emociones; en lugar de ello, decidimos enfocarnos en su función sociocultural, en su performatividad, para comprender su papel en la constitución de normativas y valores sociales, de principios éticos y morales, de costumbres, tradiciones y creencias, al igual que los modos en que la ideología y las prácticas culturales locales promueven socialmente ciertas emociones y limitan otras (Rosenwein, 2006; Luna Zamora, 2010; López Sánchez, 2011).

En el estudio sociocultural de las emociones, los procesos corpoemocionales nos informan de esos movimientos dinámicos intersubjetivos e interobjetivos que acompañan el proceso de identificación de las prácticas, al tiempo que las dotan de sentido, ordenan y regulan en términos éticos y normativos (López Sánchez, 2011). Es decir, son procesos que afectan y son afectados por los objetos que actúan en la interacción y exigen una relación que estructura la matriz cultural emocional (y se estructura a partir de ella). A través de dicha matriz se revela el orden normativo individual y colectivo en el encuentro que produce sanciones morales y éticas, solidaridades, códigos de conducta, valores y sistemas de lealtades o desconfianzas entre sujetos, comunidades y artefactos.

La vida corpórea es susceptible, receptiva, expuesta, vulnerable. Por tal razón, la *corporeidad* afectiva de los cuerpos no siempre es instrumental o debe ser interpretable por la mente, sino que es un continuo de la realidad corpórea que se orienta hacia la preocupación que tiene la vida por la extrema vulnerabilidad en la que se encuentra (Thrift, 2008, p. 239). En los mapas cartográficos entre cuerpos que se afectan y afectan a otros, los objetos se convierten en la amenaza o en los escudos que protegen la vida. Los objetos tienen su propia agencia (Haraway, 1988; Latour, 2005):

ellos nos dan recursos mentales y físicos para que el cuerpo esté en el mundo, ellos amplían el qué y el cómo de lo que puede experimentar el cuerpo, y tienen su propia agencia, una habilidad de mover cuerpos en formas particulares. (Thrift, 2008, p. 239).

Para ilustrar mejor esta idea, sintamos la protección que nos brindan el hecho de usar ropa o los ambientes seguros que nos aportan las casas para nuestro desarrollo; estos objetos redefinen nuestra experiencia de la vulnerabilidad. El reconocimiento de su falta afecta en modos dolorosos; el reconocimiento de su presencia, según su estética, afecta de modo placentero o causa repulsión.

Entender los procesos corpoemocionales como praxis significa ampliar las fronteras con las que se han entendido las prácticas sociales. De acuerdo con Andreas Reckwitz (2012), los cuerpos humanos constituyen uno de los anclajes materiales para las prácticas, pero el otro lo proveen los artefactos no-humanos, tales como los objetos que creamos y los espacios. Los cuerpos como objetos de conocimiento, en términos materiales y semióticos, son nodos generativos: sus *fronteras* se materializan en la interacción social (Haraway, 1988, p. 595). Así, las emociones no están ni en el individuo ni en lo social, sino que producen las superficies de las fronteras que permiten a lo individual y lo social delinearse como si fueran objetos (Ahmed, 2014, p. 10). Por lo tanto, no se puede reducir la sociabilidad, y menos aún la emocionalidad, al campo de la *intersubjetividad*. Esta expansión de fronteras refiere entonces a entenderlas desde la noción de *interobjetividad*, con lo cual “lo social se desenvuelve y se reproduce en una matriz de redes entre humanos y objetos que permiten la emergencia de las prácticas” (Reckwitz, 2012, p. 253).

Desde estas precisiones podemos ahora hablar del *habitus corpoemocional*, reproducido una y otra vez en una relación continua que se da no solo entre la comunidad social, sino en conjunto, con los mismos espacios y atmósferas. Por un lado, coincidimos con la definición de cultura

afectiva de Le Breton cuando dice que toda cultura es afectiva y toda emoción es relacional: “las emociones son modos de afiliación a una comunidad social, una forma de reconocerse y de poder comunicar juntos, bajo un fondo emocional próximo” (2013, p. 73). En este sentido se entiende la dimensión emocional como una de las fuerzas aglutinantes de las relaciones sociales que, en interdependencia con la dimensión cognitiva, comprenden la *cualidad vinculante* en la vida sociocultural. No obstante, esta postura sigue manteniendo una relación intersubjetiva de la afectividad.

Por otro lado, merece destacarse que un *habitus corpoemocional* también comprende el ejercicio de expansión de fronteras al que invita Reckwitz (2012, p. 256) desde la interobjetividad, pues los ambientes espaciales constituyen constelaciones cruciales para la reproducción social y cultural en general, y el devenir de relaciones afectivas en particular; una cultura afectiva propia del espacio. La cultura “emocional” o “afectiva” se comprende, entonces, como un tejido hecho de redes que involucra artefactos, subjetivaciones, formas de percepción y sensación, actividades rutinarias, conocimientos y esquemas implícitos, cambios físicos y, por supuesto, también prácticas discursivas sobre las emociones que conforman un patrón reconocible (Reckwitz, 2012, p. 251).

Todo este entramado conforma la dimensión estética de la realidad en su sentido más amplio: no desde la definición reducida de estética que refiere al arte y la belleza, sino entendida desde *aisthesis*, raíz griega que hace referencia tanto a las formas rutinarias en que las cosas son sentidas y percibidas corporal y mentalmente, como a los modos placenteros o dolorosos en que estas sensaciones y percepciones afectan los respectivos

cuerpos y mentes (Reckwitz, 2012, p. 250). A esta experiencia de la producción de un aura estética propia, que secreta una ética gracias al afectarse en común desde la proximidad, Michel Maffesoli (2004) la ha llamado *comunidades emocionales*.

La dimensión emocional de la acción colectiva

Esta investigación se articula con el estudio de las dinámicas asociativas, la acción colectiva y la participación política de habitantes de los territorios populares en las grandes ciudades de América Latina. Se buscan comprensiones sobre el accionar colectivo de las organizaciones comunitarias de base en contextos urbanos en conflicto desde las emociones. En relación con el caso de Bogotá, uno de los referentes de este tipo de estudios corresponde a “Organizaciones populares, identidades colectivas y ciudadanía en Bogotá”, investigación realizada por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional titulada (Torres *et al*, 2003). A pesar de que sí evidencia la dimensión emocional en la conformación de identidades colectivas, en dicho estudio no se otorga el lugar epistémico necesario a las emociones para visualizar su función social en los procesos identitarios fuera del establecimiento de los vínculos intersubjetivos. Nuestra postura, por el contrario, es que la dimensión emocional es parte constitutiva y generativa de tales procesos.

Otra investigación que ha sido fundamental, y de la cual bebimos en cuanto a lo teórico, es la de Ricardo Delgado Salazar (2009), quien muestra sus hallazgos en el libro *Acción colectiva y sujetos sociales. Análisis de los marcos de justificación ético-políticos de las organizaciones sociales de mujeres*,

jóvenes y trabajadores. Su trabajo ha sabido integrar la dimensión afectiva de un modo más claro, con el enfoque teórico de los marcos de acción colectiva. El estudio de Torres *et al.* (2003) concibe la dimensión emocional como un elemento tácito en las construcciones identitarias especialmente desde los vínculos que se tejen en las relaciones, pero no las explora ni las explicita; mientras que Delgado Salazar (2009) logra una exploración de esta dimensión. El andamiaje teórico que usa le permite evidenciar que las dimensiones cognitiva y afectiva forman parte activa de los procesos de enmarcamiento que impulsan la acción colectiva.

Como se ha señalado, en este grupo de estudio las emociones no son objetos cosificados e independientes del contexto, razón por la cual se destaca la función de *los procesos corpoemocionales* en las relaciones sociales como estructurados y estructurantes de una matriz sociocultural emocional; es decir, en la manera histórica, cultural y socialmente contextualizada en que los cuerpos/emociones de los integrantes de las organizaciones obtienen y dan significado a sus prácticas. Más allá de eso, la dimensión emocional es un constante activo en la generación productiva de la forma que toma la acción colectiva. También permite reconocer las tensiones entre lo individual y lo colectivo; el orden normativo que sostiene las relaciones; las energías emocionales que acumulan solidaridades o sanciones morales; y las estéticas propias que producen éticas de lealtad o de desconfianza por la red de afectividades que circulan en la proximidad.

El grupo se encuentra en total adhesión a la postura praxeológica de Reckwitz (2012), en oposición a Massumi (2002), cuando dice que no existe tal cosa como el afecto precultural: “los afectos están siempre encajados

en las prácticas, las cuales están siempre encajadas en esquemas tácitos de interpretación” (Reckwitz, 2012, p. 251). Es decir, las emociones son parte integral de las actividades prácticas. No son posesiones individuales ni expresiones públicas de estados internos: son reacciones corporales que afectan el entorno y son afectadas por los esquemas interpretativos al mismo tiempo; son prácticas sociales que resultan respondiendo/formando patrones afectivos reconocibles en su interior y que podrían ser descritos como una cultura afectiva o emocional.

Los procesos corpoemocionales se apoyan de conceptos como el de performatividad, pues implican por un lado un “script” o guion, como lo ha llamado Butler (2007), pero que siempre en la recreación conforman la posibilidad de producciones y creaciones de otras formas, otros estilos emocionales no desde la arbitrariedad, sino por falla, mezcla con otros patrones o innovación, según la situación (Gammerl, 2012, p. 165). Un modelo de este tipo escapa a la dicotomía problemática entre libertad y compulsión; en cambio, resalta la idea de las agencias intermedias que ofrecen un espacio para la creatividad o el cambio como efecto (Sedgwick, 2003, p. 12).

Desde el enfoque interobjetivista de Reckwitz (2012), que evidencia las interdependencias entre lo material y lo cultural, lo externo y lo interno, lo objetivo y lo subjetivo, cualquier cambio o transformación implica necesariamente una reorganización espacial entre los cuerpos, la cual provocaría la emergencia de nuevas culturas afectivas: “no son solo los cambios discursivos, sino los cambios en el ensamblaje de los artefactos a través del espacio los que impulsan giros en las formas de percepción sensual y en la estructuración afectiva” (Reckwitz, 2012, p. 256). En la consciencia

de esa zona continua de exposición al mundo yace la dimensión política de las emociones, el poder de sus orientaciones, las direcciones éticas y morales de sus movimientos, y las conexiones o fijaciones que hace. Las emocionalidades son direccionamientos que dotan a los “otros”, y al todo en general, de significado y valor, por lo tanto, son históricamente situadas y contextualizadas en las relaciones de poder que confluyen en los espacios. Por lo tanto, en relación con las investigaciones de Torres *et al.* (2003) y Delgado Salazar (2009),

Nuestro aporte consiste en posicionar la dimensión emocional como el lente epistémico para leer las gramáticas de la acción colectiva de las organizaciones sociales. Este no es un estudio sobre las emociones, sino desde las emociones para comprender su motivación, actuar en los contextos específicos en donde se encuentran y generar lecturas de sus procesos identitarios y la capacidad de transformación social en territorios en conflicto social. (Baquero Torres & Peláez Rodríguez, 2017, p. 138).

En términos generales, comprendemos los conflictos como una *relación social*; por lo tanto, son procesos constitutivos e inevitables en la interacción social, que al ser justamente parte de la existencia individual y social no son en sí mismos negativos (Ruiz Restrepo, 2005, p. 16). Lo que resulta problemático de las situaciones conflictuales corresponde al su manejo emocional, su gestión y las formas y escalas que pueden llegar a adoptar. Como relación social, lo que las caracteriza es, ante todo, la divergencia, la contraposición de necesidades e intereses y la carga de significado producida

en un determinado contexto. En este orden de ideas, los contextos urbanos, o mejor, las localidades donde se encuentran ubicadas las organizaciones, han de ser leídas como espacios donde surgen diferentes formas y grados de conflictos sociales multicausales que reflejan un orden social estructurante, marcado por la incidencia de factores sociales, culturales, económicos, históricos y políticos de la ciudad y del país, pero que al mismo tiempo deben ser vistos en un orden geopolítico regional latinoamericano y global.

Vistas de ese modo, las acciones colectivas de las organizaciones en los territorios donde actúan dan cuenta del interés y la necesidad reivindicadora de los derechos de la comunidad, y de su intento de reapropiarse o redistribuir los recursos sociales no cubiertos por el Estado. Estos territorios expresan conflictos estructurados por relaciones de desigualdad e inequidad social que motivan a diferentes personas a hacer algo: a organizarse para suplir las necesidades de los habitantes del contexto y, de este modo, dar lugar a tipos alternativos de organización urbana. Tanto la lectura crítica de la realidad social del territorio como la interpelación de los miembros de la organización sobre las condiciones de injusticia social son un proceso corpoemocional, el cual puede trascender lo individual y tornarse colectivo. Así toma forma el carácter político de las comunidades emocionales que, en el caso de las organizaciones sociales de este estudio, determinan su potencial para generar formas de transformación social contextualizada. Para entender mejor los procesos corpoemocionales en la acción colectiva, nos apoyamos aquí en el andamiaje teórico sociológico de los marcos de acción colectiva.

Los movimientos y organizaciones sociales son agencias colectivas movilizadoras de significación que persiguen el objetivo *de provocar, impedir*

o *anular* un cambio social fundamental (Urán, 2000). Una empresa como esta requiere cierta continuidad y proyección en el tiempo. En esta definición de Urán (2000) podemos dar cuenta de la dimensión política de las emociones en la acción transformadora en colectivo, pues el hecho de provocar, impedir o anular un cambio social requiere un ensamblaje cognitivo-afectivo que da sentido al objetivo de la acción. Es decir, la dimensión afectiva de la acción colectiva trasciende la idea de los lazos o vínculos que se tejen en las relaciones, lugar donde más se ha posado su comprensión, y se desplaza a la centralidad del proceso fundador y ejecutor de la acción colectiva misma. El vínculo es solo uno de sus efectos.

En la sociología del interaccionismo simbólico, para el estudio de la acción colectiva ha sido útil explicitarla en unidades de experienciación, como si fueran fotografías. Algunos han llamado a estos interaccionismos “encuentros”; otros, “rituales de interacción”; e incluso, para evidenciar y no olvidar lo procesual, se los ha llamado “cadenas rituales de interacción”, como lo ha hecho Randall Collins (2004), línea que se retoma en nuestra investigación. Este autor considera que los esfuerzos para la acción colectiva se componen de una serie de “encuentros” —y desencuentros— o episodios, lo cual implica la existencia de un acto inicial que crea un foco de atención común para ciertos actores y representa el comienzo de la acción colectiva misma. Del mismo modo, su final se daría por el gesto o acto de dar terminación al foco de atención en común (Chihu Amparán & López Gallegos, 2004, p. 443).

Toda acción colectiva comprende una función política. Uno de los modos en que esta ha sido analizada es desde el concepto de los “marcos”, cuya conceptualización fue desarrollada por Ervin Goffman (1974) para identificar

los esquemas de interpretación que habilitan a los individuos y grupalidades a “localizar, percibir, identificar y nombrar hechos de su propio mundo y el mundo en general” (Goffman, citado por Rivas, 1998, pp. 186-187). Años más tarde, William Gamson (1992a) sería el primero en aplicar este concepto en los estudios sobre movimientos sociales con énfasis en la acción colectiva. Así, los marcos de acción colectiva vienen a tomar forma para referir a los esquemas o “paquetes culturales” (*packaging*) que localizan, perciben, identifican y nombran el mundo social, a partir de los cuales los movimientos y organizaciones sociales se inspiran y legitiman sus actividades y campañas.

David Snow y Robert Benford (1992) aportan a esta teoría de los marcos de acción colectiva desde su análisis del “alineamiento del marco” (pp. 230-231). Con él hacen referencia a la unión o armonización entre los intereses, creencias y valores de los individuos respecto a los esquemas interpretativos y propósitos del colectivo organizado. Aunque Snow (1992) no destaca el papel de las emociones en este proceso, en esta investigación sí explicitamos que esta alineación es un proceso corpoemocional de negociación y conflicto cognitivo y emocional para sumar recursos y esfuerzos, en cuyo desarrollo se evalúa y valora la eficacia colectiva de la acción para *provocar, impedir o anular* los cambios sociales. Conforme “los marcos ofrecen elementos comunes para plantear las expectativas de la organización y fundamentar sus argumentaciones, actúan como referentes de identificación colectiva que posibilitan fortalecer lazos y gestar vínculos de solidaridad” (Delgado Salazar, 2009, p. 40).

James Jasper (2012), sociólogo de las emociones y los movimientos sociales, señala que las emociones en los esfuerzos explicativos sobre

la acción colectiva no han sido exploradas; ahora bien, tampoco puede afirmarse que hayan estado completamente invisibilizadas, pues existe una amplia gama de estudios sobre *los vínculos* entre los actores organizados, e incluso entre organizaciones. No obstante, con Randall Collins (2004) se logra la comprensión de la solidaridad como una EE resultado de la interacción. Un acumulado energético positivo del proceso intersubjetivo —e interobjetivo, de acuerdo con Reckwitz (2012)— que evidencia el éxito de la interacción y garantiza la continuidad de la acción en colectivo. No se puede olvidar que la dimensión emocional está activa al iniciar la interacción en el momento del enfoque en común. Por lo tanto, va más allá de los efectos del encuentro.

Entre las propuestas que trascienden la mirada de los vínculos volvemos a Gamson (1992a, p. 33): entendía que la sospecha, la hostilidad y la rabia contribuían a la conformación del marco de injusticia de una grupalidad, pero desafortunadamente nunca explicitó la función de la dimensión emocional en la acción colectiva para, de ese modo, expandir su teoría sobre ella. Los procesos de enmarcamiento al interior de la organización o movimiento implican factores relacionales afectivos y cognitivos; los marcos de acción colectiva son “un conjunto de creencias, valores y significados orientados a la acción, que justifican y legitiman las actividades de una organización o movimiento social” (Snow & Benford, 1992, p. 138). Estos marcos se sustentan desde la existencia de un sentimiento de eficacia colectiva y el rechazo absoluto de que la situación indeseable no se pueda cambiar (Chihu Amparán & López Gallegos, 2004, p. 452); Gamson (1992a) ha llamado a esto último *capacidad de agencia*.

Como se ha mencionado, los individuos y agrupaciones se encuentran en continua *re-producción* y negociación de significados y sentimientos acumulados culturalmente sobre las necesidades y los deseos. En este devenir, los marcos, según Gamson (1992a), funcionan como formas de comprensión del entorno de problemáticas que implican la necesidad y el deseo de actuar, que en nuestro caso se gestan al interior de una organización o un movimiento. Por lo tanto, como lo ha señalado Delgado Salazar (2009), el poder movilizador del marco no radica en los valores, las creencias y las normas de los individuos particulares que se agregaron para impulsar la acción, sino en los entendimientos y sentimientos que de manera intersubjetiva se configuran durante el mismo proceso de la Acción Colectiva, acudiendo a la sabiduría popular, al conocimiento de la experiencia y los repertorios de las culturas políticas que circulan en los medios de comunicación. (p. 40).

Lo anterior devela que la acción colectiva constituye la construcción de una cultura política funcional a la grupalidad a partir de los marcos que delimitó de forma gradual en el intercambio entre sus miembros, la cual encarna en las prácticas; desde allí produce otros referentes interpretativos posibles del mundo, otros significados, otros sentires. Se trata de una estética propia que secreta una ética común y entra en el ruedo de las disputas por el sentido, donde busca incidir y transformar las representaciones hegemónicas que detentan y legitiman el poder. Para Gamson (1992b), los marcos de acción colectiva son el resultado de estos procesos de enmarcamiento y

reflexión que se resumen en tres elementos centrales —aunque no se limita a ellos—: los *marcos de injusticia*, los *marcos de identidad colectiva* y los *marcos de capacidad de agencia*.

Gamson (1992b) afirma que el proceso de construcción de identidades colectivas se inicia cuando se crea un “marco” de injusticia desde el cual se puede, posteriormente, definir un campo de protagonistas y antagonistas. *El marco de injusticia* proviene de un juicio moral en forma de proceso corpoemocional que encuentra apoyo en un fondo de creencias, el cual construye una interpretación posible a partir de la que se evalúan las condiciones que producen cierta situación de sufrimiento que se desea mitigar o desaparecer: “este componente emocional de los ‘marcos de injusticia’ se incrementa en la medida en que se personaliza el agente causal que produce la situación” (Chihu Amparán & López Gallegos, 2004, p. 452) y se le puede atribuir la culpa a una persona, grupo o institución.

En esta atribución es importante la idea de economías afectivas de Ahmed (2014), pues cada objeto de emoción que circula tiene un acumulado afectivo que se convierte en el capital inicial para, en este caso, delimitarlo desde la culpa y producir rabia o indignación a su alrededor. Esa delineación de fronteras entre los objetos es un posicionamiento corpoemocional arraigado en el *habitus* afectivo incorporado que se hace explícito en el encuentro con el objeto de emoción.

La acción consecuente es la identificación de ese antagonista con categorías y etiquetas que vienen a ser circuladas desde una carga afectiva negativa que evidencien el agravio o el dolor. Allí toma forma la construcción

de identidad del grupo; Gamson (1992b) ha llamado a esto *marcos de identidad colectiva* para identificar el proceso que gesta esa relación antagónica, en el cual se confronta un “nosotros” con un “ellos” que tiene intereses y valores contrarios; es una grupalidad que se discierne como adversaria. Esa oposición es creativa: el colectivo debe negociar sistemas de valores, normativas, intereses y sentires que puedan inscribir las prácticas propias desde la oposición a ese “otro”, junto con el convencimiento de eficacia de su accionar, para la transformación del hecho injusto o indignante. Desde esa conciencia se funda *el marco de la capacidad de agencia*. En el tercer capítulo se presentará un análisis de la acción colectiva de las organizaciones sociales desde estos referentes de interpretación.

Perspectivas interdisciplinarias sobre las comunidades emocionales

En los estudios de las emociones crece cada vez más el interés por entenderlas fuera de la experiencia individual, al tiempo que se busca profundizar en sus aspectos interpersonales y sociales (Von Schveve & Ismer, 2013, p. 406). Entre las disciplinas que han realizado importantes esfuerzos en este sentido se encuentran la filosofía, la ciencia cognitivista, la psicología, la sociología, la antropología y la historia.

Desde este panorama interdisciplinario se ha nutrido la discusión sobre este concepto —que representa comprensiones sobre la dimensión colectiva de las emociones—, a la cual se desea aportar con los hallazgos de esta investigación. En el presente apartado discutiremos los elementos más relevantes de los modos en que la historiadora Barbara Rosenwein, la

antropóloga Myriam Jimeno, la filósofa Victoria Camps y el sociólogo Michel Maffesoli han trabajado el concepto de comunidades emocionales.

Rosenwein (2006) ha desarrollado el concepto de comunidades emocionales en el campo de la historia de las emociones con su libro *Emotional Communities in the Early Middle Ages*: ha señalado que además de sustituir la gran narrativa bipartita de periodización *medieval-sin-restricciones/modernidad-con-restricciones* que Norbert Elias (1988 [1960]) había proporcionado en su concepción del proceso de la civilización, su propuesta busca ser una nueva narrativa que pudiera servir como puente en la división medieval/modernidad para el campo de la historia (Pampller, 2010, p. 253).

El concepto de Rosenwein (2006, p. 11) invita al investigador a comprender las comunidades sociales desde sus *sistemas emocionales*, a saber: todo aquello que la comunidad, y los individuos que la conforman, definen y juzgan valioso o despreciable; sus apreciaciones sobre los sentimientos y emociones de los otros, es decir, aquello que vincula emocionalmente a los sujetos y que estos perciben y definen como valores, así como el modo de expresar los sentimientos que la comunidad espera, exige, tolera o rechaza. La autora destaca que estos repertorios son históricos, hay estilos, cada agrupación tiene sus modos y diferencias y, por lo tanto, ella conjuga estos sistemas del sentir en la idea de “comunidades” porque quiere hacer énfasis en la naturaleza social y relacional de las emociones (Rosenwein, 2006, p. 11). También resalta que las comunidades emocionales pueden ser pequeñas o grandes y varias coexisten al tiempo; incluso en el mundo moderno una nación —o “comunidad imaginada” (Anderson, 2016)— puede ser vista como tal (Rosenwein, 2010, p. 12).

En esta investigación, cada una de las organizaciones sociales se expresa desde unos sistemas emocionales compartidos por la cultura en general en la que están inscritas, pero dan lugar también a sistemas emocionales particulares desde su quehacer, ideología y propósito. Con el concepto de comunidades emocionales que ha planteado Rosenwein (2006) hemos entendido nuestra responsabilidad de desagregar los elementos del sistema para dar forma analítica a esa matriz cultural emocional de las organizaciones, que permitirá luego comprender su acción social en el contexto en que están. Desde Rosenwein (2006) podemos también entender que las comunidades emocionales son situadas y contextualizadas, y que su constitución proviene de los procesos de identificación emocional en que se inscriben los sujetos.

Es importante destacar que en dicho proceso de identificación, Rosenwein (citado por Pampler, 2010) pareciera reconocer dos posibilidades de constituir comunidades emocionales. En una entrevista que Pampler hizo a Rosenwein, la autora resume la idea de comunidad emocional como “grupos sociales que se adhieren a las mismas estimaciones o valoraciones de las emociones y las maneras en que deben expresarse”; y en otros contextos como “grupos de personas animadas por intereses y valores comunes y estilos y valoraciones emocionales similares” (Pampler, 2010, p. 254).

En la primera definición se trata de la conformación de comunalidad mediante el reconocimiento de los sujetos sobre pertenecer a un mismo sistema emocional. No obstante, en la segunda opción aparecen “los intereses” a la par de los sistemas emocionales como cohesionadores de colectividad. Rosenwein (citada por Pampler, 2010) hace esta separación para hacer evidente los cambios en las relaciones sociales modernas. Esta

diferenciación es interesante cuando rescatamos a Weber (1998 [1905]), quien no entendería cómo una comunidad podría también desarrollar sentimientos de pertenencia mediante los intereses.

En este caso es relevante acercarnos al pensamiento de Durkheim (1973 [1893]) sobre la necesidad de pensar otro tipo de socialidad en la modernidad: uno que no se base en las semejanzas, sino en las diferencias. Tanto las sociedades como las comunidades no son un *ser-con* que desemboca en el *ser-uno*, sino un *estar-con* que no genera un *ser-uno*, pues aquel con quien me relaciono es tanto un semejante como un extraño. Por tal razón, hay una responsabilidad social de anteponer la justicia entre los miembros, objetivo que se alcanza por medio de los vínculos emocionales, pues

... para que se reconozcan y garanticen mutuamente sus derechos, es preciso que previamente los hombres se amen, que por la razón que sea se tengan apego los unos a los otros y a una misma sociedad de la que forman parte. (Durkheim, 1973 [1893], p. 91).

Este horizonte ético de responsabilidad social ha hecho que el estudio de la dimensión colectiva de las emociones se haya concentrado por mucho tiempo en los vínculos emocionales, como lo vimos en el capítulo anterior.

Esta otra socialidad expone la posibilidad/necesidad que tienen las grupalidades modernas de fortalecer su vida en común desde los afectos no filiales. Por este motivo, Rosenwein (citada por Pampller, 2010) siente la necesidad de hacer esas dos definiciones del mismo concepto, pues su intención es evidenciar que sirven de puente para superar las dicotomías que diferencian *comunidad-con-afectos/sociedad-sin-afectos*. Lo que sugiere

la primera definición son solidaridades o repudios que surgen ante un evento y se reconocen en grupo; mientras que la segunda indica la conformación de filiaciones por gustos personales e intereses profesionales, entre otras (p. ej. motivaciones pasionales por un equipo de fútbol, una postura política o un género musical). Lo más importante es que ambas dan lugar a sistemas emocionales o matrices culturales emocionales —expresión acuñada por nuestro grupo—. Desde estas dos perspectivas, podríamos ver dos de los tres marcos de acción colectiva: la conformación de marcos de injusticia y la configuración de marcos de identidad. No obstante, ello no logra explicitar los marcos de capacidad de agencia.

Si bien Rosenwein (2006) no logra exponer en ninguna de sus definiciones el potencial político de las emociones en la acción colectiva, sí consigue llamar la atención en la tensión constante entre los intereses/sentimientos particulares y los intereses/sentimientos públicos, y deja la puerta abierta para preguntarse sobre la función ética de las emociones en la conformación de las comunidades. ¿En qué momento o de qué manera trasciende la praxis individual a una acción colectiva? ¿Y cómo puede esta última llegar a tener efectos políticos que respondan a situaciones o condiciones desde el bien común general, y no solo desde la grupalidad afectada?

La colombiana Myriam Jimeno (2017) ha llegado al concepto de comunidades emocionales desde Max Weber; y las fuentes de sus reflexiones con respecto a ellas provienen de los elementos vivos de la narración y el testimonio. Esta autora busca entender cómo las comunidades locales, en los actuales contextos de violencia y desplazamiento, han reconfigurado sus modos de existir colectivamente. Así mismo, desarrolla su propuesta de

comunidades emocionales para explicar los varios modos en que la sociedad civil está compartiendo “las verdades” de los hechos de violencia de los últimos años en Colombia y las está traduciendo en acciones ciudadanas. En este camino, Jimeno afirma que la categoría de “víctima” y su testimonio personal se convierten en el *locus* de una ética civil con posibles efectos políticos.

La afirmación anterior es posible ya que, para Jimeno, la categoría de “víctima” es en sí misma de naturaleza emocional y los testimonios llevan dentro de sí cargas morales o inmorales que, según su intensidad en el relato, hacen que quien escucha se identifique con el dolor o la rabia experimentada de manera individual. En ese tejido de sentidos, lo vivido individualmente se transforma en una historia común con la capacidad de convocar distintas emociones contextualizadas, entre ellas la solidaridad, que resultan en la articulación de sentimientos comunes de repudio moral, los cuales pueden traducirse en acciones de reclamo y reparación.

Esta capacidad de tejer vínculos de identidad es inédita en la historia contemporánea de la violencia en Colombia:

... estos vínculos se actúan de manera pública en la forma de movilizaciones e imágenes compartidas. Así, el lenguaje del testimonio personal conforma comunidades en el sentimiento, “comunidades emocionales”, las llamo, que son comunidades morales, fundadas en una ética del reconocimiento. (Jimeno, 2010, p. 7).

Para Jimeno (2010), la ética del reconocimiento es ese momento en que se reconoce a la víctima, el daño, el sufrimiento vivido y sus derechos vulnerados; es ese puente que se gesta en la narración “entre el dolor como sentimiento subjetivo y el dolor como sentimiento político que es compartido de forma pública” (Jimeno *et al.*, 2015, p. 250).

Entre los aportes a la concepción de comunidades emocionales de Jimeno resaltamos, por un lado, el lugar fundacional que ella da al sentimiento para la conformación de una comunidad. En su caso, el establecimiento del vínculo es moral, desde los marcos de injusticia compartidos como ese marco ético del compartir el daño moral y que moviliza la identificación emocional individual a la dimensión colectiva. Por el otro lado, Jimeno sí explicita la trascendencia política de la acción colectiva y su capacidad de afirmar civilidad. Para adentrarnos en los elementos ético-políticos detrás del “reconocimiento” expuestos por Jimeno, queremos traer a la discusión lo que plantea la filósofa Victoria Camps.

Camps (2011) realiza un esfuerzo por reconstruir el estrecho vínculo que existe entre la emoción y la razón no solo en la conformación del conocimiento, sino también en la constitución de la sensibilidad moral; por ello, la **educación emocional** es central en su pensamiento. Para esta autora, las emociones son formas de conocimiento y valoración de la realidad: “suscitar las emociones oportunas para conseguir ciertos modos de ver y de apreciar las cosas es educar” (Camps, 2011, p. 266). La educación de las emociones no se reduce a una cuestión psicológica (dimensión individual), sino que es especialmente moral (dimensión colectiva). De hecho, cultivar las emociones “es la condición ética pública” (Camps, 2011, p. 273) porque estas

mueven a la acción, y dichas acciones tienen consecuencias para la sociedad en su conjunto. Encauzar las emociones, entonces, es dotarlas de sentido para que la humanidad y la convivencia entre las personas no se deteriore (Camps, 2011, p. 273).

Con Camps (2011) se hace posible entender mejor la función ética de las emociones en una investigación de la envergadura adelantada por el CED. La autora remite a Hannah Arendt para exponer que el opuesto a lo emocional no es lo racional, sino la incapacidad de sentirse afectado (Camps, 2011, p. 18); y dicha capacidad o incapacidad responde a la educación moral del sujeto, como se ha expuesto. La persona con sensibilidad moral reacciona siempre de manera afectiva ante la vulneración de las reglas morales básicas incorporadas, por lo cual siente indignación o rabia ante hechos inmorales —como en el caso de los testimonios de las víctimas que es ilustrado por Jimeno—. Por el contrario, quien no se afecta carece de los sentidos de la moral convocada por el hecho, y responde con indiferencia ante la estructura del bien y el mal al que ha sido expuesta. Entonces, la función ética de las emociones o sentimientos es servir como base del conocimiento del bien y el mal.

Cuando Jimeno (2010) afirma que las comunidades emocionales son “comunidades morales basadas en una ética del reconocimiento” (p. 7); se “reconoce” allí, primero, la evidencia de una educación moral detonada por el hecho/relato personal, que la persona comparte o reconoce al resonar esta con su propia estructuración moral y afectarle de alguna manera —la solidaridad, por ejemplo—. Luego, al reconocer/sentir la autenticidad de los sentimientos del otro, se reconoce también la respuesta sensible más apropiada, la cual se encarna públicamente —el repudio, por ejemplo—. La

empatía con los sentimientos ajenos es la raíz de la moral que nos *reconoce* como humanos; mientras que sentimos o *reconocemos* como inhumana la indiferencia/desconocimiento del placer o dolor del otro (Jimeno, 2010, p. 18).

El sentido de lo que Camps (2011) llama comunidad de sentimientos (para ella, sentimientos y emociones son indistintos) proviene entonces del compromiso ético que tiene la sociedad con estructurar una educación moral que convoque y nos haga partícipes de una misma humanidad, al promover emociones que deben concernirnos por encima de todo. Para que esa comunidad de sentimientos se construya, corresponderá distinguir entre lo que ocurre inevitablemente y lo que sí depende de nosotros y está en nuestras manos cambiar.

En esa distinción, Camps (2011) también ha logrado mostrar la función política de las emociones, pues si bien estas sirven como la base del conocimiento del bien y el mal, también son el vehículo que moviliza la acción consecuente al juicio. En su concepto, la manera de asegurar la sociabilidad necesaria para el buen funcionamiento del Estado social actual es lograr que la visión economicista de un ser humano que se desarrolla socialmente en el mercado (*homo economicus*), así como la visión de un ser humano que se desarrolla socialmente en una democracia participativa y deliberativa (perspectiva cívica), se vean reforzadas por el “vínculo emocional” entre los miembros de la sociedad; es decir, ir en busca de una educación moral que fomente las virtudes cívicas, las cuales *son disposiciones hacia el compromiso con el interés público* (Camps, 2011, p. 275).

Al respecto, en sus reflexiones sobre las transformaciones que convierten la violencia en violencia extrema, el filósofo francés Étienne Balibar (2015)

se ha preocupado por dicho cuestionamiento ético de la acción política, y busca pensar sobre lo que significaría una civilización política que tenga el poder de contener la violencia antes de que llegue al límite de la crueldad y el exterminio. En su análisis, Balibar presta especial atención a las violencias comunitarias, pues cada vez más la convivencia humana se complejiza por la heterogeneidad de grupos, personas y conflictos heredados por la historia, y por las decisiones económicas que causan situaciones en las que no siempre es posible encontrar una convergencia espontánea entre sus intereses e ideales culturales; de tal suerte que se hace casi imposible discrepar sin arriesgarse a la mutua destrucción (Balibar, 2001, p. 28)¹¹.

Desde esta preocupación, Balibar propone el concepto de *civilidad* como esa posibilidad de vida social en la que no se elimina el conflicto, sino que se regula desde políticas antiviolencia o de control de la violencia, pues el mayor interés público debe ser el de preservar la vida en todas sus formas. Este concepto supone una apuesta ética del bien común que obliga a superar el principio de individuación por un principio de existir dentro de un sujeto colectivo. Esta experiencia ética busca ser extensible a la sociedad en general, con la posibilidad de generar acciones solidarias que desprendan efectos políticos. Es en este lugar donde se encontraría la dimensión política

11 En su análisis de los casos históricos más representativos de violencia comunitaria, este autor entiende que “lo que interviene no es una simple intensificación de las pasiones de simpatía y de antipatía, ligadas a las pertenencias y a las constituciones de identidad colectiva, sino que es más bien la sustitución de tales pasiones por una obsesión de ‘purificación’ inaccesible, que exige constantemente ‘verificarse’ a través de la eliminación de las marcas de alteridad y sus portadores” (Balibar, 2015, p. 55). Es un proceso que llama *ultrasubjetivo*, por la absorción integral del “yo” o del “tú” en un “nosotros” mitificado o fetichizado, cuya acción colectiva se encauza desde la protección y defensa de ese mito y el exterminio de lo que lo amenace (Balibar, 2015, p. 56).

de las emociones: en esa capacidad de trascender de los intereses/virtudes individuales hacia virtudes cívicas. Pero las emociones no son acciones por sí solas: según Camps (2011), tal encauzamiento lo da la razón; ese es el vínculo inseparable que conforma el sentido/conocimiento práctico.

Por lo anterior, una educación moral con perspectiva cívica busca distinguir entre las emociones que tienen o no valor funcional para la vida comunal, a la par que busca encauzarlas y coordinarlas entre el sentir y el hacer para que la convivencia entre personas no se deteriore. La falta de esta coordinación no podría contribuir al fortalecimiento de los valores, de los principios más básicos y de la adquisición de “un carácter democrático”, a saber, un carácter dispuesto a respetar la libertad y la igualdad política, a adquirir sentido de la tolerancia, de la obligación, de la equidad, de la autodisciplina. Desde ese carácter democrático las acciones proceden a seguir lineamientos que buscan la no repetición de los hechos de desvío moral, del agravio, de violencia o de crueldad, asuntos de interés público que no deberían existir en el futuro; políticas de antiviolencia, como lo sugiere Balibar (2001), y que Jimeno (2010) también ha reconocido con la idea de civilidad.

Cada una de las autoras citadas ha aportado luces de comprensión al concepto de comunidades emocionales: la gama más general de Rosenwein (2006), que las presenta como adhesiones a los distintos sistemas emocionales posibles según contexto e intereses; pasando la ética del reconocimiento moral entre hechos y grupalidades de Jimeno; y la educación moral de Camps (2011) con la importancia de constituir comunidades en el sentimiento de convertirnos en parte de una misma humanidad que promueva emociones

socialmente útiles para la convivencia, hemos podido entender algunas características de las dimensiones culturales, históricas, éticas y políticas de las comunidades emocionales. No obstante, siguen faltando elementos cruciales para el entendimiento de la producción y reproducción afectiva, los cuales tienen que ver con la dimensión espacial de las prácticas. Desde las comprensiones de las autoras anteriormente mencionadas, pareciera que la emocionalidad ocurriera solo entre sujetos: un intercambio subjetivo. Por lo tanto, cuando se la reduce a la intersubjetividad, “los afectos se vuelven interés de análisis únicamente cuando el afecto está en relación entre sujetos” (Reckwitz, 2012, p. 254). Como lo hemos planteado, las relaciones que establecemos con el mundo a través de nuestras prácticas no son de carácter bidimensional, sino tridimensional: el espacio y los artefactos con los que entramos en relación también afectan y son afectados por el sujeto.

Gammerl (2012) señala algunas imprecisiones que surgen del concepto de Rosenwein (2006) al querer aplicarlo en un marco de la historia moderna de las emociones: por ejemplo, la posibilidad de pertenencia simultánea del sujeto a varias comunidades no es clara. Tampoco se explicita el papel que tienen las relaciones de poder entre comunidades emocionales hegemónicas y subordinadas. Finalmente, queda la pregunta sobre la congruencia del repertorio emocional de una comunidad con las características preexistentes de grupos sociales (Gammerl, 2012, p. 163-164); pero, aparte de esto, este autor se concentra de modo particular en la falencia de lectura de las reorientaciones de las emociones que nos otorga el contacto con el espacio.

Gammerl (2012, p. 165) rescata en su discusión tres ejes de investigación desde donde la geografía humana ha concentrado su análisis relacional entre afecto y espacio: primero, los espacios con alta carga emocional (Anderson & Smith, 2001) y aquellos que separan lo público de lo privado e íntimo (Robinson, 2005; Lupton, 1998, pp. 156-160); segundo, las cargas emocionales detrás del establecimiento de fronteras que refuerzan las estratificaciones, la inclusión/exclusión (Bondi *et al.*, 2005); y tercero, la relevancia que comprenden los medios en la producción de espacios afectivos y sus implicaciones políticas (Thrift, 2004).

Un cuarto eje de investigación entre estilos emocionales y constelaciones espaciales proviene de la propuesta praxeológica de Andreas Reckwitz (2012): esta ha sido la más fructífera para nuestra investigación y ha apoyado en lo epistemológico toda la estrategia metodológica del proyecto, pues es un entendimiento que ve la afectividad desde los dos lados de la relación y no solo a partir del interior del sujeto, desde donde siempre se ha mirado, en una interacción perpetua de afectabilidades —esas relaciones dinámicas de afectar y verse afectado—. Hemos subrayado que las emociones son praxis y hacen mundo. Con Reckwitz (2012) se entienden los aspectos materiales de las prácticas emocionales, las cuales involucran siempre toda una red de cuerpos y artefactos en una continua dinámica de interdependencia que convoca reconfiguraciones constantes entre sí, los cuales provocan la emergencia de modos afectivos rutinarios (*habitus* afectivo) de coexistencia, pero con la posibilidad de gestar también nuevas formas emocionales perdurables en el tiempo, pues la organización de los artefactos resulta de la estabilización de la reproducción de culturas afectivas (Reckwitz, 2012, p. 252).

Vale la pena, entonces, retomar la discusión propuesta sobre la conceptualización de las comunidades emocionales y los aportes desde diferentes perspectivas. Las autoras cuyo trabajo hemos expuesto ostentan propuestas desde la noción de la pertenencia y la identidad, y, por lo tanto, generan un aura de emocionalidades en la perdurabilidad, al margen del lugar donde se encuentre el sujeto (Gammerl, 2012). Mientras tanto, la relación entre comunalidad y espacio que nos ofrecen los autores subsiguientes explicita la dificultad que existe para separar la emergencia de un estilo emocional particular de las comunidades si no se tiene en cuenta el impacto que tienen los espacios sobre estos.

Desde esta precisión, la propuesta de Michel Maffesoli (2004) nos ha convocado sobremanera para nuestra investigación. Para él, todo conjunto social posee un fuerte contenido de sentimientos vividos en común, los cuales están anclados en el espacio y las condiciones que comparten para devenir en ese espacio (Maffesoli, 2004, p. 64). Estos sentimientos suscitan una búsqueda de una “moralidad diferente” situación denominada *experiencia ética* por el autor: “los grupos emanan éticas que son fundamentalmente empáticas, proxémicas (*Einfühlung*). La historia puede promover una moral (una política), mientras que el espacio puede favorecer, por su parte, una estética y secretar una ética” (Maffesoli, 2004, p. 62). El “paradigma estético” expresa el sentido de experimentar o sentir en común, el cual requiere la indiferenciación o la “pérdida” dentro de un sujeto colectivo (p. Maffesoli, 2004, pp. 55-56). Esta experiencia no privilegia aquello a lo que cada uno se adhiere de forma voluntaria (perspectiva contractual), sino lo que es emocionalmente común para todos (perspectiva sensible y orgánica) (p. 66).

Tal experiencia de la producción de un aura estética propia, que secreta una ética gracias al afectarse en común desde la proximidad, es aquello a lo que Maffesoli (2004) ha llamado *comunidades emocionales*.

Desde esta categoría seguimos la invitación que Raúl Zibechi (2008) nos ha hecho de pensar desde el movimiento, ya que desde allí se sienten y se piensan los flujos y las circulaciones. Con el término inacabado ‘sociedades en movimiento’, este autor invita a dar cuenta de las peculiaridades latinoamericanas conformadas por relaciones diferentes que coexisten, se reproducen y crecen al lado de las dominantes; en razón de ello, el grupo de investigación del CED ha buscado establecer ese contacto desde las comunidades emocionales. **Mover-se** es romper la inercia, lo socialmente heredado, y promueve un transitar hacia esas localidades estáticas que la historia nos ha propuesto y nos ha asignado. Aportar conocimiento sobre organizaciones sociales en movimiento implica concentrarnos en las relaciones sociales, las reciprocidades de largo aliento, los conflictos, los vínculos familiares o de compadrazgo, y las respuestas creativas hacia la transformación de su existencia y su cotidianidad.

II. La tríada performativa: un modelo de observación, recolección y análisis¹¹

Este capítulo es una contribución a la discusión sobre los retos metodológicos que se presentan al comprender la realidad y las experiencias de los sujetos desde las emociones. Nuestra constante pregunta por cómo observar, capturar y analizar los procesos corpoemocionales de los participantes de la investigación nos llevó a nutrirnos de técnicas clásicas como la etnografía, al tiempo que nos convocó a producir nuestras propias herramientas. Este proceso de construcción contó con varias etapas: una inicial, bastante intuitiva y creativa, que nos permitió organizar procedimientos y desarrollar estrategias; luego, ya ubicadas espacial y temporalmente, nos dimos a la tarea de diseñar las herramientas de observación, recolección y análisis que formaron “una unidad relacional, dinámica, simultánea e inseparable” que hemos llamado *tríada performativa* (Baquero Torres & Peláez Rodríguez, 2017, p. 146).

12 Este capítulo es una ampliación de la discusión de Patricia Baquero y Diana Peláez en “Reflexiones epistémicas y metodológicas en torno al estudio de las acciones colectivas de organizaciones sociales desde los cuerpos/emociones. La propuesta de la Tríada Performativa”, publicado en la *Revista de estudios sobre las culturas contemporáneas* de la Universidad de Colima (2017).

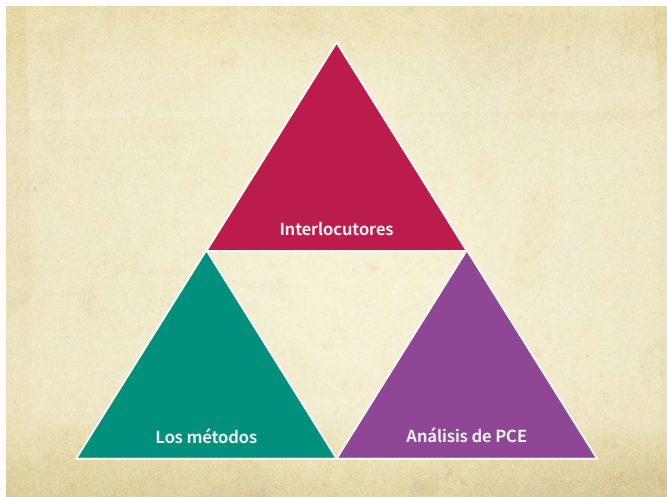


Figura 1. La tríada performativa.
Fuente: elaboración propia.

La tríada performativa es un modelo tridimensional¹³ que, como se observa en la figura 1, está compuesta por otras tres tríadas. Cada una de estas últimas explicita los distintos niveles de los rituales de interacción en la investigación, con los cuales se busca convocar a encuentros dinámicos y creativos entre los distintos *interlocutores* (a) de la investigación mediante *tres técnicas* (b) que movilizan *procesos corpoemocionales* (c) alrededor de sus biografías, el contexto y sus actores, la historia y las prácticas en la organización. A continuación, se desglosan estas partes.

13 La interacción en esta tríada ha de entenderse en tres dimensiones: la primera refiere a los sujetos que interactúan en la investigación; la segunda se concentra en los modos propuestos para la interacción de estos sujetos; y la tercera alude a la propuesta hermenéutica de dicha interacción.

Los interlocutores

Los criterios de selección de las seis organizaciones sociales comunitarias de base para la investigación comprendían lo siguiente: a) que correspondieran a iniciativas gestadas en las comunidades para responder activamente a las necesidades y dinámicas de sus contextos; b) que sus acciones fueran variadas y aportaran desde el arte, la educación y la formación ciudadana y de derechos; y c) que se hallaran en localidades que bordearan la ciudad o en la zona central —en especial de la localidad de Mártires— por la complejidad del contexto.



Figura 2. Los interlocutores.
Fuente: elaboración propia.

En esta propuesta reconocemos tres interlocutores: los participantes de las organizaciones y su apuesta; el contexto y su comunidad; y el equipo de investigación. Los interlocutores son cada uno de los actores involucrados en los encuentros de registro de los procesos corpoemocionales, a saber: las organizaciones en relación con la comunidad del contexto donde están y el grupo de investigación; las comunidades en relación con las organizaciones y

el grupo de investigación; y, por último, el grupo de investigación en relación con las organizaciones y las comunidades.

A lo largo de la construcción metodológica, el equipo se sintió recogido en la afirmación de Rocío Enríquez Rosas (2008) al señalar que el estudio desde las emociones implica un camino que lleva a

una puerta que abre a un tiempo dos entradas: en la medida en que se camina hacia el mundo subjetivo de los otros, se camina también hacia la propia subjetividad del investigador. La construcción final es el reflejo de esa intersubjetividad. (p. 204).

Por esta razón, explicitamos en el modelo la participación del grupo de investigación, pues siempre formamos parte de la red de afectividades que se producen en los encuentros que convocamos. Desde el primer instante de interacción, esta red está operando entre todos los actores involucrados, tal como ocurre en el momento de la recolección o registro, del análisis y de su escritura:

son encuentros dinámicos donde la movilización corpoemocional no se detiene, pues la energía desprendida en cada uno de ellos continúa hasta en el ejercicio de recordar para escribir. Este dinamismo es el que caracteriza la tríada performativa como un modelo que no solo explicita las partes interactuantes, sino que conjuga la potencia operativa de los métodos con la riqueza de la estrategia analítica. (Baquero & Peláez, 2017, p. 145).

Las técnicas del diseño

El diseño contó con las potencialidades y limitaciones de tres técnicas: narrativas performativas individuales y grupales, fotovoz y observación corpoemocional. Las tres comprenden distintos escenarios de interacción con detonantes creativos¹⁴, reflexivos y evocativos que resultan en actos expresivos.



Figura 3. Las técnicas.

Fuente: elaboración propia.

Los rituales de interacción que propusimos no son encuentros o desen-
-cuentros entre sujetos, sino más bien entre objetos de emoción. Mientras
ocurren promovemos la comprensión de los procesos corpoemocionales
entre nosotros, hablamos sobre los sentidos físicos y sociales a manera
de impresiones, percepciones, recuerdos, sensaciones y emociones sobre

14 "La creatividad [en el modo de registrar] es hacer que lo que se presenta como externo sea un mensaje de lo que se intuye como interno, pero, como es sabido, ni aquello existe de por sí, ni esto es un 'antes substancial' inequívoco. Al provocar, al disparar en los otros la creatividad, el investigador se envuelve en una relación donde el otro es quien decide hacerse visible y no puede 'manejar' las lógicas prácticas de aquel, ni las de él mismo" (Scribano, 2011, p. 32).

eventos, lugares o prácticas particulares. Buscamos reconocer en nosotras también las tres dimensiones performativas de esas articulaciones y desarticulaciones entre objetos de emoción en el encuentro: “lo que los sujetos ‘sienten’, lo que los sujetos hacen para manifestar lo que ‘sienten’, lo que los sujetos que reciben/miran/comparten lo realizado ‘sienten’” (Scribano, 2011, p. 32). Las técnicas que se explican a continuación reconocen esas tres dimensiones.

Narrativa performativa individual y grupal

Este tipo de narrativa corresponde a encuentros donde las investigadoras hacemos explícita nuestra participación activa en la red de afectividades y afectaciones que toman lugar, incluso mientras escribimos estas palabras. Esta intención nos hizo buscar otros términos —distintos a entrevistas, por ejemplo— para enunciar esta posicionalidad epistémica que rompe con el distanciamiento entre investigador e investigado. Desde nuestra apuesta por un estudio desde los procesos corpoemocionales, necesitábamos enfatizar la conexión intersubjetiva e interobjetiva entre las partes. Con esta denominación, buscamos rituales de interacción donde todos los sujetos involucrados se autodefinen y se posicionan en un acto expresivo situado, contextualizado y corpoemocional.

El inicio del trabajo de campo se dio con una narrativa performativa individual en cada una de las organizaciones, con el grupo de personas que decidieron participar en la investigación. La mayoría de ellas pertenecían a las organizaciones, pero muchas veces pudimos conversar con personas de

la comunidad (voluntarios, padres y madres de familia). Los objetivos de ese primer encuentro eran:

obtener información sobre el contexto y la comunidad; conocer la historia personal en relación con la organización y tener acceso a dos eventos corpoemocionales de la persona para identificar los objetos de emoción y las economías afectivas que entran en circulación. (Baquero & Peláez, 2017, p. 147).

La intención de ese último ejercicio es detonar los recuerdos que la persona tiene de un evento altamente significativo por positivo o negativo. En el proceso corpoemocional desde el recuerdo se activan los sistemas emocionales relacionados con la organización, el contexto y los propósitos de la acción colectiva que allí toma lugar.

Un segundo y tercer encuentro individual ocurrieron en el marco del ejercicio con fotovoz, el cual explicaremos más adelante. En ellos conversamos sobre las fotografías tomadas, la vida cotidiana de la organización, las personas con las que comparten, sus condiciones sociales, sus preocupaciones y deseos de transformación. El relato lo activaron las 23 fotos que estas personas tomaron con una cámara desechable, la cual se dejó a su disposición por dos semanas.

La narrativa performativa grupal es el último ritual de interacción del trabajo de campo. En este espacio nos reunimos todos los participantes del estudio y socializamos las cuatro fotografías más importantes para estas personas y que hablaban de su cotidianidad —incluso fuera de la organización, en otras dimensiones de la vida—. En el caso de esta investigación,

las investigadoras no participamos en fotovoz; pero luego, ocurridos todos los encuentros vimos que habría resultado más interesante que nosotras también hubiéramos compartido nuestros objetos de emoción ante el contexto y la organización. No obstante, siempre estuvimos registrando nuestras impresiones del encuentro, a modo de observación corporeomocional, en el diario de campo. Todas las conversaciones se registraron en audio y fueron transcritas para el análisis. Cuando hicimos uso de algún proceso corporeomocional que expone los nombres de los integrantes, usamos seudónimos para proteger la identidad de todos los participantes en la investigación y las personas a quienes se aludía en los relatos.

Fotovoz

Esta es una técnica de investigación-acción que involucra la fotografía participativa. En este proyecto, la fotovoz constó de tres etapas: la primera buscaba un acercamiento a la cotidianidad de los participantes en la organización y fuera de ella, en un ejercicio del reconocimiento de los objetos de emoción positivos y negativos que les eran significativos, o bien que evidenciaban el propósito de su quehacer en el contexto y sus particularidades; en la segunda, cada participante seleccionó un máximo de cuatro imágenes que había calificado como las más representativas de su vida diaria y de su quehacer en la organización —todo el ejercicio de relatar las fotos que tomaron y escoger las más significativas se hizo en esta narrativa performativa individual—; y en la tercera se socializó este material a nivel colectivo con el resto de los participantes —narrativa performativa grupal—.

Durante todo el ejercicio de fotovoz, los sujetos identifican, representan y reflexionan sobre sus realidades a través de las fotografías que ellos mismos toman de su entorno y su relación con el mundo en el que interactúan (Wang, 1999). Para el caso que nos ocupa, es importante aclarar que escogimos las cámaras desechables por la posibilidad que ofrecen de limitar las fotos que se toman; por lo tanto, estas deben ser más sentipensadas, no pueden ser vistas como las digitales y deben ser reveladas en materiales físicos: cuando la persona toca la hoja de contacto e intenta identificar y recordar por qué la capturó, se genera una expectativa y una relación con la memoria del evento o el objeto fotografiado. Esta es una relación estética que también resulta valiosa y que deseábamos rescatar en la investigación.

La fotovoz se convirtió, así, en el corazón de la tríada performativa. En primer lugar, las fotografías hicieron explícitos los objetos de emoción cotidianos de los participantes de las organizaciones; y en segundo lugar, la fotografía es en sí misma un objeto de emoción y el orden de aparición sobre una hoja de contacto activa un relato particular con su orden, sus fallas (por las fotografías que no resultaron satisfactorias) y sus deseos (por retratar algo que no logró la forma que se quería). No obstante, los sentires fluían desde la imaginación de lo que pudo haber sido.

Las 23 exposiciones que conforman esta hoja de contacto son retratos de prácticas sociales que se viven al interior o exterior de la fundación. En las fotos se evidencia el carácter interobjetivo de las prácticas, pues se muestra la red que existe entre humanos y artefactos que permiten la emergencia de las prácticas y las tensiones de afección (afectar - ser afectado) entre ellos. Siguiendo la perspectiva praxeológica de Reckwitz

(2012), todas las prácticas sociales son conductas ancladas a los cuerpos, los cuales despliegan un *continuum* de estructuraciones afectivas que dan forma a las acciones y las actividades, y siempre cargan un alto grado de conocimiento implícito: “los afectos siempre están incrustados en las prácticas, las cuales están, al mismo tiempo, incrustadas en esquemas tácitos de interpretación” (Reckwitz, 2012, p. 251). Por lo tanto, el acceso que brinda la técnica de fotovoz a las prácticas y sus interpretaciones constituye una forma de aprehender la matriz cultural emocional que fluye y se hace reconocible.

Los medios creativos que, como el que nos convoca, se usan para capturar lo que Scribano (2011) llama “unidades de experienciación”, resultan bloques dinámicos para observar, registrar, analizar e interpretar las complejas relaciones entre creatividad, expresividad, sensaciones y emociones:

En el intento de captarlo desde la experienciación, el registro de la experiencia de la expresión de los otros es un cómo haciendo(se). Aparecen entonces los senderos de registrar, entre otras, las relaciones diádicas usual-inusual, material-significaciones, armado-desarmado de las sensaciones que se presentan en la creatividad, expresividad y revelación del estar(se) haciendo(se) visible que suponen los *locus* de la foto, la danza, el teatro, etc. (Scribano, 2011, p. 23).

En el relato que despliega la hoja de contacto se puede advertir que las 23 fotografías generan una unidad de experienciación. Cada foto soporta un relato con un principio y un fin. Si las emociones son como el agua o la arena

de playa entre nuestras manos, las fotografías se convierten en repositorios —una suerte de “vaso”— del capital afectivo que se ha acumulado en relación con el objeto de emoción.

El siguiente proceso corpoemocional comprende el sentido que una de las bailarinas de Zarakúa da a la tambora, objeto de la foto, con la cual comparte su sentir con respecto al instrumento, pero también sobre la música, la danza y la ancestralidad. El relato, entonces, está lleno de las saturaciones éticas y estéticas con lo más significativo¹⁵.



Figura 4. La tambora.

Fuente: participante de Zarakúa para el ejercicio de Fotovoz¹⁶.

-
- 15** A lo largo del libro se intentará dejar el bloque de fotovoz completo, si no fue muy extenso. En algunas ocasiones, por efectividad del argumento en exposición, se editará el bloque o se tomará solo una parte para ilustrar.
 - 16** Para proteger la identidad de las personas que participaron en la investigación, solo se relaciona la organización a la que pertenecen.

La música te lleva a tiempos pasados que uno no llegó a conocer, entonces es como ese sentimiento de lograr llegar a sentir lo que sintieron nuestros ancestros, de entender por qué ellos querían tanto la música de esa manera, el porqué [sic] el baile, por qué la tradición afrocolombiana. Entonces nosotros no solo nos enfocamos en la danza, también en la historia, en estudiar como esas raíces, por qué ellos hacían eso, a dónde queremos llegar con esto. También en la parte religiosa, los tambores ayudaron mucho en los antepasados, incluso en este momento son como una respiración. Un respiro que te da la música del tambor cuando por lo menos alguien muere, el tambor es como para que su alma se libere, llegue al cielo, como para que descanse. Entonces esas son cosas que uno va aprendiendo con el tiempo y entonces uno ya le va buscando más el sentido al bailar y a los tambores, a la música, a la orquesta.

Esta es la imagen de una tambora, el porqué [sic] la música es mía. ¡Yo amo ese instrumento! Me parece muy bonito, te transmite sensaciones muy bonitas. El movimiento del cuerpo uno lo realiza es por el sonido del tambor. Entonces esa imagen me trae muy bonitos recuerdos. Yo escucho un tambor y me siento súper feliz, me siento súper alegre, me dan ganas de bailar y me parece muy lindo y por eso le tomé la imagen.

... La tambora, lo que pasa es que está el cununo, el yembé, pero a mí la que más me llena de emoción, (...) de alegría, es la tambora. Entonces me gusta mucho la tambora, me

gustaría aprender a tocar la tambora y ahí vamos en el proceso. Me ha quedado complicado, pero me gusta mucho el sonido de la tambora.

... ¿Cómo se transmite el sonido del tambor? (...)
Realmente los movimientos salen con el sonido. Tú escuchas la tambora y automáticamente vas como explorando tu cuerpo y acoplándolo al sonido de la tambora. Eso es ahí, una conexión muy... No sé cómo sería ahí. Yo escucho la tambora y me llegan miles de pensamientos a la mente, movimientos, no sé, es muy bonito, me gusta. (bailarina de Zarakúa, comunicación personal, 2015).

Debe resaltarse un elemento aquí: gracias a que el sujeto discierne previamente ese lugar, el objeto de emoción o esa práctica como de uno de los más importantes de su cotidianidad y decide compartirlo con la fotografía, podemos acceder a dicho tejido de experiencias afectivas. Es esta una dimensión del trabajo de campo que solo puede provenir de reflexión previa que hace el sujeto para compartirnos ese evento, objeto o práctica al ver el momento. Sentimos que es un acceso privilegiado al que tal vez no hubiéramos podido acceder solo con la etnografía.

Además, cuando hace el relato, el interlocutor nos lleva de la mano por su propio espacio-tiempo, en donde hay posibilidades de simultaneidad para encarnar el pasado y el presente, para ubicarse en un aquí y en un allá — incluso en un más allá— a través de una imagen. El ejercicio deja en evidencia

el carácter multitemporal y multiespacial de las memorias corpoemocionales que se activan ante el contacto con la foto.

Fotovoz se nos ha revelado “como una técnica idónea para acercarnos a los procesos corpoemocionales en los niveles de aprehensión de la experiencia y la expresividad. Por una parte, permite que las personas se detengan un momento en su cotidianidad y encuentren en ella un significado de sus experiencias, motiva a los sujetos a encontrar los códigos verbales y corporales para representar la experiencia vivida, para construirse en ellos, y se fortalece la posibilidad de la recreación corporal de los hechos a la par que se construye el relato. (Baquero & Peláez, 2017, pp. 159-160).

Por otra parte, en el flujo afectivo en relación con el objeto de emoción afloran emociones sueltas o tejidas, unas más protagonistas que otras, y dan lugar a un ecosistema emocional y estético del que deviene una ética sobre la práctica descrita. En el encuentro grupal, los participantes comparten sus fotos con los otros; en la experiencia se evidencian episodios de fortalecimiento de confianza y solidaridad entre ellos, salen los desencuentros e interpretaciones sobre eventos ocurridos que pudieron traer memorias positivas o negativas en el grupo.

Justamente en esta apertura emocional surgen alineaciones emocionales, o incluso malestares, pero que en al ocurrir evidencian las normativas, sus apuestas éticas, las emociones que priorizan y con quiénes, e incluso los dolores y frustraciones que comparten. La fotovoz propicia

conversaciones sobre los espacios rutinarios, y la organización social activa la matriz cultural emocional que sostiene a la comunidad emocional. En la narrativa performativa grupal vemos circular las emociones que se convierten en sustrato de los rituales de interacción que alimentan a la organización en la cotidianidad. ¿Hay conflicto? ¿En relación con qué? ¿Qué historia cuentan los recuerdos? ¿Cómo los marcó la persona? ¿Cómo marcó al grupo?

Para la investigación, y en términos analíticos, la fotovoz evidencia los códigos verbales y corporales que representan las experiencias vividas y las maneras en que los sujetos mismos se construyen. En este sentido, la foto ofrece la posibilidad de recrear de manera corpoemocional lo vivido, a la par que se articula en el relato. Además, permite identificar el vocabulario emocional, el tipo de emoción, la intensidad y el contenido que muestran la regulación y valoración social.



Figura 5. Central de Abastos (Bogotá, Colombia).

Fuente: participante de la Fundación Amor y Compasión para ejercicio de fotovoz.

Vuelvo aquí a la 13. ¿Por qué le tomé la foto a Abastos? Yo trabajé desde los ocho años en una plaza de mercado, vendiendo pescado, cargando bultos, llevando mercados en un carrito y pues descargando, pelando cebolla, bueno... trabajaba los fines de semana, entre semana estudiaba, los fines de semana. Entonces, como que cuando [sic] yo voy a Abastos [a recoger donaciones para la fundación], yo digo "Dios mío, tú siempre me recuerdas de dónde me sacaste", o sea de dónde realmente he aprendido muchas cosas, a valorar la comida, a que listo este plazuno [sic] grosero y este que grita y eso, pero al ver también que entre tanta cosa uno puede ver algo tan, como tan simple que mucha gente no ve, y es la generosidad. O sea, cuando yo voy allá, cuando una persona va y le da a uno "tome, le regalo este bulto de papa" sin saber uno quién es, uno dice "Dios mío, eres tú"; ahí es donde hemos visto la misericordia al ver gente que entrega mercado buenecito y limpio y uno dice "una persona que va a trabajar y a vender su producto, ¿regalar un bulto que sagradamente puede ganarse ochenta mil pesos? ¿regalarlo? Eso solamente lo hace Dios.

Entonces en este lugar yo veo respaldo, pero también veo cómo ellos me recuerdan, Dios me recuerda, de lo poquito que uno va aprendiendo uno puede enseñar a otros. Cuando yo digo a un niño que yo trabajé en una plaza, entonces el niño [dice]: "¿en serio?" O sea, a veces los niños no dimensionan que

uno es como ellos y cuando yo realmente les muestro que soy como ellos, los niños como que: “oiga sí, venga”. Y también comienzan a adquirir esa confianza de decir “no profe, vea es que en mi casa pasó esto; profe, es que mi casa lo otro”. (pedagogo voluntario, comunicación personal, 2015).

La Fundación Amor y Compasión hace visitas semanales al mercado de víveres más grande de la ciudad: allí, sus miembros recolectan donaciones para los refrigerios y almuerzos diarios que se ofrecen a las niñas y niños del sector que se forman en la Fundación en las mañanas y tardes, e incluso en los fines de semana. En el proceso corpoemocional que el participante nos comparte se puede conocer que tiene un pasado profundo en ese espacio, y ubicarse allí lo lleva a describir su niñez en ese lugar; él *revive* las condiciones de pobreza y el hambre que lo llevaron a trabajar a muy temprana edad para apoyar el sostenimiento económico de su familia. También vemos operar el código normativo y de valores desde donde se conduce, que lo hace orgullosamente perteneciente a una comunidad religiosa: así da sentido a su diálogo interno, con respecto a sí mismo, sobre el significado afectivo de sus múltiples “estar ahí”. Entrar en contacto con el Centro de Abastos activa la memoria de las acumulaciones afectivas con el lugar; todas se ponen a circular, con lo que se da sentido a todas las prácticas que llevaron al participante a ese lugar en un momento determinado, las cuales articula hoy desde su labor actual como docente voluntario en la Fundación. Este contacto interobjetivo le permite reafirmarse como actor social de un contexto que le pertenece y que ha asumido como su proyecto de vida, como nos lo expone con vehemencia.

Con esta imagen, queremos también destacar el carácter intersubjetivo del *sentipensamiento* del participante, pues nos comparte el significado que esta práctica tiene en múltiples personas del mercado que se han *alineado* al proyecto solidario y se observa un apoyo desinteresado. Los referentes discursivos se encuentran en la recurrencia de la palabra “generosidad”: gracias a que nos lleva a ese espacio tan íntimo y cotidiano podemos entender que las acciones colectivas de la Fundación sobrepasan sus límites y la comunidad emocional logra expandirse a otros espacios. Los actos de generosidad se acumulan también en el tiempo, profundizando las confianzas entre las partes y aportando a la generación de valor de la Fundación en la comunidad en general. Muchas personas que entran en contacto con el proyecto donan su tiempo, conocimiento y cuidado a las niñas y niños del sector, con lo que se reafirma la pertinencia de la organización en el contexto y se la extiende como proyecto de largo aliento.

Observación corpoemocional

En la investigación cualitativa, la observación es una de las herramientas que más explícita el lugar de quien investiga en relación con el contexto en el que se encuentra y las personas con quienes interactúa. De ahí que, en esta investigación, el diario de campo fue la herramienta principal para la recolección de nuestra propia observación corpoemocional. Aunque el equipo no usó fotovoz para coproducir relatos sobre el contexto y la experiencia vivida, invitamos a que sea un instrumento de recolección en procesos de investigación sobre procesos corpoemocionales. En el diario de campo registramos nuestras visitas a las organizaciones; y en cada

conversación se describen los eventos que nos confrontaron, aquellos en que pudimos alinearnos con la emoción general percibida, e incluso otros en los que hubo desencuentros o tensiones.

En el registro buscamos también describir nuestra interpretación corpoemocional de las personas que forman parte del ritual de interacción. Pero no solo los relatos, los sujetos, las prácticas y los espacios eran descritos en nuestros diarios; también escogíamos las fotografías compartidas que más nos impactaron. Ellas se volvían un objeto de emoción que podría representar la alineación emocional de un ritual de interacción: en nuestras memorias, las fotos ayudaron a activar los episodios más relevantes de la charla con respecto al objetivo del encuentro.

En el proceso de escritura y publicación de este libro es importante señalar que todos los fragmentos a presentar y a analizar, especialmente los de fotovoz, fueron escogidos desde el recuerdo de la alineación emocional de los momentos y fotografías más significativos en el proceso investigativo. En otras publicaciones se ha descrito la observación corpoemocional de esta manera:

A través de la escucha, de la formulación esporádica de preguntas, de nuestra presencia y actitud corporal, nosotras también estamos siendo involucradas e interpeladas corpoemocionalmente. Estamos compartiendo y afianzando espacios de empatía y confianza, necesarios para el acceso a ese universo emocional. Ser cuidadosas en su ir y venir en la re-encarnación discursiva pasa a ser una prioridad en nuestra responsabilidad investigadora. Esto es a lo que llamamos “observación corpoemocional”, y que nos involucra directamente con el *ciclo sentipensante* producido

en el encuentro, donde el sintiente y expresante se completa con la resonancia sintiente del escuchante. (Baquero & Peláez, 2017, p. 148).

Como se ha señalado, Collins identifica estos efectos perdurables con el concepto de energía emocional (EE), pues si bien las emociones durante los rituales de interacción son pasajeras, queda un efecto de emoción duradera según la intensidad vivida; esta resulta alimentando los sentimientos de adhesión al grupo (Collins, 2004, p. 149). Es también importante destacar que esta energía emocional —de larga duración producida en el encuentro y que se acumula en nuestros cuerpos—, circula en las palabras con las que se busca describirla. No es gratuito que un criterio de selección para el material que se consideraba transcribir y analizar partía desde la intuición y las impresiones que nos dejaban las fotos y palabras. No tememos hacer esto explícito; por el contrario, lo revelamos como una estrategia de sesgo corpoemocional que evidencia nuestra implicancia en la red de afectividades y afectaciones de los encuentros mismos, y que soporta nuestra apuesta de investigación *desde* y no *sobre* las emociones.

Análisis de los procesos corpoemocionales

Para la interpretación y análisis del material recolectado hemos diseñado *la tríada analítica*, concebida como la interdependencia entre las siguientes dimensiones *performadas* en el acto expresivo: corporal, ético-ideológica y cognitiva (Baquero Torres & Peláez Rodríguez, 2017, p. 149). En el ejercicio analítico se busca dar orden a los valores compartidos o rechazados por la

comunidad emocional, sus apreciaciones sobre las emociones positivas y negativas, los objetos de emoción que las detona, las maneras de expresión de las emociones, las economías afectivas sobre sus prácticas y sus acciones con el contexto. En conjunto, todo ello evidencia la matriz sociocultural que constituye a las organizaciones como una comunidad emocional.

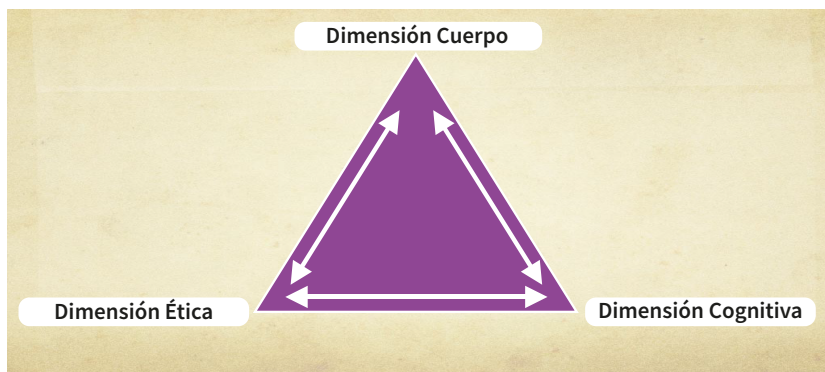


Figura 6. Análisis de los procesos corpoemocionales.

Fuente: elaboración propia.

Bajo estas luces, la figura 6 ilustra las dimensiones analíticas sobre cómo la tríada performativa convoca a encuentros donde “los ‘cuerpose-observan-situados-en-emociones’ y viceversa” (Scribano, 2012, p. 99). En este apartado se describen los pasos, técnicas y procedimientos que se emplearon en la organización y análisis de la información. Cabe recordar que en esta investigación, ambos momentos estuvieron cruzados por los procesos corpoemocionales de las investigadoras, y se precisa hacerlo explícito para cada una de las tomas de decisión que se expondrán.

Cada una de las técnicas tenía unos productos particulares. Las narrativas performativas individuales y grupales fueron grabadas y transcritas¹⁷. Los productos de fotovoz son las fotografías tomadas por los participantes y los relatos que acompañan las fotos, también grabados y transcritos. Finalmente están los diarios de campo, en los que las investigadoras registraban sus procesos corpoemocionales más destacados de cada uno de los encuentros. Los productos que resultaron de fotovoz (es decir, los relatos transcritos de los participantes y las 23 fotografías) se organizaron en hojas de cálculo (con la aplicación Microsoft Excel®) por participante y organización.

Los diarios de campo de cada investigadora también se sistematizaron en hojas de cálculo, según eventos y emociones emergentes de la interacción. Si el impacto producido estaba relacionado con la *alineación* de nuestro proceso corpoemocional con el descrito/vivido por los participantes a través de fotovoz u otro relato, se agregaba toda esa información en una columna paralela y se identificaba todo el conjunto como *Unidad de experienciación triádica*; este fue un modo de identificar cuándo se encontraban actuando todos los elementos de la tríada performativa. Las fotografías expuestas en esta obra son unidades de experienciación triádica; el engranaje que

17 Todas las narrativas performativas individuales y grupales fueron transcritas en su totalidad para facilitar el acceso a los datos al momento del análisis. La transcripción implica traducir entre dos lenguajes diferentes: en este caso, de la oralidad a la escritura. La transcripción es una construcción interpretativa pues tiene origen en conversaciones descontextualizadas y abstraídas, de las cuales se deben realzar ciertas características (Kvale, 1996). Cada una de las transcripciones contaba con una ficha de identificación al principio, dentro de la cual se indicaba los nombre del entrevistado y el entrevistador, así como la fecha, hora, y lugar de realización; así mismo, se incluían datos generales de la persona, tales como edad, ocupación y tiempo en la Fundación.

realizamos en su exposición lleva los sentidos de la memoria del momento, así como las emociones nuevas en la escritura.

Tabla 1. Organización de unidades de experienciación triádica

Procesos corpoemocionales de la investigadora		Procesos corpoemocionales de los participantes		Análisis
Descripción	Codificación técnica arcoíris ¹⁸ : lenguaje emocional, objetos de emoción, sistemas éticos.	Descripción	Codificación técnica arcoíris: lenguaje emocional, objetos de emoción, sistemas éticos.	¿Cuál es el objeto de emoción? ¿Qué emociones circularon? ¿Hubo alineación de emociones? ¿Por qué? ¿Qué se comparte? ¿Qué no?
Comentario		Comentario		
Fotografía		Fotografía		

Fuente: elaboración propia.

Usamos el *software* de análisis de datos cualitativos Atlas.ti (versión 8) solo para la información recolectada en las seis narrativas performativas grupales con las que se cerraba el trabajo de campo, esto es, aquellas en que se encontraban todos los participantes de la investigación compartiendo sus cuatro fotos más significativas. El mayor interés era evidenciar los modos de operar de la comunidad emocional y hacerla más inteligible, entender

18 En los segmentos o párrafos revisados, cada categoría se distingue con un subrayado diferencial en distintos colores. A la par se indica en un cuadro de acotaciones la correspondencia entre categoría y color (Andréu Abela, 2010).

las dimensiones que conformarían a estas organizaciones sociales como tal, y aportar una densificación de esta categoría analítica para futuras investigaciones (véase el capítulo 6); ello llevó a usar la aplicación nombrada para organizar y analizar la información. Trabajar con este programa supone el uso y producción de la metodología de la teoría fundamentada, dentro de lo cual la teoría emerge de los datos desde la codificación abierta, axial y selectiva (Glaser & Strauss, 1967; Valles Martínez, 2005). La conceptualización se nutrió de estas herramientas para el proceso de construcción.

En nuestro caso, el método inductivo fue la mayor fortaleza, en especial para construir la malla explicativa de las comunidades emocionales que se presentan en este libro, aunque esa construcción no hubiera sido posible sin una estrategia también deductiva desde la teoría de los marcos de acción colectiva, la cual da soporte a dicha conceptualización. Por lo tanto, recurrimos a herramientas para ajustar lo fáctico a lo abstracto y viceversa como estrategia de organización y análisis de los datos.

Esta estrategia se soporta en las posibilidades de reformulación y reconstrucción que ofrece la investigación cualitativa conforme se desarrolla su proceso. De este modo, de forma gradual dimos forma a lo que se entiende por matriz cultural emocional del contexto y de las organizaciones sociales, a la par que se densificó el concepto de comunidades emocionales. Luego de conformadas, estas encontraron soporte —en términos deductivos— en la teoría de los marcos de acción colectiva, a modo de diálogo con lo construido desde lo empírico. El andamiaje teórico producido se encuentra en los capítulos 1, 4 y 6. Para finalizar, exponemos los esquemas con algunos ejemplos de los códigos que obtuvimos.

Tabla 2. Esquema conceptual: matriz cultural emocional

	Objetos de emoción	Sistemas emocionales	Lenguaje emocional/ metáforas	Observables
Ecosistema emocional al interior de la organización	<ul style="list-style-type: none"> • Infancias • Voluntarios • La Biblia • La literatura • La música • La tarea • La oración • Los habitantes de calle • Las raíces • La educación • La danza • El cuerpo • la marimba • El espíritu • La comunidad • Los ancestros • La familia • ... 	<ul style="list-style-type: none"> • De lealtad • De confianza • De desconfianza • De sanciones • De resolución de conflictos • De diversión y gozo • De dolor • De conflicto • De respeto • De pertenencia • De resistencia • De protección y defensa • De odio • De amor • ... 	<ul style="list-style-type: none"> • Mi segunda familia • Ser el ejemplo • Mi segundo hogar • Mi némesis • La pedagogía de la escucha • El triángulo de la felicidad y el círculo de la tristeza • Un motivo para vivir • Agradar al Señor • Buena energía • Dios es radical • Es como mi hermana • Mi corazón grita • Me atravesó mucho • ... 	<p style="text-align: center;">Fragmentos de los relatos y fotos</p>
Ecosistema emocional dirigido al contexto	<ul style="list-style-type: none"> • La calle • Los vecinos • La ciudad • Las familias, • El distrito, • El barrio • Las desigualdades • El capitalismo • El hambre • La violencia • Las drogas • La escuela • ... 			<p style="text-align: center;">Fragmentos de los relatos y fotos</p>

Fuente: elaboración propia.

Hemos destacado la importancia que encontramos en la reconstrucción de la matriz cultural emocional en una publicación previa:

En el caso de esta investigación, los procesos corpoemocionales nos han sabido revelar los sentidos de agencia y responsabilidad de los sujetos que participan en las organizaciones sociales y de las investigadoras. Tener acceso a la matriz sociocultural que las conforma en comunidades emocionales nos permite luego entender la multiplicidad de reciprocidades que se tejen entre ellos mismos y la comunidad, para así aprehender las gramáticas emergentes de una ética del cuidado comunitario que se enfrenta a las transformaciones sociales fragmentarias y depredadoras de los sistemas dominantes capitalistas y deshumanizantes. (Baquero Torres & Peláez Rodríguez, 2017, p. 161).

Tabla 3. Esquema conceptual: comunidades emocionales

Comunidades emocionales: estéticas del sentimiento que generan éticas propias por el afectarse en común desde la proximidad				
	Marcos	Dimensiones	Ejemplos de códigos	Procesos corpoemocionales
Acción colectiva	Marcos de injusticia	Estética	Expresiones de amor, odio, dolor, miedo; símbolos, amuletos, sonidos, calidez o frialdad del espacio, del barrio, etc.	Segmento, párrafo, foto del PCE
		Ética	Ética del reconocimiento, del cuidado, de la interdependencia, religiosa, civil, utilitaria, etc.	Segmento, párrafo, foto del PCE
Acción colectiva	Marcos de identidad	Sociocultural	Prácticas hacia el exterior, compartir comunitario, vínculos grupales, vínculos comunitarios, visitantes, familias, relaciones con a ciudad, con el distrito, etc.	Segmento, párrafo, foto del PCE
		Temporal	Hitos históricos de la organización, eventos importantes personales y de la organización, historia personal, historia grupal, etc.	Segmento, párrafo, foto del PCE
	Marcos de capacidad de agencia	Espacial	Espacios afectivos: de amenaza, de formación, de rechazo, de respeto, de espiritualidad, íntimos, laborales, lúdicos, seguros, etc.	Segmento, párrafo, foto del PCE
		Política	Resistencias, prácticas conservaduristas, libertarias, relaciones de autonomía, de dominación, de libertad, de control, de autoridad, opresiones, prácticas de transformación, transformación de subjetividad, transformación barrial, espacial, etc.	Segmento, párrafo, foto del PCE

Fuente: elaboración propia.

III. Organizaciones sociales entendidas como comunidades emocionales: contextos que afectan y acciones colectivas que reaccionan

Con la participación de Catalina Jurado y Juan Carlos Celis

La pregunta principal que articula la recolección y análisis de datos sobre la acción colectiva de las organizaciones escogidas fue la siguiente: ¿cómo se conforman comunidades emocionales a partir de la interacción entre las organizaciones sociales que actúan en un contexto y los sujetos que participan en ellas? Para llegar a este interrogante explicitamos que su relevancia se percibió, en principio, por la intuición personal¹⁹ de que toda relación social debe estar movilizada por energías emocionales que aglutinan intenciones, deseos e intereses, y que terminan por objetivarse en acciones sociales individuales y colectivas. No obstante, en el camino hacia la racionalización de nuestro acto intuitivo, encontramos lugares explicativos que dieron forma y relevancia a esta pregunta de investigación: las relaciones sociales y el papel de las emociones en la modernidad, y las transformaciones comunitarias en el sistema capitalista.

¹⁹ Entendemos el conocimiento intuitivo como la zona del conocimiento que no está mediada por constructos mentales, sino que es guiado por lo que dictan el corazón, el ojo interior y las vísceras (Anzaldúa, 2002 [1996], p. 542).

En el estudio de Kalberg (2013) sobre la manera como se ubican en términos conceptuales las emociones en la sociología general de Max Weber, y el modo en que este explica su desplazamiento en el devenir de la singularidad del Occidente moderno —urbano, industrial y capitalista—, se señala que las relaciones sociales en Weber, son “un comportamiento de muchos individuos cuyo sentido está definido recíprocamente y que por esa reciprocidad se orienta” (Kalberg, 2013, p. 246). Para Weber (1992 [1922]), las relaciones comunitarias son aquellas que basan su sentido en los afectos, las emociones y las tradiciones: la familia, una hermandad religiosa, un contacto erótico o una comunidad “nacional” encarnan esa pertenencia común desde los sentimientos; en cambio, las relaciones societarias inspiran su unión por intereses racionales de fines o valores, y se declaran a partir de pactos o contratos sociales²⁰.

En su análisis de la ética protestante, Weber (1998 [1905]) ubica el trabajo, la ganancia y la riqueza como el camino que evidencia haber sido elegido y predestinado por Dios para la salvación, pero esto también significa que las emociones constituyen obstáculos para su encuentro, por lo cual es de vital importancia constreñirlas. El “espíritu” del capitalismo moderno se inspira en esa ética para representar el camino que aseguraría la superación de las limitaciones (de clase) derivadas del nacimiento mediante las acciones y decisiones exclusivamente racionales de los individuos, y que los responsabilizaría de sus condiciones de vida (*self-made man*). Weber (1998 [1905])

20 La perspectiva que ofrece Weber hace evidente que la oposición comunidad/sociedad responde a la dicotomía fundacional tradicional/modernidad que da forma a la singularidad del Occidente moderno (urbano, industrial y capitalista).

destaca que este desplazamiento de las emociones se convierte en un valor primordial en las relaciones sociales dentro de sociedades altamente urbanas e industriales, en las cuales el trato impersonal y los procedimientos formales-rationales dominarían las esferas del poder —como las económicas y las del derecho—.

Ulrich Beck (1998) aporta sus reflexiones sobre las relaciones sociales en los tiempos casi distópicos de finales del siglo XX, después del desastre de Chernóbil. El autor señala que las vinculaciones (lazos) familiares han cambiado de forma gradual como producto de la posmodernidad²¹, al tiempo que se ha exacerbado la desvinculación personal asociada a los procesos de individuación. Estos cambios se deben al tránsito paulatino de la sociedad de clases a la del riesgo, lo cual produce transformaciones cualitativas en la conformación de comunidades: mientras que en la primera se buscaba el ideal de la igualdad mediante diversas formulaciones y estrategias, específicamente desde el mercado, en la segunda el lugar del sistema axiológico es la inseguridad. Esto produce transformaciones estructurales en los modos en que nos relacionamos socialmente, pues los vínculos se constituyen prácticamente para defenderse:

21 Actualmente, varias posturas que buscan explicar las transformaciones de época que se han dado, han sugerido la superación de la modernidad con términos como 'posmodernidad', o incluso otras señalan la radicalización de los factores constitutivos de la modernidad con vocablos como 'hipermodernidad', e incluso 'modernidad líquida'. Estos esfuerzos evidencian que requerimos otros términos para aprehender la experiencia social actual, que no es la de aquel capitalismo industrial de Weber, sino una posindustrial —para unos— o informacional —para otros— en la que se exageran las políticas de individuación que definen a las personas como las responsables de sus situaciones de vida, con lo que se desliga a la sociedad de proporcionar las capacidades efectivas que deberían satisfacer las expectativas socialmente construidas respecto a la seguridad y estabilidad de la vida.

El sueño de la sociedad de clases significa que todos quieren y deben participar en el pastel. El objetivo de la sociedad del riesgo es que todos han de ser protegidos del veneno. (...) La fuerza impulsora de la sociedad de clases se puede resumir en la frase: ¡Tengo hambre! Por el contrario, el movimiento que se pone en marcha con la sociedad del riesgo se expresa en la frase: ¡tengo miedo! En lugar de la comunidad de la miseria aparece la comunidad del miedo. En este sentido, el tipo de la sociedad del riesgo marca una época social en la que la solidaridad surge por miedo y se convierte en una fuerza política. (Beck, 1998, pp. 55-56).

Para Beck (1998), en la posmodernidad las comunidades se conciben más allá de las filiaciones tradicionales/afectivas, como lo sugeriría Weber (1905 [1998]), pues hay nuevas formas de conflicto y de consenso:

bajo el “techo” de los riesgos surgen comunidades a pesar de los contrastes: para evitar las amenazas que proceden de la energía nuclear, de la basura tóxica o de la destrucción de la naturaleza, los miembros de las diversas clases, partidos, grupos profesionales y grupos de edad se organizan en iniciativas ciudadanas. (Beck, 1998, p. 53).

¿Esto sugiere que lo que *afecta* a los sujetos en la sociedad del riesgo y los une en sentimiento de pertenencia supera los lazos íntimos tradicionales, a la vez que constituye involucramientos a una totalidad humana amenazada? De hecho, el mismo Beck (1998) se pregunta “¿hasta

qué punto pueden resistir las comunidades del miedo? ¿Qué motivaciones y energías de actuación las ponen en movimiento? ¿Cómo se comporta esta nueva comunidad solidaria de los miedosos?” (p. 56).

La violencia asociada al conflicto armado colombiano ha derivado en cerca de 8,1 millones de víctimas de desplazamiento forzado (Human Rights Watch, 2020). La gran mayoría de ellas terminan por ubicarse en las periferias de las ciudades —cercanas o principales—; a causa de la violencia, el crecimiento urbano acelerado se presentó de manera desmedida, sin gestión ni preparación alguna. El resultado más visible es la exacerbación de las desigualdades que ya eran históricas —coyuntura de la que no estuvo exenta la ciudad de Bogotá, capital del país—.

Ante esta panorámica histórica-contextual, el trabajo que el CED realiza con más de sesenta organizaciones sociales y comunitarias de base ha logrado mostrar que las bases están resistiendo la extinción desde varios modos, fuera de las lógicas del capital. Las solidaridades pueden llegar a darse por miedo y como modo de defensa o protección, como lo sostiene Beck (1998); pero se conforman comunalidades distintas a partir de otras estéticas del sentimiento que sirven como base para fortalecerse, crecer e irradiar vida en los territorios que fundamentan el propio quehacer.

Nuestro interés por conocer esas otras matrices socioculturales emocionales que posibilitan otros modos de relacionarnos, y que dan origen a comunidades desde éticas para la vida y no para el miedo o la muerte —como lo evidencia el paradigma utilitarista e individualista del sistema dominante—, nos llevó a trabajar con el concepto de *comunidades emocionales*, que se tornó en el corazón que articula esta investigación.

Este capítulo está organizado en dos apartados: en el primero se conversa con los contextos en los que se han gestado las organizaciones sociales para dar paso a las voces de dos líderes de las organizaciones sociales, con sus sentires sobre los territorios; y en el segundo se profundiza en las acciones colectivas que responden a ese mismo escenario.

Contextos que afectan: sentires sobre los territorios en que se gestan las organizaciones sociales de la investigación²²

¿Qué función han cumplido el amor, el odio, la desconfianza o el dolor en el auge del capitalismo? Eva Illouz (2009, p. 49) se interesa por conocer cómo la experiencia romántica se tradujo de forma gradual en prácticas económicas, de tal modo que constituyó así una estructura de sensibilidades y sentimientos que reforzaron ciertos aspectos de la ideología del capitalismo industrial, tales como el individualismo, la privacidad, la familia nuclear y la separación de múltiples esferas según género. En la globalización se ha visto que este régimen de sensibilidades se traduce en la exacerbación de la mercantilización del amor, desde donde se ofrece el hiperconsumo como garantía de la satisfacción de las necesidades y los deseos para conformar un “yo” en un “nosotros”. En conclusión, pareciera que si no participas a través del mercado, simplemente no existes.

Ya se ha hecho evidente que, con el capitalismo como sistema-mundo, se han exacerbado las desigualdades y discriminaciones históricas de los grupos que han recibido el calificativo de “marginados”. Si no encuentran cómo

22 Este apartado se escribió en coautoría con Catalina Jurado y Juan Carlos Celis.

entrar en el mercado, los sujetos se tornan cada vez más “superfluos, inútiles, innecesarios e indeseados” (Bauman, 2005, p. 58). Bauman (2005) llama a esto último *vidas desperdiciadas*, extrapolando la idea de los desperdicios que produce la vida moderna y su consumismo incontrolable. Ante dicha amenaza, “las redes locales, fragmentadas, con frecuencia definidas étnicamente, utilizan su identidad como el recurso más precioso para defender sus intereses y hasta su propia existencia” (Castells, 1989, p. 228).

En este sistema, el único lugar que aporta una breve seguridad es el hiperconsumo. ¿Qué otras estrategias están desarrollando los subalternos bajo estas fuerzas de extinción? ¿Qué papel juega el miedo en estas estrategias? ¿Qué función tiene la indiferencia o *des-afección* en la estructuración y perpetuación de las desigualdades que al interior se producen? ¿Qué mecanismos de soportabilidad al desahucio hemos desarrollado?

El siguiente proceso corpoemocional, compartido por una de las participantes de la Fundación Cares, se destaca por su poder de impacto multisensible, pues involucra una imagen de nuestra vida cotidiana que ya por sí sola moviliza sentidos y sensibilidades en quien la vea —sin necesidad de tener que tejerla dentro de un contexto—, pero también contiene una descripción del evento particular que registró la persona y lo que esto produce en ella; su carga afectiva.



Figura 7. El dolor social.

Fuente: participante de la Fundación Cares para ejercicio de fotovoz.

Vemos pues el contexto social donde estamos, aquí en el barrio, habitantes de calle, la suciedad y eso pues, particularmente, me impresiona mucho, el ver a la gente durmiendo ahí en cualquier lado, en la calle; entonces me impresiona ver la dignidad de la persona tan, tan venida abajo, que no sé, como no valorarse, no darse a respetar. El que pues... su casa es la calle, la suciedad también como aquí, esto es justo en frente, pues cerca de la fundación; entonces todos los días nos encontramos con este drama. (...) me da mucho dolor, mucha tristeza el que la gente pueda... y que ya también los demás lo vemos, se va viendo como normal...

I: Tú hablas de la tristeza y el dolor... ¿Cómo sientes el dolor?

M: Sí, a mí...yo veo una persona y me da algo en el corazón, me duele y yo lo veo y yo no soy capaz de... esa persona merece un respeto, es un ser humano no es un animal, no es una cosa. Entonces yo...el pasar por el lado, incluso me cohíbo me da...no, no puedo, entonces, doy la vuelta, porque yo digo: "es un ser humano"... él está ahí, es como pisarlo ¿verdad? él merece todo, todo el respeto, es imagen de Dios; entonces aquí concretamente me impresiona en Bogotá cómo el habitante de calle se ha...no sé...se tenga así, o él también se ha desvalorizado totalmente. Entonces eso hace que los demás, pues también no le dan el valor, la dignidad que se merece, el respeto. (...) entonces de verdad que me impresiona, pues es mucho dolor hasta donde el ser humano ha llegado, y quizás también el sistema, yo creo que el sistema económico y todo, pues ha hecho que estas personas cada vez peor, peor, peor. (misionera de Cares, comunicación personal, 2015).

Desde este proceso corpoemocional (PCE) se sitúa la discusión en el dolor social como uno de los "lugares" de la dominación capitalista que resultan en la coagulación de la acción social, lo cual solo beneficia la perpetuación del sistema (Scribano, 2007b). Empero, de forma paralela se evidencia que ese dolor social conlleva unos procesos de reconocimiento y valoración que iluminan las tramas de la matriz cultural emocional compartida en la Fundación Cares, dentro de los cuales se muestra la fuerte presencia de la ética religiosa cristiana en su sentir.

En Latinoamérica, estas subjetividades “rezagadas” que menciona Bauman se presentan de un modo bastante más complejo. Desde América del Sur, señala el argentino Adrián Scribano (2007b), el capitalismo neoliberal se ha transformado en una gran máquina depredatoria de energía —especialmente corporal— que ha transformado, configurado, redefinido sus mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones, al mismo tiempo que es un gran aparato represivo internacional. (Scribano, 2007b, p. 121).

Esta gran máquina depredatoria ha sido explicada desde el lado hedonista del consumo de los cuerpos que buscan placer en la conceptualización del *capitalismo farmacopornográfico* propuesta por Paul B. Preciado (2014); empero, este también ha sido pensado desde el lado del dolor y la violencia en la propuesta de la transfeminista mexicana Sayak Valencia (2016) con el término ‘capitalismo *gore*’ —que la autora toma prestado del género cinematográfico donde reina el derramamiento de sangre explícito e injustificado—.

En este capitalismo aparece una nueva subjetividad: Valencia los llama “sujetos endriagos”, nombre que recupera de un personaje literario, cruce entre hombre, hidra y dragón. Los endriagos son aquellos que hacen uso de la violencia como herramienta de empoderamiento y de adquisición de capital, pero también la usan como mercancía que se dirigirá a distintos nichos del *mercado gore*, en el que pueden encontrarse ofertas de productos y servicios como drogas ilícitas, prostitución, venta de órganos humanos, violencia intimidatoria y asesinato por encargo, entre otros.

Estas demandas tienen una posición geopolítica específica, que concibe los países en “vías de desarrollo” como las fábricas productoras de mercancías *gore* para el consumo global. No es gratuito que ahora personajes como Pablo Escobar y su sicario estrella, “Alias J. J.”, hayan entrado a la cultura pop global de Netflix. La llegada de la naturalización artificial y lúdica de este arquetipo al primer mundo evidencia, simplemente, que estas subjetividades se han aceptado como deseables en la cultura en general; el *capitalismo gore* nos dice: “nada es intocable, todos los tabúes económicos de respeto hacia la vida han sido rotos, ya no hay lugar para la restricción ni para la salvación, todos nos veremos *afectados*” (Valencia, 2016, p. 64; énfasis del original). Esta visión se confirma y refleja en experiencias narradas por una integrante de la Fundación Amor y Compasión, en Ciudad Bolívar:

Entonces, volvemos hace cuatro años, y pues, él decide quedarse ayudando a los hijos de los amigos. Porque él viene a buscar a sus amigos [a *Ciudad Bolívar*], con los que creció, y no están. Entonces, el dolor de él es que no pudo hacer nada por ellos. Él me dice, “yo no pude hacer nada por ellos, porque a todos los asesinaron”, sólo quedaba uno. Y ése que queda es uno de los cabecillas grandes del narcotráfico, el micro-tráfico que se vive acá. Es de todo. Tráfico de armas, tráfico de drogas, de personas, prostitución, todo.

Y pues, ¿qué es lo que lo motiva a él? Y mi motivación es quizá la misma... él me decía, “Quiero hacer lo que no hice por mis amigos, por los hijos de ellos” (...) pero a nivel social, uno se da cuenta que la cosa cada día es peor. O sea, la dureza y la maldad

cada día aumentan. Entonces, lo que nosotros queremos acá y lo que le pedimos a Dios es que los niños tengan otro enfoque de la vida. Porque, inicialmente, cuando entrevistábamos a una niña de cuatro años, que qué refleja ella para el futuro, qué quiere ser cuando grande, y ella dice: “yo quiero vender mucha droga, como mi tía, y tener mucha plata”... ¡Cuatro años! Entonces, a partir de ahí, nosotros decimos, “no, o sea, hay que mostrarles que hay otras opciones de vida”. Nuestro lema es “brindamos alimento que cambia vidas”. Entonces pues hemos visto los frutos y esa es nuestra motivación. (pastora y pedagoga de Fundación Amor y Compasión, comunicación personal, 2015).

La creciente violencia en el país ha impuesto una “economía política de las sensaciones en la que se dibujan mapas que anudan redes conflictuales, espacialidad, cuerpos y sentires que implican la mercantilización de la vida como primer eslabón de la dominación” (Scribano, 2007a, p. 3). Colombia está inmersa en una economía política de las sensaciones que privilegian el dolor y la violencia a través de la proliferación de masculinidades guerreras y armadas en forma de Fuerzas Armadas, narcotráfico, paramilitarismo, guerrillas y bandas criminales que han encontrado su modo de vivir en el mundo en la negación y desaparición del otro, los destierros y la extracción insostenible de los recursos y los cuerpos. Mediante la gestión de la muerte de unos y el gozo de otros, mantienen su poder. Pero también debe decirse que, desde múltiples puntos de fuga dentro del mismo contexto, se ofrecen otras matrices culturales emocionales hacia afectividades que promueven el

contacto para reconocer “que el otro es lo que hace posible el yo” (Butler, 2017, p. 112), y apostar a no quedarnos solo con relaciones transaccionales y utilitarias, sino a movernos hacia reciprocidades de largo aliento.

Scribano (2007b) ayuda a entender que este capitalismo *depredatorio* se vale de dispositivos de regulación de las sensaciones que resultan en la producción y reproducción de la “desafección”. Este autor convoca a abrazar la prioridad ético-política de dirigir la atención a los dispositivos de la regulación de las sensaciones, pues estos “regulan” las formas de sociabilidad y sensibilidad en tres sentidos básicos: 1) codifican las emociones; 2) normalizan las sensaciones; y 3) uniforman sentimientos.

Uno de estos dispositivos es, precisamente, el “dolor social”: se trata de un proceso corpoemocional que resulta de nuestro reconocimiento y valoración de las normativas que distinguen y ubican unos cuerpos en los lugares del disfrute de las ventajas del sistema social, o del padecimiento de sus desventajas. Las fuentes del dolor social son las distancias percibidas y sentidas entre lo que reconocemos como las necesidades y los medios con que contamos para satisfacerlas; entre las metas socialmente valoradas y las capacidades disponibles; entre lo que se tiene y a lo que se puede acceder. En la vida cotidiana enfrentamos de forma continua esos procesos de reconocimiento y valoración, y sentimos la carga emocional de nuestra ubicación social dentro de dichas normativas. Entre la no promoción de espacios críticos y la continua repetición del dolor social en la cotidianidad, las sensaciones se van transformando en *des-afección*.

La *des-afección*, para Scribano (2007a), es el estado de “naturalización” de las fuentes de dolor que van aumentando y se van haciendo cada vez más

cotidianas. Esta implica el aumento de la tolerancia al malestar y produce un “estado de aguante” ante la fuente de dolor, con lo que causa permanentes “me da lo mismo”, “no es mi problema”, “cada uno en lo suyo”, “el mundo es así” y otras cristalizaciones de esa sensibilidad que muestra la aceptación del dolor. Por lo tanto, no debe entenderse la desafección como un estado de ausencia de emociones, sino como una emoción en particular.

Las sensibilidades de este tipo son promovidas continuamente por la dominación capitalista para garantizar su continuidad. El dolor social, entonces, “luego de hacerse carne primero, se transforma en callo. La exposición sostenida al dolor inicia una espiral entre parálisis, reproducción y olvido de las fuentes del dolor. El dolor social anestesia” (Scribano, 2007b, p. 134). Por esta razón, para Scribano (2007b), el dolor social es uno de los “lugares” de la dominación capitalista; uno de sus dispositivos de regulación de las sensaciones que provoca de modo efectivo la coagulación de la acción social, y que resulta en su beneficio para la perpetuación del sistema.

Desde esta perspectiva, al olvidar las fuentes de dolor social, la precariedad se entiende hoy como esa condición de caída creada por la propia persona o grupo, provocada por sus propias acciones y pasiones, por sus propios fracasos: sus decisiones son las únicas culpables de su estado. Pero Judith Butler (2017) nos recuerda que este sentido de la precariedad ha sido instaurado desde la ética del individualismo moderno/colonial, a partir de la cual regula nuestras sensibilidades. Por esta razón, uno de los imperativos éticos y estéticos como comunidad transformadora es luchar por reconocer que las condiciones de precariedad creciente por las que un elevado número de personas se ven expuestas cada vez más a la indigencia, al desempleo, al

analfabetismo, a la desnutrición y a una atención sanitaria inadecuada, entre muchas otras, son impuestas: “la precariedad es algo que no controlamos, es como una muerte lenta que escapa nuestras manos” (Butler, 2017, p. 73). Esto se debe a nuestra condición de vulnerabilidad, entendida como algo que no se puede prever, anticipar ni dominar por adelantado. Butler (2017) considera que los cuerpos son vulnerables porque están expuestos “a la historia, a la precariedad, a la fuerza, pero también a lo que es impremeditado y venturoso, como la pasión y el amor, o a la amistad repentina y a la pérdida súbita o inesperada” (p. 150).

En la consciencia de esa zona continua de exposición al mundo yace la dimensión política de las emociones, el poder de las orientaciones, las direcciones éticas y morales de los movimientos, y las conexiones o fijaciones que se realizan. Las emocionalidades son *direccionamientos* que dotan a los “otros”, y a todo en general, de significado y valor; por lo tanto, son históricamente situadas y contextualizadas en las relaciones de poder que confluyen en los espacios.

Atender a las emocionalidades como territorios de lucha de transformación social es entender que son zonas de contacto donde se reproducen múltiples mandatos socioculturales, y que una de sus funciones es, precisamente, mantener las jerarquías sociales, fijando los cuerpos de los otros en “el lugar que le corresponde” en relaciones de dominación-sumisión. Empero, también implica entender que son zonas abiertas de posibilidad desde donde se puede resistir de forma creativa, responder, confrontar y cambiar las relaciones de dominación desde otro *habitus* afectivo. Este es el papel que ejercen algunas organizaciones sociales y comunitarias de base en sus territorios.

A continuación, se presentan dos textos escritos por líderes de los procesos que se llevan a cabo en las periferias (bordeantes y centrales) de la ciudad, desde las organizaciones sociales estudiadas; estas personas quieren compartirnos lo que sienten y piensan de su territorio. El primer relato pertenece a Catalina Jurado, coordinadora de la Biblioteca-Ludoteca Il Nido del Gufo (ubicada en la localidad de Suba, que bordea la ciudad de Bogotá); el segundo, a su turno, lo comparte Juan Carlos Celis, director-fundador de Procrear, un proyecto que se encuentra en la “periferia” del centro de la ciudad: está localizado en uno de los barrios más complejos de Bogotá en lo que atañe a la alta concentración de problemáticas sociales y condición de marginalización. Cuatro de las seis organizaciones que participaron se encontrarían en el primer grupo periférico, y las otras dos en el segundo.

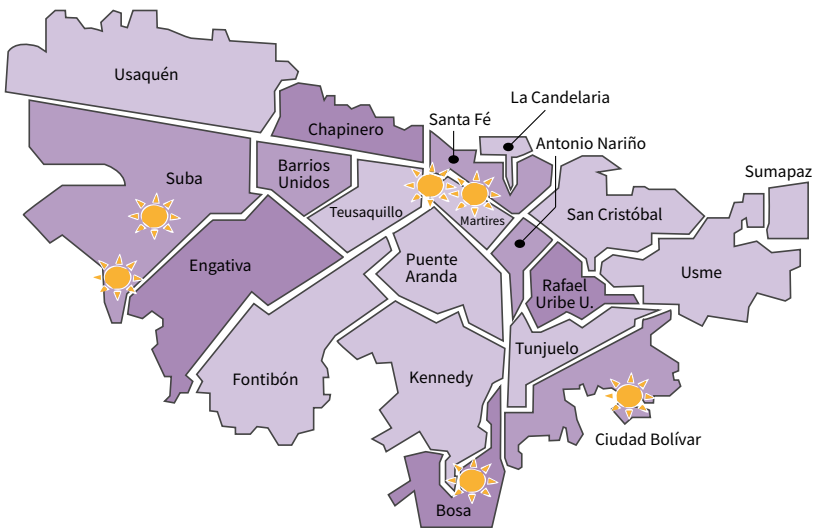


Figura 8. Ubicación de las organizaciones sociales en las localidades de Bogotá.

Fuente: elaboración propia.

Para el equipo investigador, abrir espacios a la memoria de los afectos como una fuente legítima desde dónde conocer y explicar el mundo fue siempre una prioridad. La memoria es un fuerte, aunque invisible, tejido de vibraciones afectivas que calientan o enfrían el cuerpo mientras la recorremos. Activarla es como abrir un chorro del que salen formas líquidas, vaporosas y cristalizadas, entre otras multiformas, que se dedican a pegarse y solidificarse en los rincones del cuerpo, de la mente. A veces invaden a tal nivel que sus vibraciones salen por los ojos, gritan en estruendo por la boca o quitan la respiración a carcajadas. Si buscamos la etimología de la palabra *Recordar*, descubrimos que el cuerpo siempre estuvo allí: *re* (de nuevo) y *cordis* (corazón), esto es, “volver a pasar por el corazón”; el hecho de que esto ocurra quiere decir que el evento ya lo recorrió antes, ¿cierto? Lo afectó, lo llenó de algo en ese andar —que, suponemos, es lo que volvería a pasar si quisiéramos recordar—. ¿El corazón reaccionó? ¿De qué modo? ¿O no se inmutó? ¿Por qué lo hace o no? Y lo más importante: ¿qué conocimiento acumuló del evento vivido y se posó en la memoria?

Hilos de la memoria

Catalina Jurado²³

Podría decirte de cuántos peldaños son sus calles en escalera, de qué tipo los arcos de sus soportales, qué chapas de Zinc cubren los techos; pero sé ya que sería como no decirte nada. No está hecha de esto la ciudad, sino de relaciones entre las medidas de su espacio y los acontecimientos de su pasado.

Ítalo Calvino, *Las ciudades y la memoria* 3

Iniciar este escrito no es una tarea fácil, pero sí enormemente placentera. Los renglones emergen conforme los sentimientos, emociones, pensamientos, sensaciones, recuerdos, olores y sabores se amalgaman en mi memoria — lugar donde la alquimia se da, pues la razón y el sentimiento dialogan con la intención de contextualizar, compartir y evocar—. Si bien refiero la historia desde una perspectiva muy personal, podría decir que esta comparte muchos de sus matices con territorios y realidades paralelas, las cuales se entretajan para configurar la historia de una ciudad como Bogotá, que crece a pasos de gigante y se reinventa cada día en términos espaciales, sociales y culturales para acoger a todo aquel que le manifieste su sueño de habitar.

En mi caso particular, crecí en Lisboa, un barrio ubicado al noroccidente de la ciudad en la Localidad de Suba, esta última caracterizada por su enorme extensión. Es un territorio increíblemente rico en historia, cultura y biodiversidad: sus límites bordean la ciudad y le proponen como palco para divisar, desde sus confines, la mixtura entre urbanismo y ruralidad. En ella inicia mi historia ya que, por fortuna, cuando llegué a este lugar logré conocer

23 Gestora cultural, Il Nido del Gufo, Localidad de Suba

esta esencia de primera mano, vivirla, escudriñarla y tallarla como huella imborrable en mi memoria.

En particular, hablar de Lisboa siempre será para mí una experiencia surrealista. Aquí crecí, casi que por cosas del azar y sorteando el mismo camino de muchos de los que llegan a este lugar en busca de un hogar propio. Por fortuna, mi arribo se dio por estricta voluntad: mi familia construyó su propio cobijo y era el momento justo para vivir en nuestro nicho particular. Sin embargo, vale la pena aclarar que este no es el caso de todos los que llegan; por infortunio, a la fecha las mayores causas de los nuevos asentamientos se ligan al desplazamiento forzado y la violencia que socava el país.

Era el año 1996. Tengo una imagen viva en mi cabeza de la última vez que vi la casa de mis abuelos paternos como mía: subida en un camión, tras sus viejas estacas, esa casa que ayer era mía se desvanecía y se desdibujaba para dar paso a una nueva concepción de hogar, que por fin era nuestro y el cual solo faltaba habitar. Así fue: a la edad de 6 años llegamos a Lisboa, nombre que según cuentan sus habitantes es *ad honorem* de Don Silvino Sánchez, dueño de una hacienda patriarcal que colmaba todos estos terrenos con sembrados (en especial de maíz) y pastoreo; a mediados la década de 1960, cuando veía venir su punto final, resolvió repartir el terreno entre sus tres esposas y sus respectivas familias para evitar riñas y enojos posteriores. Algunas personas dicen que se llamaba La Santa Cecilia; otros (no pocos), que se llamaba Portugal, y atañen a este hecho el nombre del barrio, pues se dice que una de las cosas que Don Silvino quería era que algún pedacito de su tierra se mantuviera por siempre conectado con el hilo de su historia.

A mí me gusta más esta segunda versión, pues siento que gracias a esos nodos vinculantes y capítulos continuados se mantiene tibia la memoria. No sobra decir que organizaciones familiares de este tipo son las que han constituido el sistema de generación espontánea que caracterizó la construcción de la mayoría de barrios periféricos de la ciudad que, antes de la Constitución Política de 1991, eran catalogados como rurales y que hoy, desde el punto de vista legal, son base constitutiva de una capital que adopta a más de ocho millones de habitantes.

Si debo retratar las imágenes vagas que habitan en mi memoria sobre las raíces que planté en este lugar, podría decir que uno de los más vivos y perennes es el olor a eucalipto de los frondosos árboles que había en la época, gracias a nuestra proximidad con el Humedal Juan Amarillo. Recuerdo momentos de mi infancia jugando sobre ellos, corriendo, escalando, escudriñando; también viene a mi memoria cuán fácil era encontrar curubas, casi siempre dulces, y otras, las más pequeñitas, muy ácidas. Nos servían para hacer bromas entre nuestros compañeros de infancia. Hoy, estos son meros recursos mnemotécnicos pues el verde y la frescura del aire limpio ya solo son una ilusión; el humedal fue usurpado por la gran urbe; y la megaconstrucción, desmedida. Gracias a ello, la enorme vegetación y biodiversidad tuvo que buscar un nuevo lugar, o reacomodarse en los pocos espacios que quedan bajo protección.

Los inicios

Aquí, el día a día siempre fue una odisea. Al inicio, el agua no llegaba a casa, por lo que debía recogerse de los aljibes. Aunque esto era un pretexto para

jugar con mis amigos de la cuadra, fue algo que siempre me causó curiosidad. Pensaba “¿por qué?” pues hace poco tiempo, en casa de mis abuelos, siempre que abría la llave el agua salía casi por acto de magia; me cuestionaba mucho sobre el motivo por el cual en este nuevo lugar no todo estaba dado y, por tanto, la incertidumbre era la única certeza... Así eran las cosas, y lo mismo sucedía con otros bienes y servicios que ahora son una comodidad. Sin embargo, eso nunca fue un problema: para mí, siempre formó parte de la identidad de este lugar. Si la luz se iba, se nos daba el mejor pretexto para salir y jugar en la calle; jugábamos yermis, correíta caliente, escondidas, tarrito... Cuanto juego se nos ocurriera podía suceder. A modo de contradicción, recuerdo que era justo en aquellas noches cuando, pese a la ausencia de luz, la Luna se engrandecía y nos iluminaba, sirviendo de cómplice a la memoria para que estos recuerdos jamás se pudiesen borrar.

Las tensiones

Pasaron los años y, a finales de la década de 1990, me sentía cada vez más arraigada a este lugar: su esencia me impregnó. Me sentía cada vez más de aquí que de allá, a pesar de las tensiones que se vivían y que eran características de la época. Con pleno barrio en expansión y dos generaciones concebidas en sus linderos, era de suponerse que las lógicas organizativas de toda índole se dieran de manera natural. Así fue: Lisboa no era más un cúmulo de hectáreas organizadas a modo de parcela; era un barrio que aún batallaba su legalidad como muchos otros, pero que poco a poco se hacía más organizado, estructurado y con prospectiva.

Si bien se constituyó una base social y comunitaria muy fuerte, el microtráfico hizo lo suyo con la población juvenil, con lo que apareció el pandillismo como fenómeno y problemática social. Un territorio dividido en clanes por fronteras invisibles; jóvenes organizados que ocupaban los parques y esquinas mientras poco a poco tejían códigos del silencio para blindar sus maniobras nocturnas; pillos de barrio que gradualmente se hacían más fuertes e intocables para las autoridades. Esto fue una bola de nieve que se salió de control. Ya no eran unos simples chicos de acera y picadito de fútbol: eran grupos organizados con amplia influencia y control territorial.

Este era el punto de quiebre y talón de Aquiles para un barrio que emergía. Allí se filtró un mal menor que se hiperbolizó y, en consecuencia, encendió las alarmas para que la zona recibiese el calificativo “roja”. Con este nuevo apellido, todo se hizo más difícil: la militarización era continua y el concepto de limpieza social hacía eco en las calles y linderos. Sin embargo, ver esta realidad con ojos de niña me permitió sentirme siempre muy segura, tranquila y con la posibilidad de transitar sus calles con una naturalidad fehaciente.

¿Que si vi morir a muchos chicos de los guetos o pandillas en esa época? Sí, a muchos. Era muy común verlos hoy sortear la “Colombiana” en el partido de futbol, escuchar *hip hop* en el andén, coquetear con las jovencitas en las esquinas y que a la mañana siguiente fueran la noticia del barrio, la última hora... Así era: de un momento a otro desaparecían y su presencia era usurpada por una ausencia que retumbaba las entre calles, haciendo eco y apología al temor. De esos chicos quedan pocos hoy, ya mayores y con

familias organizadas; unos migraron, mientras otros continuaron habitando su sueño, aquí donde yace su raíz.

Todo este vaivén y toda esta incertidumbre siempre me llevaron a pensar de otra manera, a buscar otras opciones, a mirar la vida con otros ojos y, por supuesto, a trabajar en procura de reinventar esa historia de tinte gris. Pero darle color no era fácil, más aún cuando por aquella época en la que, entrada la adolescencia, todo se perturba, se nubla, y es más caótico de lo que parece. En ese punto mi historia se vincula con otras tantas, se aviva y se bifurca entre la *cultura* y la *educación*.

El Nido

Corría el año 2004. Yo cursaba apenas 10.º grado y la nueva infraestructura de *El Nido del Gufo* se daba a conocer como la novedad en el sector, si bien algunos años antes ya había conocido la biblioteca en un espacio cuya área no superaba 60 m², y me soportaba en algunos de sus múltiples servicios de apoyo escolar. Fue entonces cuando, gracias a la motivación y complicidad generada por mis compañeros de escuela, terminé sumergida de lleno en una onda ecléctica, bohemia e inspiradora, propiciada por el nuevo *Centro Cultural*. Este, que venía haciendo sus primeros pinitos en un sector al que nunca habían llegado más que circos rudimentarios, logró convocar y congrega a muchos jóvenes alrededor del arte y sus infinitos lenguajes. Gracias a ello, una riqueza estética que provenía de lugares desconocidos, lejanos e indómitos penetraba nuestros sentidos, permeaba nuestra conciencia y nos incitaba a compartir esta experiencia con la gente de la comunidad.

Con lo anterior se crearon los primeros grupos juveniles de la *Asociación Il Nido del Gufo*, que para esa fecha ya contaba con sus tres programas base: *Biblioteca, Ludoteca y Centro Cultural*. En términos de mi experiencia personal, fueron años de mucho aprendizaje. Tuve la oportunidad de conocer amistades que, con seguridad, estarán presentes siempre, y han sedimentado mi proyecto de vida. Aquí, y a manera de colectivo, se logró tejer una conciencia social arraigada en el respeto por el otro y la comprensión de la valía que posee el territorio. Casi que, a modo de panóptico, logramos develar y resignificar a Lisboa en todo su esplendor: conocimos la calidez de su gente y la diversidad que permea sus calles; reconocimos la importancia del diálogo y la escucha; y aprendimos a reconocer en el otro un saber que teje historia al tomar por hilo los sentimientos y la memoria.

Pensar en retrospectiva cuán propicio y pertinente resultó que este espacio se consolidara en un sector que batallaba con la intolerancia, ignorancia e incompreensión social de la época es lo que hace que hoy seamos muchos los convocados a hacer que este sueño perviva en el tiempo y el territorio.

Nómadas

Para nadie es un secreto que, en la primera década del siglo XXI, los movimientos migratorios causados por la violencia en los cuatro puntos cardinales del país se concentraron en Bogotá. Este hecho reinventó de manera intempestiva el sistema de relaciones que tejían el territorio, pues el estar situados en un punto liminal de la ciudad nos presuponía como centro de recepción y acogida de estos nuevos visitantes que llegaban para establecerse en la capital.

Esta nueva oleada de acentos, costumbres, dialectos y cosmovisiones retumbaba en las calles, aceras y avenidas, y su arraigo cultural buscaba, como es natural, un lugar y nicho en el cual hacer mixtura. Sin duda alguna trajeron consigo alegría, fiesta y algarabía, y su presencia iluminó el panorama gris y frío al que estábamos acostumbrados. Sin embargo, este hecho resultó cacofónico para las perspectivas más conservadoras y costumbristas que habitaban el territorio, en las cuales predominaba el carácter serio, calmo y austero del interior y que no más de cuarenta años atrás se había gestado tras la parcelación de la *Hacienda Portugal*.

Fueron muchos los infortunios vividos a causa de la incompreensión y falta de respeto por el carácter idiosincrático de cada cual. Altercados y querellas fueron la constante en el nuevo capítulo de Lisboa. Por fortuna, hemos logrado que las diferencias se armonicen poco a poco, gracias al sinnúmero de gestiones y prospectivas en función de un entorno vinculante para todos, y respetuoso de la diferencia.

Tejiendo lazos

Los años de experiencia en el trabajo con esta comunidad permiten comprender la infinitud de sensibilidades, sentimientos y tensiones que tejen el sistema de emociones sobre el cual se soporta nuestra convivencia. Por ello, ser consciente de la vasta responsabilidad que acarrea la dinamización social, educativa y cultural del propio territorio es uno de los mayores retos que he debido enfrentar desde el punto de vista personal. El ejercicio constante de filtrar y poner en balance el curso de la historia de un barrio que día a día se

reinventa y dinamiza me ha permitido discernir el increíble potencial social, humano y cultural sobre el cual estamos contenidos.

Asimilando el territorio como un enorme telar, cada día es posible identificar la increíble cantidad de matices que lo componen: múltiples fibras en diversos colores, los cuales no son más que el reflejo de una memoria viva y una riqueza singular que constituye nuestra esencia y humanidad. Seres amalgamados inmersos en comunidades volátiles, efímeras, hostiles, pero confortables y arraigadas a sentimientos de hermandad que, pese a las diferencias, perviven para dar continuidad a nuestra existencia.

El relato que he compartido aquí es solo el capítulo de una historia tan real como inverosímil, referido en primera persona, pero convocante a otras tantas, unas conocidas y otras no contadas, que coexisten para hacernos sentir parte y nodo de una memoria común. Cada día son más y mayores los desafíos presentados: no en vano son ya dieciséis años en los cuales la *Asociación Il Nido del Gufo* ha estado presente para definir, trazar y afianzar derroteros que redunden el desarrollo integral de la comunidad, al funcionar como foco de formación y faro de análisis desde el cual se logre pensar estrategias para mantener en homeostasis el territorio que habitamos.

Por fortuna, no somos nosotros quienes desde una mirada impartimos este tipo de perspectivas: con el trabajo abonado, son los mismos niños quienes logran decantar la esencia viva del lugar que habitan. Ellos mismos lo tallan, configuran y representan para convencer al otro y convidarlo a vivir en armonía y disfrutar al máximo de la singular riqueza de Lisboa; aquella parcela que en algún momento formó parte de la enorme y gran *Hacienda Portugal*.

Un espacio que resiste y se transforma: territorios, redes y actores comunitarios

Juan Carlos Celis González²⁴

Este apartado es un aporte desde la experiencia personal en el trabajo comunitario que ha estado a cargo de la dirección de la Fundación Procrear durante los últimos diez años con las comunidades de los barrios Santa Fe y La Favorita, ubicados en la Localidad de Los Mártires. Consigno aquí reflexiones sobre el actual territorio y la manera como se puede trabajar con redes comunitarias para responder a las complejidades de los fenómenos sociales y las realidades que habitan en estos sectores.

Bogotá en el centro de la ciudad

Para intentar definir Bogotá en una sola palabra, escogería el adjetivo ‘complejidad’ por todo lo que transmite esta ciudad capital hacia el resto del país. Elijo también ese calificativo por cuanto en ella se vive como una república independiente, donde algunas comunidades de los territorios afirman que “una cosa es lo que se vive y se decide en Bogotá, y otra lo que pasa en el resto del país”. En esta ciudad capital nací, viví mi adolescencia, me hice padre cabeza de familia y profesional, pero en la que también encontré razones suficientes para defender la vida de las injusticias sociales, de la mano de comunidades que ayudaron a moldear mi carácter y mi postura, y que ayudan a diario para cultivar la esperanza de una ciudad diferente.

Las comunidades presentes en los barrios Santa Fe y La Favorita de la Localidad de Los Mártires, en lo que se reconoce como el centro de la ciudad,

24 Director de la Fundación Procrear. Localidad de Los Mártires.

son el reflejo de la gran urbe y de lo que en ella se mueve cotidianamente en múltiples relaciones, en las que lo político, lo social y lo cultural se confunden, y parecen ser de todos y de nadie. Pluricultural es la comunidad que vive y llega a estos barrios: hace que nos encontremos cachacos, costeños, paisas, opitas, guajiros, llaneros, boyacenses, santandereanos y vallunos con un sinfín de sabores, colores y formas que, en ocasiones, nos distraen de las realidades que estas personas enfrentan en sus propios territorios; llegan entonces a compartir el caos bogotano que nos mueven los afectos y odios como extremos, en los cuales no caben los grises. A este territorio local llegan hombres y mujeres no en busca del sueño colombiano, sino de mejores condiciones de empleo, salud, educación, vivienda, alimentación: en términos simples, mejores condiciones de vida.

Recorrer las calles de estos dos barrios es encontrarse de frente con múltiples rostros que generan nostalgia de un lugar que se resiste a la ciudad moderna: un espacio que mantiene sus viejas estructuras convertidas en inquilinatos, “pagadarios”, lugares de prostitución, cigarrerías, tiendas, cafeterías, bares, negocios diversos y, por supuesto, familias, empresas, escuelas y colegios propios de cualquier barrio. Lo cierto es que, para los habitantes de los barrios Santa Fe y La Favorita, cada uno contiene la ciudad misma.

Barrios que socialmente se resisten

Estos barrios llevan la carga de haber dado lugar a espacios como “El Cartucho”, “Cinco Huecos”, “El Bronx”, “La Carrilera” y “El Samber” entre otros, caracterizados por el consumo y venta de sustancias psicoactivas. Allí

también se ha normalizado la presencia de habitantes de calle, prostitución, explotación sexual, comercio de armas y diferentes tipos de delincuencia como fenómenos sociales que concentran la atención de una sociedad que juzga, condena y señala, al tiempo que alza las banderas de la indiferencia frente a soluciones reales de lo que ve como un problema ajeno a la gran ciudad.

He sido testigo del desplazamiento sufrido por los ciudadanos que habitaban el llamado “Cartucho” y las consecuencias de una estrategia política administrativa que no priorizó la vida, sino la recuperación de un espacio. Ese territorio se llenó paulatinamente de cemento para tapar y silenciar las atrocidades que allí se vivieron durante años, causadas por el abandono estatal.

Dieciséis años después de lo que referí, y como si no existiera la memoria, la historia se repite en la calle del “Bronx”, lugar que se configuró luego de la desaparición del “Cartucho”. Vuelve a vulnerarse la vida, se arremete contra los más vulnerables y se desplaza a los habitantes del sector; se convierten en ciudadanos sin rumbo fijo, para los cuales parece no haber programas claros ni responsabilidades por parte de quienes deben garantizar sus derechos. También las “ollas”, los jíbaros, los medianos y grandes expendedores de drogas, así como los sitios de prostitución y diferentes redes delincuenciales, buscan nuevos espacios para reacomodar sus graves intenciones. Entonces, volvemos a pensar el territorio con todos estos actores sociales que sufren las disposiciones de los que allí no viven, de los poderosos y los indiferentes.

Con el desplazamiento de quienes antes habitaron el “Cartucho” y el “Bronx” se trasladan los lugares de expendio de drogas, de concentración de

habitantes de calle que las consumen. Ahora se han instalado en las calles de los barrios Santa Fe y La Favorita. Esto nos ha obligado a pensar nuevas estrategias de abordaje, de relación con el fenómeno de vínculo para aportar a la solución, a reducir el daño de una sociedad ahogada en sus propias decisiones.

Ahora, desde las ventanas de la Fundación, es mucho más fácil ver este territorio que se transforma y la comunidad que resiste. Hombres y mujeres que consumen y se inyectan; extranjeros escabullidos de sus propias razones en los “parches”; niños de calle que rondan estos parches y mujeres semidesnudas, culpables de los trancones en la calle; pero también una vecindad que rechaza, se enoja, cuida y alienta la situación. La vendedora de tinto es hostigada por el dueño de la olla para que no caliente el sector; el campanero que aprovecha su rol comunitario para informarnos que ellos quieren y cuidan el “Parche”; las mujeres transgénero que se muestran y se esconden de forma permanente para ejercer la prostitución. Migrantes que se multiplican y jóvenes, muchos jóvenes, que ven con interés pasar —y algunos, quedarse— en los barrios Santa Fe y La Favorita. Un escenario permanente, cotidiano, que solo se interrumpe cuando la administración local y distrital se acuerda del sector para realizar sendos allanamientos que mueven los poderes ocultos en aras de acomodarse y seguir.

Como Fundación, formamos parte de esa comunidad que se acomoda y resiste cada vez que hay caos en el territorio. ¿Cómo hacemos para que nos devuelvan a los niños que se llevaron ayer? No sabemos dónde están. Se llevaron al de la olla, pero ¿ya hay otro? ¿Cómo hacemos para sacar a nuestro hijo, hija, sobrino, a quien se llevaron?; Ahora no tengo para trabajar,

se me llevaron el plante! “¿Qué hacemos, que le cascaron y no tenemos con qué llevarlo al hospital?” Estas y otras sensaciones y situaciones están allí, en medio de un territorio que a diario se hace y se deshace entre sus propias complejidades.

En este escenario me encuentro desde hace varios años como parte de la comunidad,

líder social, defensor de derechos humanos, académico, vecino y ciudadano que cree con firmeza en la libertad, la dignidad y la autonomía de las personas y las comunidades; y cultiva de modo permanente la esperanza de cambiar lo que nos daña y visibilizar los que nos une en estas cotidianidades comunitarias.

Lo comunitario como posibilidad de construir lo colectivo

Una de las situaciones que más se ha fracturado en las comunidades son las relaciones, la comunicación, los vínculos posibles. En este sentido, parece que desapareciera la tolerancia, la aceptación del diferente, hecho devenido de fenómenos como las acciones políticas en estos sectores, los medios de comunicación, las brechas sociales y la permanente estigmatización. En este escenario, que podría describir con más detalle después de todas las historias y experiencias acumuladas, creo que el trabajo cara a cara y verdaderamente comunitario se hace necesario y consecuente para realizar acciones que fortalezcan la creación de redes sociales cuyos actores principales sean las personas de la comunidad; y una vez entendida esa complejidad, se intente vivir, construir y recuperar la capacidad de soñar (Milanese, 2011).

Cuando se plantea la realización de acciones con la comunidad y no para ella, se han escalado varias categorías en la conceptualización de lo que significa el trabajo en los territorios, su diversidad y las múltiples complejidades. En ese hacer cotidiano, en esa apuesta de acciones permanentes que buscan mejorar condiciones y dignificar la vida, se crean escenarios que mantienen una comunidad activa, la movilizan y brindan identidades propias a esos contextos que las abrazan. Tal vez corresponde seguir dando mercados, así como trabajar en pro de que las personas tengan ingresos dignos que les permitan comprar un buen mercado. Se trabaja a este respecto en que las personas del sector tengan cómo conseguir lo del “pagadiario”; en hacer conciencia de cómo vivir en familia más dignamente; en que se reconozca la necesidad de estudiar; y en cómo lograr devolver eso que se aprende en la comunidad en la que se vive. Esto es lo que me apasiona de mi rol en la comunidad²⁵.

Pero ¿quiénes ejecutan estas acciones? Aquellos que se pueden atribuir la tarea de influenciar la comunidad a tal punto que la trascienden y, podríamos decir, la viven; y logran ser referentes para la atención de los múltiples fenómenos presentes en ella —en especial aquellas por las que ha pasado la historia y ha dejado la huella del abandono, la indiferencia y la desigualdad social, como resultado de las grandes ciudades que centralizan su desarrollo en eso que parece moderno, que vende y genera dividendos para algunos a costa de otros muchos—. En estos escenarios existen comunidades que, a pesar de esto, logran organizarse entre sí para contener y dar lugar a cambios como respuesta a situaciones que han causado dolor.

25 Fundación Procrear, cartilla *Centros de Escucha: un camino en voces de la gente*.

Los conceptos de ‘comunidad’ y ‘lo comunitario’ merecen una evaluación antes de referirlos a un territorio específico, como los barrios Santa Fe y La Favorita de la Localidad de Los Mártires. Estos lugares guardan la historia del comienzo de la Bogotá actual, pero también tienen otras: historias como la de ser el lugar con mayor compra y consumo de sustancias psicoactivas, una zona de impacto, o la localidad con más presencia de habitantes de calle (más que el total de habitantes de calle presentes en las otras diecinueve localidades de Bogotá). Desde este panorama debemos pensar en otros conceptos como territorio, redes y actores comunitarios, entre otros posibles, para dar una mirada al trabajo específico que realiza la Fundación y su forma de hacerlo —un modelo de intervención comunitaria—(Milanese, 2011).

La comunidad no deja de ser un conjunto complejo de relaciones que se encuentran en un espacio y tiempo determinado. Por naturaleza, la comunidad no es algo estático: podría decirse que está constituida por diferentes redes que interactúan de modo permanente en espacios y tiempos. Una comunidad está dada en términos de una construcción de vínculos sociales que se caracterizan por dar lugar a formas solidarias, así como por generar diversos conflictos; una comunidad que reflexiona y ejecuta acciones para remediar dificultades, necesidades o demandas de índole diversa.

Hago referencia a lo comunitario porque es lo propio, lo relacional y vinculante a un espacio en particular. Puede denominarse como todas aquellas actividades y trabajos que una persona, grupo o “parche” realiza en función de un bien común en una zona o territorio igualmente definido, referido a una zona geográfica; en nuestro caso particular, los barrios Santa Fe y La Favorita

constituyen nuestro “parche” para construir sueños y las propuestas de Centro de Escucha, Protagonistas Juveniles y la Escuela Wanda Fox (Milanese, 2011).

Memoria para el territorio que resiste y se transforma

Los barrios Santa Fe y La Favorita son territorios del tradicional centro de la ciudad: casi podría decirse que son íconos para los habitantes de Bogotá. Su desarrollo histórico pasa de manera casi injusta por estos dos barrios que han soportado innumerables acontecimientos: el Bogotazo, la toma del Palacio de Justicia, manifestaciones estudiantiles, marchas por la vida y la paz, manifestaciones por las reivindicaciones sociales; algunos eventos se presentaron durante el siglo XX, mientras otros han continuado hasta nuestros días. Han sido hechos que atraviesan estos dos barrios; y de los que siempre se habla, en especial con aquellos que habitan la calle, porque solo así no se olvida: esos relatos y los de los vecinos que se resisten a salir de allí, mantienen viva la memoria para contar a las nuevas generaciones que esto que hoy tenemos no tuvo un origen fortuito, y que aún existen voces en la comunidad que, con autoridad, cuentan la historia.

El centro de la ciudad ha sufrido numerosos cambios en el último siglo, historia que solo es posible rescatar desde los textos y las familias que quedan en los barrios, cuyos relatos constituyen la tradición oral. Algunos lugares míticos permanecen en la memoria colectiva, tales como la “Calle del Cartucho” en el barrio Santa Inés, hoy convertida en un gran parque llamado “Tercer Milenio”. La calle del “Bronx” y “Cinco Huecos” también son espacios destinados a desaparecer; serán remplazados por las grandes construcciones, pero estas no borrarán un pasado que, simplemente, se ha trasladado a otros lugares.

Otros referentes en este sentido son la Plaza España; el Centro Comercial de San Andresito; la Basílica Menor del Voto Nacional; el Cementerio Central; la Avenida Caracas; la Zona de Alto Impacto; el Hospital San José; el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación; la Plaza de Mercado de Paloquemao; la Ruta de Ferrocarril; y los colegios IED Agustín Nieto, IED República de Venezuela y Técnico La Salle. Estos son lugares que forman parte de este territorio; espacios vivientes en mis conversaciones de ciudad con líderes comunitarios, personas que ejercen la prostitución, habitantes de calle, jóvenes y vecinos. Podríamos, entonces, invertir la pregunta: ¿cómo estos lugares han hecho conciencia en quienes vivimos, caminamos y transitamos los barrios que la modernidad parece querer olvidar por su carga histórica?

Son días y días de transitar y correr en busca del parcero o parcera que no volvió al “parche”; de preguntar por el niño, niña o joven que dejó de ir a la Escuela de Educación Popular; y de “parchar” para preguntar por la mujer que hace días no vemos. El espacio en que esto sucede, que se encuentra localizado entre la avenida Caracas, la carrera 20, la calle 17 y la reconocida calle 26, es una puerta de entrada a la ciudad de Bogotá y alcanza a tocar el rimbombante Centro Internacional. Comprende calles como la tradicional 13, la 22 y la 21, llenas de historias tristes, pero también con relatos de acciones permanentes para resistir, sobrevivir y que he compartido con otros cómplices de la vida.

“El parche” es un centro de escucha para encontrarnos, soñar, para expresar lo que la calle hace en la piel y en la vida, lugar que pone en evidencia una ciudad que tolera e ignora la desigualdad, como el modelo de trabajo comunitario que se desarrolla allí, han sido mi mejor escuela para

hablarles a estudiantes de las universidades del significado de la vida y de sus complejidades. Este espacio ha sido la mejor universidad: se aprende a diario y se fortalece el concepto de ciudadano convencido de que la paz se construye con la comunidad y con el sentir del minuto a minuto que compone las realidades de los sectores más vulnerables de la ciudad.

El modelo de trabajo comunitario del cual soy especialista (Milanese, 2011), al igual que otras estrategias para abordar esta población, permite entender la comunidad de una manera técnica y para la investigación social, ya que existe un territorio con vínculos, producto de una red de actores sociales (personas, líderes de opinión formales y no formales, organizaciones de la sociedad civil, instituciones, etc.) donde se dan unos lenguajes y códigos que son importantes y deben ser reconocidos porque forman parte de esa cotidianidad. También dentro de este espacio hablamos de procesos organizativos, funciones sociales, conflictos y sus soluciones, intereses culturales, etc.; empero, cuando se forma parte de la misma comunidad en la que se trabaja, corresponde mirar ese territorio con una actitud de respeto por su historia y raíces.

Esta comunidad de alto impacto permite identificar que existen fenómenos adicionales o asociados, como causados por el tema de las drogas (Machín, 2015): la vida en la calle, la prostitución, la delincuencia, la explotación sexual en situaciones precarias de atención en derechos fundamentales de salud, la educación, el trabajo y la seguridad, entre otros, componen lo que podemos tomar como un territorio de alto riesgo. La situación de esta comunidad obliga a ser crítico con acciones ejecutadas por la Alcaldía Mayor, que provocan el desplazamiento de habitantes de

calle. Decisiones que los llevan a un caño de aguas negras; políticas para el control de las drogas en el sector que llevan a cientos de jóvenes a la cárcel por dosis mínimas; situaciones de incontrolable explotación sexual que convierten a los padres de familia en héroes para rescatar a sus hijas de lugares de prostitución; explotación de los más pobres que se visibiliza en deprimentes inquilinatos, sin cocinas y con baños colectivos. Mientras tanto, las administraciones locales se enorgullecen por tener comedores comunitarios que ocultan a miles de personas que no tienen comida en sus casas. Y cuando la muerte ya no importa —y menos aún si se trata de una persona trans, habitante de calle o que ejercía prostitución—, esta labor, en cuyo desarrollo alardeamos de lo social y comunitario, debe siempre tener el verdadero significado que implica la defensa de los derechos humanos.

En estos barrios se concentran diferentes fenómenos sociales que, además, se han extendido en la misma historia: la habitabilidad de calle, la prostitución, el consumo de sustancias psicoactivas y la presencia de grupos armados son fenómenos sociales que se arraigaron en las calles e infraestructuras de la zona en cuestión, que sirven de refugio para muchas personas y familias: es ese el lugar donde podemos ser mediadores para recuperar la capacidad de soñar de muchos que, pese a la complejidad de estos lugares, siguen llevando la esperanza a cuestas.

Según informaciones de organismos locales y distritales, existen más de 4000 espacios, entre inquilinatos y “pagadarios” (lugares de alquiler de habitaciones por horas, días y hasta meses), que alojan a un promedio de 18.000 personas —desde niños recién nacidos hasta personas ancianas—. Cada uno de estos lugares puede albergar entre 2 y 14 personas, a costos que

oscilan entre \$ 7000 y 30.000 por noche. Quienes habitan estos lugares deben someterse a condiciones diversas en materia de horarios formas de uso del espacio —como la utilización de un solo baño compartido entre 30 y 40 personas, en promedio—, que en la mayoría de las ocasiones son impuestas por su dueño o administrador (Camargo & Hurtado, 2011).

“Donde Milton”, “Donde Otto” o “Donde el Paisa”, nombres con que los residentes del sector conocen a estos inquilinatos o pagadarios, pueden albergar desde una familia legalmente constituida (como lo establece la Constitución de Colombia) hasta personas cuya única compañía puede ser un canino, que es “atendido” sin distinción frente a lo que puede recibir una persona. También es común encontrar allí a personas provenientes de todas las ciudades del país que traen consigo sus costumbres y tradiciones, las cuales pueden chocar con otras o contribuir a las dinámicas propias de dichos espacios. Desde luego, estos lugares no cuentan con las condiciones mínimas de aseo o seguridad: sus habitantes viven en una permanente zozobra, debido no solo a lo mencionado en términos de aseo y riesgos mínimos, sino también al hecho de que los escenarios de consumo, violencia y otros factores nunca se detienen.

Especial atención merecen los niños y jóvenes que viven su infancia entre las calles del barrio y las esquinas de mujeres transgénero en prostitución, entre mujeres que caminan las calles semidesnudas en busca de clientes, y entre las carreras desorbitadas de los habitantes de calle que buscan alimentos y se afanan por pillar una colilla de cigarrillo entre cada centímetro de las aceras donde se estacionan. Es tan alta la población de niños en el sector que existen numerosos programas para la ocupación del

tiempo libre, la mayoría de ellos vigilados y supervisados por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), encaminados a garantizar los derechos fundamentales de estos menores. Sin embargo, otros prestan servicios no tan vigilados, como el Jardín Nocturno: está ubicado en medio de la Zona de Tolerancia y es atendido por una mujer conocida como “la niñera de las prostitutas”, que cuida a un promedio de 40 infantes que son hijos de trabajadoras sexuales de la zona. Sumado a lo dicho, un buen número de miembros de comunidades indígenas (mayormente Embera) vive en algunos de estos inquilinatos o pagadarios, mezclados transculturalmente de una manera que, casi de inmediato, se borran los rasgos culturales típicos de los grupos a los que pertenecen.

Otro de los elementos que juegan un papel importante en la comunidad y en lo comunitario tiene que ver con las calles y las estructuras de sus casas, que guardan miles de historias y cuentan en detalle cómo el paso de los años logra incrustarse en el asfalto y en los ladrillos del barrio. Esto mueve el territorio en términos físicos y emocionales, puesto que es un constante diálogo entre lo que éramos, somos y seremos con relación a nuestras historias, cargadas de un espiral de emociones cuyo futuro nunca nos será predecible. Pantera, Wanda Fox, Diego, Camilo, El Niño Carlos, La Lucía, El Chuqui, La Graciela, Conejo, El Champion, Bruselas, Tomasito, El Muelas, entre otros, son parceros que la violencia se llevó. No eran personas metidas en la política, ni de izquierda, ni líderes sociales reconocidos: eran miembros de una comunidad, de un territorio que los atrapó para dejar historia en varios de nosotros, pero que fueron arrebatados violentamente por no encajar en un sistema que termina por expulsarnos a todos.

Estamos rodeados de complejidades y contradicciones en los ámbitos social, económico, político y cultural, lo cual define nuestra cotidianidad y la forma de relacionarnos con y en nuestro territorio. Lo que la comunidad tiene claro es que pueden encontrarse en el camino infinidad de problemas. A pesar de ello, la apertura de espacios de encuentro y construcción colectiva nos permite seguir en busca de alternativas para ofrecer a quienes llegan o ya están aquí; esto es, oportunidades y alternativas de acceso a todo lo que les ha sido esquivo, sin dejar jamás de lado el disfrutar de lo pequeño, cotidiano o “normal” —el clima, la comida, la cultura, el arte, la educación y nuestra gente—.

La complejidad del trabajo comunitario pasa por una labor de dignificación, por un respeto máximo de la autonomía y una cuestión de libertad frente a las comunidades. Esto quiere decir que pensar en acciones sin daño, de reconstrucción permanente por la paz y la búsqueda de los sueños en colectivo, es una labor continua.

La acción colectiva de las organizaciones sociales desde los procesos corpoemocionales

En esta investigación entendemos que las emociones son fundantes de la acción colectiva; es de nuestro interés evidenciar su función social en la conformación de los *marcos de injusticia, de identidad colectiva y de capacidad de agencia* de las organizaciones sociales para la construcción de una política cultural funcional a las prácticas en la grupalidad. En la interacción interobjetiva emergen estéticas y éticas propias que entran en el ruedo de las disputas por el sentido, con las cuales se busca *conservar, anular, provocar* o

transformar las representaciones hegemónicas que detentan y legitiman el poder.

La dimensión ética de las comunidades emocionales habla de la apropiación, incorporación y ejecución de esos significados que revelan la matriz cultural emocional de la que provienen en el intercambio entre los participantes, así como los conocimientos que se permiten seguir o rechazar como regidores del bien y el mal en su accionar. Esto no quiere decir que exista consenso total ni que estén libres de conflicto (interno o externo), pues los sujetos al interior están en constante negociación entre las representaciones dominantes del capital emocional hegemónico y los niveles grupal e individual. Este punto evidencia que las representaciones siempre están imbricadas en relaciones de poder.

La dimensión estética habla de la forma/olor/color/sabor/textura que se muestra en las prácticas de las personas al interior de sus espacios, tanto con la comunidad como fuera de ella. Así, quisimos indagar por su dolor social, conocer hacia quién o qué dirigen su indignación: en términos concretos, reconocer sus antagonistas a través de una imagen de fotovoz.

En esta atribución es importante la idea de *economías afectivas* de Ahmed (2014), pues cada objeto de emoción que circula a nuestro alrededor tiene un acumulado afectivo que se convierte en el capital inicial para, en este caso, delimitarlo como culpable de su dolor social y producir rabia o indignación alrededor de él. Esa delineación de fronteras entre los objetos es un posicionamiento corpoemocional arraigado en el *habitus* afectivo incorporado, que se hace explícito en el encuentro con el objeto de emoción en la fotografía.

La acción consecuente es la identificación de ese antagonista con categorías y etiquetas que vienen a ser circuladas desde una carga afectiva negativa, que evidenciaría el agravio o el dolor. En la identificación del agravio se despliega la posibilidad de provocar, impedir o anular los cambios de la situación o las condiciones; y en la revisión normativa surgen los marcos de injusticia desde donde se posicionarán la construcción de identidad del grupo y las posibilidades de cambio. A continuación, presentamos el siguiente proceso corpoemocional de uno de los colaboradores de Cares para ilustrar el caso:



Figura 9. La calle: mi némesis.

Fuente: participante de la Fundación Cares para ejercicio de Fotovoz.

Ese es nuestro némesis [sic], la calle [risas], el némesis. Creo que es una de las partes que más rabia me da, es la que me genera así, el estrés, la ira y toda la situación. Lo considero como mi

enemigo, ¡completamente! Rechazo cien por ciento la calle, o por lo menos la actual calle, la que estamos viviendo como ciudadanos. O sea, es el némesis [sic].

Es también como de manera metafórica, porque pues es la calle la que a veces corrompe al ser humano, lo que no sabemos cómo digerir completamente, sino que nos apropiamos de cosas que no son nuestras. Y es él, ¡sí!, el enemigo principal de nuestro propio quehacer aquí en Cares, cualquier niño que se deje convencer de lo que pasa afuera se va... y es así, ¡se va! Es una lucha increíble, pero de ochenta se va uno, entonces pues también es lamentable. Bueno, por lo general se dice: “al menos que salvemos uno, ¡está bien!” Pero esta vez estamos salvando ochenta, entonces la balanza está más a favor. (pedagogo de la Fundación Cares, comunicación personal, 2015).

En la elaboración simbólica de los marcos de injusticia toma lugar lo que aquí se denomina “resonancia cultural”, la cual evidencia por qué algunos “paquetes culturales” son más potentes que otros. Hay ideas, lenguajes o “paquetes” que dentro de sí han tenido más circulación entre algunas personas o grupos, y poseen una economía afectiva más atractiva, o incluso familiar, desde la cual enmarcamos el objeto de emoción. Es decir, la cercanía de su resonancia es la que convoca más poder para afectar. Esto se hace evidente cuando los procesos de enmarcamiento revelan estructuras provenientes de la tradición oral, la historia, las tradiciones y las normativas religiosas o patrióticas, entre muchas otras. En el caso de la Fundación Amor y Compasión

de Ciudad Bolívar, el “paquete” del proceso que enmarca la indignación proviene de la Biblia punto desde el que se fundamenta su accionar:



Figura 10. Desde la tarima.

Fuente: participante de la Fundación Amor y Compasión para ejercicio de fotovoz.

Esta fotico que vemos ahí unas casitas... los fines de semana cuando estamos en la actividad con los niños y también con algunas familias, desde la tarima yo me pongo a mirar hacia allá, hacia la montaña, hacia esos sectores, más que todo donde quedan las ollas del microtráfico y este tipo de cosas.

Entonces siempre que yo miro para allá es como diciéndole al Señor que tenga misericordia también de los niños que van creciendo ahí, porque desafortunadamente el modelo que muchos de ellos ven es eso. Entonces yo me acerco allí y miro y solo le pido a Dios que si nosotros somos los que él va a usar para ese

medio, para poder llevar allí un mensaje y que la visión empiece a cambiar, que ya los niños no empiecen a ver un modelo a seguir allí, sino que empiecen a ver otro horizonte, pues que Dios lo haga de esa manera. (pastor de la Fundación Amor y Compasión, comunicación personal, 2015).

Con esta imagen se advierte una de las prácticas espirituales de la persona que la comparte. Hay una invitación a un ejercicio de contemplación matutino e íntimo para iniciar la jornada. La toma de la fotografía explicita el lugar del sujeto frente a uno de sus objetos de emoción más profundo: es un acto espiritual porque la persona entra en contacto con Dios, y produce deseos y preocupaciones que activan el conjunto de normas, valores y emociones que circulan en torno a ese objeto. La ética religiosa es su anclaje de comprensión y de producción de una comunidad emocional que convoca a la Fundación, los participantes y el contexto.

Las líneas discursivas conductoras de su creencia, el momento y ese lugar cotidianos se conjugan simultáneamente para dar sentido a su experiencia corpoemocional. Apelar a la misericordia, a la compasión de "Dios" por los que sufren y a su capacidad redentora, le lleva a entenderse como un mediador de transformación social que actúa sobre las vidas de los hijos de aquellos amigos que perdió y los riesgos en los que se encuentran por la cercanía a las "ollas". (Baquero Torres & Peláez Rodríguez, 2017, p. 157)²⁶.

26 El término 'ollas' en Colombia se refiere a pequeños nodos del microtráfico en las ciudades.

En el proceso de definición de una relación antagónica que confronta un “nosotros” con un “ellos” que ostenta intereses y valores contrarios como un agente colectivo, entramos en la conformación del *marco de identidad colectiva*. Un actor, un lugar, una grupalidad que se discierne como adversaria se convierte en el objeto de emoción, el foco de atención, que funciona como lienzo desde el cual se inscriben los sistemas de valores, normativas, intereses y sentires que, en oposición, enmarcarían y darían forma a las prácticas propias que portaría el agente colectivo sobre los cuales hay convencimiento que se puede influir mediante la acción colectiva.

La Fundación Esperanza de Vivir, ubicada en la localidad de Suba, trabaja a través del cuidado, las reciprocidades y el empoderamiento de la comunidad con discapacidad cognitiva del sector. Con la figura 11, una de sus fundadoras comparte el evento de cierre del año, en el que la comunidad participa con presentaciones variadas.



Figura 11. Los mariachis.

Fuente: participante de la Fundación Esperanza de Vivir para ejercicio de fotovoz.

Estos mariachis son como el espejo de la institución, porque ellos son reconocidos a nivel local. Cuando tenemos un evento cultural, (...) es la representación de nosotros. Es que no es solamente la presentación aquí, fue la presentación fuera de aquí. O sea que ya son identificados. Tienen otra identidad también ellos. No solamente nosotras estamos por ellos adquiriendo esa identidad, sino que la gente también ya los identifica directamente a ellos también. (madre y fundadora de la Fundación Esperanza de Vivir, comunicación personal, 2015).

El valor simbólico de este grupo de mariachis fue ilustrado en varias fotografías tomadas por diferentes personas de la comunidad emocional de la Fundación nombrada. Como se expresa en los testimonios, este grupo no solo se presenta en actividades internas de la fundación, sino que, al haberse dado ya a conocer en otros espacios públicos, ahora es invitado a participar en eventos culturales de la localidad. En este sentido, el grupo, o sus integrantes, son la representación de la Fundación hacia el exterior.

Para los miembros de Esperanza de Vivir, este “ser representados” por las personas mismas que la Fundación atiende desde hace treinta años tiene un significado profundo en dos sentidos. Por un lado, es la imagen que la Fundación quiere transmitir hacia afuera. El arduo trabajo diario con personas de capacidades cognitivas diversas no se puede reflejar mejor que al sacar a la luz las habilidades de estas personas. Habilidades que, por cierto, no son socialmente aceptadas por no entrar en los estándares de normalidad corporal e intelectual validados socialmente; debido a esto, permanecen

invisibilizadas y reducidas a los imaginarios sociales de las “incapacidades cognitivas”, según las cuales no se espera que este “tipo” de personas tengan capacidades expresivas o artísticas, hecho que provoca su subvaloración. Por el otro, la función social y política del grupo de mariachis frente a los habitantes de la localidad consiste en estimular y fortalecer la presencia social en los eventos comunales de este grupo poblacional a través de la presentación de sus habilidades expresivas, de tal manera que se confronten los prejuicios de la mayoría sobre su “incapacidad” y se provoque una reflexión de sentidos y valores sobre esta condición.

Esa conciencia de los actores sociales respecto a la eficacia o éxito de su acción transformadora en las condiciones ligadas a la problemática es conocida como *marco de la capacidad de agencia*. Desde la dimensión emocional de la capacidad de agencia, la definimos aquí como ese impulso afectivo de desentumecimiento, de descoagulación de la acción que nos produce la desafección aprendida e instaurada por los sistemas dominantes —capitalismo/patriarcado/colonialismo— para inhabilitar el cambio. Desde la desafección se nos informa que la culpa de las desgracias y sufrimientos que vivimos son nuestra culpa y que somos nosotros quienes estamos mal, no la estructura. Desde esa desafección, aprendida e instaurada, la posibilidad de cambio se coagula; se estanca.

La capacidad de agencia es, entonces, esa confianza y esperanza que soporta la idea de que una fuerte sacudida puede agrietar la inacción sedimentada y calcificada: el entendimiento de unas relaciones que nos afectan, pero también pueden y deben ser afectadas. Las formas que toman las acciones en las organizaciones sociales son bastante variadas:

pueden abarcar desde conciertos a murales y otros eventos. Sobre todo, las transformaciones toman la forma de los cuerpos de las personas que participan y viven las organizaciones.



Figura 12. El concierto afro.
Fuente: elaboración propia en trabajo de campo.

El concierto Afro siempre lo hemos venido desarrollado en la localidad con el fin de ayudar a familias víctimas del desplazamiento. Hacemos el concierto con el fin de recoger algún alimento no perecedero para hacer unos mercados y entregarles a las familias más vulnerables de la localidad. (marimbero de la Fundación Zarakúa, comunicación personal, 2015).

III. Organizaciones sociales entendidas como comunidades emocionales: contextos que afectan y acciones colectivas que reaccionan



Figura 13. Mural a Wanda Fox.

Fuente: participante de Fundación Procrear para ejercicio de fotovoz.

Este es un mural que se hizo en homenaje a Wanda Fox, la chica trans que mataron. Se han construido como cuatro murales en la zona y este ha sido de los que ha permanecido más, que se le ha mantenido restaurado por más organizaciones; este queda ahí en la 19 con 16. Y ha sido para mi súper bonito, porque también es como a través de la memoria se puede restaurar no solamente a Wanda, sino mediante todo un viacrucis, era mirar en qué punto del barrio habían muerto otras chicas trans... íbamos como en cuarenta chicas trans; todas conocidas... uno dice: ¡a esta la conocía, a esta también!... es que, pues, acá matan un montón de chicas todos los días y cuando uno hace el recuento es un montón de gente.

Entonces ese mural se construyó ese día después de todo el recorrido de la memoria... me pareció bonito volver. (colaboradora de la Fundación Procrear, comunicación personal, 2015).



Figura 14. Un sueño reparador.

Fuente: participante de la Fundación Cares para ejercicio de fotovoz.

En esta foto que comparte una de las participantes de Cares se observa a un joven de diecinueve años descansando; su autora la bautizó “Un sueño reparador”. Al iniciar su relato, hace memoria y describe la llegada de ese joven al barrio y su llegada a Cares, cuando tenía siete años. La foto es significativa para ella dado que, al observarlo mientras duerme, entiende que está cansado por encontrarse en exámenes finales de su carrera. El joven forma parte del programa de apadrinamiento de estudios universitarios que tiene la Fundación, gestionado conforme aquellos niños crecieron y decidieron cursar estudios superiores —camino que no es la regla en un contexto como aquel en que se encuentran—.

Al fondo se divisan en la imagen el centro de la ciudad de Bogotá y el barrio en el que está la Fundación. Ella lo describe como un área que, para quienes la ven desde afuera, causa miedo, temor, “porque ahí puede estar como lo peorcito de la sociedad”. Ser niño en ese contexto es vivir entre dos horizontes: los inquilinatos, caracterizados por hacinamiento, hambre, hurto, abuso, ruido, falta de intimidad y primacía del adulto; y la calle, caracterizada por suciedad, alcohol, consumo de sustancias, tráfico, trabajo informal y ausencia de espacios lúdicos. Se trata entonces de un contexto que la autora de la figura 14 llama “de supervivencia”.

La participante comparte esta foto porque le conmueve ver al joven allí, descansando. Es una escena íntima, que para ella representa el gran valor de que él tenga un lugar donde poder descansar así, y la emociona saber que este joven reconoce ese lugar como suyo. La biblioteca de la Fundación es el lugar para reposar. Se aprecia la ciudad como un telón de fondo y el espacio que lo abraza en su sueño. Ella lo describe como un “oasis”, con lo que se evidencia en ese “afuera” un repertorio de normas, valores, exigencias y circunstancias que se caracterizan por la agresión, la rabia, el abandono, el descuido y la primacía del adulto masculino. Este oasis, entonces, contrasta esas sensaciones con un repertorio opuesto y presenta la Fundación como un lugar para estar y ser infante, para conocerse, construirse y completarse desde otra matriz sociocultural emocional, en la que primen el respeto propio y por el otro, donde hay cuidado mutuo, donde se construyen vínculos; un lugar diferente, “reparador”.

En este laborioso tejido de cuidado y reciprocidades de largo aliento los cuerpos de estos niños se transforman; sus deseos por crecer y cambiar sus

circunstancias se cimientan; y otras proyecciones de sí mismos, fuera de las subjetividades *endriagas* de la calle, toman forma hasta que hacen realidad, conduciendo el rumbo de sus vidas hacia otros horizontes que, aun cuando agoten, traen satisfacciones como la de terminar una carrera.

Recordemos que la coagulación de la acción es una metáfora para describir el entumecimiento de la agencia del sujeto, de esa aptitud para “producir diferencia”, para ejercer alguna clase de poder. Reconocer el potencial de la dimensión emocional en las transformaciones sociales que deseamos es comprender el potencial de sacudir y ser sacudido del entumecimiento. Prestar atención, observar y cuidar las formas rutinarias en que las cosas son sentidas y percibidas corporal, mental y espiritualmente, es reconocer el poder que el placer, el gozo y el dolor imprimen en esos cuerpos, mentes y espíritus —humanos y no humanos— con los que interactuamos.

IV. Comprensiones heurísticas sobre las comunidades emocionales

A lo largo de la investigación, se tuvo la oportunidad de conocer algunos de los sentidos de las prácticas que se llevan a cabo en cada una de estas seis organizaciones. En los relatos orales y visuales experimentamos, entre sujetos y objetos, los elementos más significativos para las personas que participaron en la investigación: qué las moviliza, qué odian y rechazan, qué aman y cuidan. En nuestros encuentros de narrativas performativas individuales y colectivas nos hablaron sobre la forma como viven su contexto, y pudimos entender sus marcos de acción colectiva: lo que encuentran injusto, los símbolos y prácticas que los unen, y las estrategias que realizan para transformar su realidad social.

El presente capítulo busca construir un diálogo entre los procesos corpoemocionales compartidos por los participantes de las organizaciones sociales desde la técnica de fotovoz y los procesos corpoemocionales de las investigadoras mismas —en campo y en escritura—, en aras de conformar una red de *sentidos* y *sentires* que aporten a la densificación del concepto de comunidades emocionales para el campo del estudio sociocultural de las emociones; siguiendo a Collins (2004), “la micro-traducción de macro-conceptos son las emociones” (p. 103). Esta red de *sentidos* y *sentires* evidencia

que las emociones y las comunidades emocionales son objetos de estudio para la construcción de conocimiento situado en las localidades productoras de saberes y poderes particulares, historizados y contextualizados en los cuerpos y las prácticas de los involucrados, pero que logran *resonar* a niveles meso y macro pues las emocionalidades nos revelan, desde la interacción social a nivel micro, las estructuras sociales macro que la estructuran (Collins, 2004, p. 103).

En el nivel macro se evidencia un tipo de relacionamiento afectivo hegemónico particular en Latinoamérica, que conocemos hoy como capitalismo neoliberal, patriarcal y colonial (Escobar, 2011 [1994]), desde donde podríamos ubicar una comunidad emocional dominante. Al nivel meso podemos ver los modos en que las organizaciones sociales constituyen una estética del sentimiento (Maffesoli, 2004), un halo de energía emocional propio que contrasta, transgrede e, incluso, reproduce las emocionalidades dominantes. Todo lo anterior se materializa en el nivel micro, en el cual se sustentan esta investigación y los procesos corpoemocionales de los actores, desde los cuales nos informamos sobre los otros dos niveles mencionados.

La comunidad emocional es una categoría analítica que sirve como reveladora de situaciones presentes (Maffesoli, 2004, p. 57). La postura conceptual que presentamos busca ser abierta y dinámica; en ella convocamos algunos principios heurísticos que nos ubican en el entendimiento de las comunidades emocionales desde un lienzo en creación, a fin de que siga su continua construcción desde muchas otras localizaciones. Esta categoría nos ayuda a enfocarnos en la matriz cultural emocional de movimientos y organizaciones sociales, y explicitar que se trata de estructuras simbólicas,

relacionales, situadas y contextualizadas. Desde estas precisiones, *las comunidades emocionales son experiencias de unidad que emergen por el afectarse en común desde la proximidad, a partir de las cuales se producen estéticas propias del sentir que dan lugar a éticas para la acción colectiva.*

A continuación, se ilustrarán diversas dimensiones analíticas de las comunidades emocionales para su comprensión: estética, ética, política, espacial, temporal y sociocultural.

Dimensión estética

Para entender esta dimensión debemos recordar a Collins y las cadenas de rituales de interacción, pues nos acerca al devenir en tanto continuo afectar y verse afectado. Para Collins, todos entramos a un ritual con una energía emocional particular; una vez enfocamos nuestra atención alrededor de un objeto de emoción, un sentido o una práctica, comienzan a fluir o circular emociones en torno a ese enfoque. Cuando esa energía consigue alinearse con la de los cuerpos participantes, el ritual produce unos sentires compartidos, que podrían ser confianza, solidaridad, compañerismo, aprecio, respeto, admiración, gozo e, incluso, dominación. Si no hubo *alineación* y no se construye un devenir en unidad aparente, es más bien una experiencia de distancia, separación, aburrimiento, rechazo y hasta sumisión, entre muchos otros efectos.

La estética se materializa en las prácticas, en la forma que toman —grupos de oración, ensayos de danza, conciertos o talleres comunitarios, por ejemplo—; en lo que no hacen; en las expresiones orales, escritas o corporales; en los símbolos que construyen; y en las marcas con las que se rotulan los

cuerpos y otros objetos. Los colores, los olores, los sonidos, toda vibración, territorializan los espacios y los cuerpos ocupados en ese afectarse en común, y acumulan historia —provisionalmente o a largo plazo— en función de la apuesta de la organización. Se profundiza en este punto desde la dimensión temporal.



Figura 15. Nuestro logo.

Fuente: participante de Zarakúa para ejercicio de fotovoz.

Ese es nuestro logo, que nos identifica y a lo que la gente lo ve hace que nos reconozcan como fundación o como grupo cultural. Ahí vemos unas personitas bailando, instrumentos musicales, vemos cosas de la naturaleza como son estas plantitas que vemos alrededor y unas manos de fortalecimiento que son las que nos sostienen para que sigamos siempre adelante (...). Es mi segunda casa, mi segundo hogar, o sea, donde he aprendido

muchas cosas, a conocer más mis raíces, de mis ancestros, de mi cultura, ¿cierto? De por qué mi color de piel... Todo eso lo he aprendido aquí en esta casita: Zarakúa. Entonces esta foto es porque me siento muy identificado con ella, lo que me han dado y lo que yo he podido brindarle a ella, a la Fundación Cultural Zarakúa. (Marimbero de Fundación Zarakúa, comunicación personal, 2015)

Este testimonio de fotovoz convoca a prestar atención al logo de la Fundación Cultural Zarakúa, una apuesta por la danza africana en la Localidad de Bosa. El testimonio nos lleva por los elementos que forman parte del objeto y lo que significan para este participante. En su descripción se evidencia que las dimensiones de las comunidades emocionales se traslapan unas con otras y que su separación es solo analítica, pues vemos que las dimensiones ética y política actúan en conjunto cuando este participante dice que la Fundación es su segundo hogar. Hay un sentido de orgullo en relación con sus profundas raíces africanas y afrocolombianas, una revaloración de su color de piel y su historia. Ese orgullo, sentido y corporalizado, proviene de múltiples interacciones que esta persona ha tenido con la música, los instrumentos, los bailes y las conversaciones con el grupo. Se hace evidente que, así como la Fundación le ha dado tanto, él está dispuesto a actuar en retribución, contagiando de seguro a otros con su marimba de chonta, e incluso defendiendo sus raíces y cultura en espacios donde sea minusvalorada o rechazada.

Dimensión ética

La acción colectiva constituye la construcción de una cultura política funcional a la grupalidad a partir de los marcos que delimitó de forma gradual en el intercambio y la cual encarna en las prácticas, a partir de las que produce otros referentes interpretativos posibles del mundo; otros significados; otros sentires.



Figura 16. Recuperando la capacidad de soñar (en la foto Juan Carlos Celis, director de la Fundación Procrear). Fuente: participante de la Fundación Procrear para ejercicio de fotovoz.

“Recuperando la capacidad de soñar” es una frase que hemos acuñado en la Fundación Procrear y que alguien, entre muchas cosas que hicimos, la dijo y está en el modelo. A la gente que más está mal en la calle, cuando entra, le decimos: “recuperemos la capacidad de soñar”, ¡vamos a hacer el trabajo! Vamos a hacer que usted piense que hay una posibilidad de soñar diferente a la calle, diferente a la prostitución, a la vulnerabilidad que

tenga. Sin embargo, cuando yo la utilizo, no solo lo digo para que los otros la tengan, sino para nosotros también. Nadie, que porque sea director, nadie que porque está en la cima, no es que se le prive de soñar; estemos bien, estemos mal, siempre estamos soñando. Entonces la frase yo la aplico también para mí: siempre, permanentemente, ¡estamos soñando! (Fundador de la Fundación Procrear, comunicación personal, 2016).

En algunas organizaciones vemos un interés por constituir un modelo desde la ética de la interdependencia, en un esfuerzo constante por *desjerarquizar* relaciones y permitirse procesos que no son solo hacia la comunidad, sino para sí mismos. En otras, dirigirse desde la ética de la responsabilidad y el cuidado para la vida es también prioridad, como nos lo presenta una de las participantes de Esperanza de Vivir desde su trabajo con niños y adultos con capacidades cognitivas diversas:

Son casi doscientos sesenta y cinco días dedicados a los chicos y que eso pesa, ¿cierto? Porque nos genera angustia por el día a día, porque todos los días que tú estás en un proceso es una responsabilidad. Porque desde lo que tú hagas, bien o mal, cimientas muchísimas cosas en la gente, a nivel emocional uno cimienta muchísimas cosas. Sea positivo o negativo estás cimentando cosas que van a definir su personalidad, en la vida laboral y en la vida profesional. En estos chicos de nosotras, estamos fomentándolos para la vida, para que ellos se mantengan, para que ellos se demuestren a sí mismos que

son capaces y que tienen una habilidad en sí mismos. Así no trabajen, así no tengan laboralmente nada, pero que sus familias puedan ir a una fiesta, el que puedan compartir con otra gente sin avergonzarse de ellos, en que me van a hacer quedar mal, que si los llevaron a un restaurante diga uno “no me va a hacer quedar mal”, ¡porque no! O sea, no le va a dar una pataleta. Entonces eso a mí me da mucha satisfacción (Madre y fundadora de La Esperanza de Vivir, comunicación personal, 2016).

Muchas organizaciones sociales comunitarias de base tienen su origen y son operadas por grupos eclesiales y la ética religiosa se convierte en el fondo emocional y de interpretación del mundo para su accionar en las comunidades:

Cosas así de sencillas que yo les digo: “Niños, el pecado es la maldad que hay; pero ustedes pueden fallar, sí, pueden embarrarla, sí, pero la diferencia es que vayan delante de Dios siempre reconociendo su falla y pidiéndoles que los cambie”. Me decía un niño: “Profe, yo ya no digo groserías”. “¿Y cómo lo hiciste?” “No sé, cuando yo lo decía empecé a sentirme mal y empecé a decirle: ‘Dios, cámbiame, ayúdame’, y ya no digo groserías. O sea, ya ni me salen, aun cuando escucho groserías yo [no] les digo no sea grosero”. ¿Será que yo puedo poner a un niño a decir: “No voy a decir groserías” una plana 2000 veces? Eso no lo va a cambiar. Por eso digo que la parte emocional interna, si Dios no está ahí, ¡mira! Yo puedo hacer lo que sea, pero no hago un cambio. Realmente quien me cambió a mí y quitó este

corazón duro fue Dios y cuando yo hablo del temor de Dios, de poner el temor de Dios, es realmente el Espíritu Santo dentro de mí y que este niño me quiera. Dice la Biblia que Él acampa alrededor de los que le temen, o sea, alrededor de los que lo respetan, de los que realmente lo ponen en su lugar, y Dios está ahí. (Pedagogo voluntario de Fundación Amor y Compasión, comunicación personal, 2015).

Desde varias posturas feministas, como las que se constituyen desde la ética del cuidado e incluso las decoloniales y poscoloniales, se ha reconocido que el compromiso traducido en transformaciones en el *habitus* emocional de dominación requiere hacedores de conocimientos que den forma material a estos sentires. “Si cuidar es un hacer” y es “mover una situación”, entonces aquellos a quienes les compete deben también ser movidos por ella (Puig della Bellacasa, 2012, p. 202). Lo que se requiere es promover espacios que, como redes, conecten los sentires y materialicen el carácter subversivo del cuidado y la interdependencia.

La relación enseñanza-aprendizaje que resulte de contactos no utilitaristas, en conversaciones, en creaciones como escrituras, oraciones, juegos, talleres, danzas, conciertos, poesías, entre muchas otras, construyen relaciones y comunidades en el sentir, incluso en el disenso. Desde este paradigma, la creación pedagógica del cuidado no es de unos pocos para unos pocos, sino que todos tenemos la capacidad de convocar conocimientos para mover y ser movidos, afectar y ser afectados. Este es el papel que ejercen algunas organizaciones sociales y comunitarias de base en sus territorios.

Dimensión política

Dicen autonomía o tutela. Decimos agencia relacional y distribuida (...). Dicen poder. Decimos potencia. Dicen integración. Decimos proliferación de una multiplicidad de técnicas de producción de la subjetividad.

Paul B. Preciado (2013, p. 11)

Las comunidades emocionales producen códigos y símbolos cognitivos y corpoemocionales, a partir de los cuales se establecen las disputas por la participación en la construcción del sentido social. Aquí se ubica la dimensión política de las comunidades emocionales: desde las estéticas del sentimiento que emanan, buscan superar la atomización individual y provocan otras posibilidades de sentir en común y estar juntos, los cuales pueden llegar a constituir virtudes cívicas (como las llama Camps), aunque no necesariamente.

Como lo hemos afirmado, las emocionalidades son territorios de lucha donde toman forma estéticas del sentimiento que van desde la dominación y coerción para obligar a otros al hacer según intereses propios; pasan por las confianzas que permiten negociaciones y reciprocidades *desjerarquizadas*; y llegan hasta la aceptación en sumisión obligada, o incluso voluntaria. Una de las teorías más interesantes y explicativas de la dimensión política de las emociones en la interacción social pertenece a Theodore Kemper (1978), quien la plasma en su obra *A Social Interactional Theory of Emotions*; allí desarrolla las dos dimensiones básicas de la sociabilidad: poder y estatus. Si bien emplearemos algunas de sus categorías en nuestra exposición sobre la dimensión política de las comunidades emocionales, no haremos aquí una presentación exhaustiva —si bien invitamos al lector a profundizar en esa teoría—.

Kemper (1978) usa la definición de Weber de *poder*, que denota el ejercicio de hacer realidad la voluntad propia, incluso sobre la resistencia de otros. Para este autor, el poder en las relaciones sociales ocurre cuando se obliga a alguien a hacer lo que se quiere que haga, y se ejercita ese poder, físico, emocional y psicológico hasta obtener la obediencia del otro, la cual Kemper (1978) identifica como involuntaria. Entendemos este efecto de obediencia cercano a la conceptualización de violencia simbólica en Pierre Bourdieu (2000), cuando dice que “todo poder admite una dimensión simbólica: debe obtener de los dominados una forma de adhesión que no descansa en la decisión deliberada de una conciencia ilustrada sino en la sumisión inmediata y pre-reflexiva de los cuerpos socializados” (p. 34). En este sentido, quien está sometido a una relación de dominación ha incorporado las categorías de percepción que construyen las relaciones de poder que lo posicionan en situación de subordinación, y aplica los mismos esquemas de pensamiento —sin cuestionarlos— desde el punto de vista de quienes afirman su dominio, con lo que se cierra el ciclo de dominación en tanto que se lo hace aparecer como natural. Dicho dispositivo penetra todas las estructuras del orden social, el imaginario colectivo y la conciencia e inconsciencia de los sujetos.

El *estatus* en Kemper (1978) comprende la obediencia voluntaria en las relaciones sociales: esa adhesión gustosa, aprobatoria y respetuosa a lo establecido como lo “bueno” y lo correcto sin necesidad de coerción. Actuar desde allí garantiza, en apariencia, beneficios en la relación. Pero ya había señalado Nietzsche (2003) en *Genealogía de la moral* que este *pathos de la distancia* origina la valoración de “lo bueno” y “lo malo”, y quienes circulan

y deciden estos juicios para que aparezcan como universales son aquellos que están en la cima de la estratificación social:

como he dicho, este *pathos* de la distinción y la distancia, el sentimiento general y fundamental, duradero y preponderante, de una especie superior y dominante en relación con una inferior, con 'lo de abajo': este es el origen de la oposición de 'bueno' y 'malo'. (Nietzsche, 2003, pp. 67-68).

Rescatamos esta apreciación pues es de nuestro interés recordar que las relaciones sociales heredan la historia y las cargas afectivas de los objetos de emoción que circulan; nuestras reacciones frente a ellos vienen mediadas por los juicios de valor que emergen en el contacto.

Afirmar, entonces, que todas las relaciones sociales son de poder-estatus, en las cuales vemos a actores posicionándose —acercándose o separándose, coaccionando u obedeciendo— en relación con otros sujetos u objetos en el espacio, y comunicando su poder y estatus en las prácticas, es también afirmar que las relaciones mantienen continuas tensiones entre la conservación histórica y afectiva de los términos de la estratificación social y la posibilidad de que surjan cambios y transformaciones en la valoración de los mismos, pues no son juicios universales. Por lo tanto, las emocionalidades, si bien son reproductivas de los mandatos socioculturales establecidos y las jerarquías que allí se sostienen, son también zonas de contacto abiertas a posibilidades creativas de otros *habitus* afectivos desde donde responder, confrontar o cambiar las relaciones de dominación. Las emocionalidades son potencia

y vulnerabilidad, pues son corrientes que aumentan o disminuyen según los múltiples encuentros y composiciones del afectarse y afectar (Vacarezza, 2010).

La dimensión política de las emociones yace en esa zona continua de exposición al mundo: allí toman forma el poder de sus orientaciones y los modos en que los movimientos dirigen, en términos éticos y estéticos, las conexiones o fijaciones que hacen para dotar de significado y valor. Las emocionalidades son históricamente situadas y contextualizadas en las relaciones de poder que confluyen en los espacios, pero su potencia de no ser fijas y esencialistas dispone siempre la posibilidad de cambio. Larry Grossberg (2010) lo había expresado al anotar que los modos modernos de pertenecer no son los únicos que existen: “debemos poder conciliar el hecho de que la gente vive identidades, pero también aceptar que siempre existe el potencial para la actualización de otras imaginaciones, otras formas de pertenecer, de identificación, de comunidad” (p. 325). No obstante, se debe recordar que esos cambios de *habitus* no ocurren solo con el cambio de los discursos emocionales; se deben expandir a la reconfiguración de los espacios y los artefactos que rodean las prácticas transformadoras para impactar en la emergencia de otras sensibilidades y emociones.



Figura 17. Constructores de su propia vida.

Fuente: participante de la Fundación Cares para ejercicio de fotovoz.

Es como la participación de los muchachos, pues para mí es muy significativo este grupo que yo tengo actualmente porque pues han crecido conmigo. Desde el tiempo en que yo estoy aquí, los mismos siete años, han estado conmigo; y verlos chiquis, brinconcitos, vulgares, agresivos; a ser unos jóvenes completamente diferentes, con objetivos, metas. Sí tienen a veces sus descaches como todo joven, pero ya no son vulgares así porque sí, la agresión física no existe en este espacio, a menos de que por ahí se estén haciendo cosquillas o cualquier cosa que ya, pues accidentes que pasan, pero nunca con la intención de agredir a otros ni maltratarse.

Siento que se ha logrado como... como lo que se planeó en ese tiempo, que la intención era que fueran unos jóvenes

más centrados [frente] a lo que existía en ese momento. En ese momento tenían ya problemas... Ya estaban emproblemados por todo, consumo, hurto, pandillismo; que la idea era... "somos una institución de prevención, pues empezamos con los chiquiticos" (...). La situación era mostrarles que hay otro mundo, que hay otras formas de vida, que no hay ricos, no hay pobres. O sea, todo eso son divisiones que generan las personas, que realmente la división más marcada está en la cabeza. (...) Conocieron un espacio libre de drogas, libre de prostitución, de mendicidad, habitantes de calle ¡y ser ellos importantes y reconocidos por lo que hacen! Eso marcó mucho eso, y verlos ahora así, grandes, conscientes, tranquilos.

Ellos, pues tal vez están acostumbrados a un sistema represivo, opresivo, autoritario, dictador, y encontrarse con la propia libertad genera un caos, y siempre le va a generar un caos a todo niño que llegue a esta comunidad, porque, "O sea, ¿usted no me va a regañar? O sea, ¿usted no me va a decir nada? O sea..." No, yo les digo: "No, yo no los voy a regular, usted tiene que aprender a autorregularse". "No, pero... Ay, si profe la embarré, ¿qué hay que hacer para eso? "No, hay que hacer esto y... Póngalo en práctica, hágalo. (...) tengan esa visión, de ser...de ser constructores de su propia vida, de su propia libertad, tener autonomía". (pedagogo de Fundación Cares, comunicación personal, 2015).

Este proceso corpoemocional resulta de interés porque resume los objetivos principales de la Fundación Cares, que se revelan como apuestas ético-políticas de una educación moral que fomenta disposiciones hacia el compromiso con el interés público. Para Camps (2011), las emociones son como “mapas del mundo” o “disposiciones mentales” que dan lugar a actitudes y disposiciones a obrar, y orientan a la persona; por lo tanto, educar es esa configuración moral por suscitar las emociones oportunas para ciertos modos de ver y apreciar las cosas (Camps, 2011, p. 266).

En el pasaje de su testimonio, el educador nos comparte un diálogo entre los “mapas del mundo” posibles a los que están expuestos los niños y jóvenes que van a la Fundación: uno está caracterizado por ser “*un sistema represivo, opresivo, autoritario, dictador*”, en el que la agresión y el maltrato son estructuradores de las relaciones sociales en los espacios que estos menores deben habitar; mientras que el otro constituye un mundo de respeto, consciencia, tranquilidad, libertad y autonomía, un espectro opuesto de la estética del sentimiento.

Nuevamente se subraya la importancia que tiene el espacio en la producción de una estética del sentimiento, pues promueve una experiencia de apertura hacia el otro y no una experiencia “interior” o individualista. Esta experiencia es posible por las cualidades articuladoras que tiene dicho espacio como destino común: “es lo que permite establecer un vínculo estrecho entre la matriz o el aura estética y la experiencia ética” (Maffesoli, 2004, p. 62). En las expresiones “*la agresión física no existe en este espacio*” o “*conocieron un espacio libre de drogas, libre de prostitución, de mendicidad, habitantes de calle ¡y ser ellos importantes y reconocidos por lo que hacen!*”

se puede evidenciar esta cualidad. Por esta razón afirmamos que las apuestas de esta fundación son éticopolíticas, pues comprenden un paradigma estético propio que trasciende los cuerpos e intereses individuales desde un compromiso moral en conjunto, que inscribirá otros mapas del mundo hacia un interés público.

Dimensión espacial

Para su sostenibilidad en el tiempo, las comunidades emocionales demandan apoyos materiales. Allí entra a jugar la *dimensión espacial*, la cual se caracteriza por la producción de distinciones o estilos que responden a las localidades o ambientes sociales, cargándolos de una historia y unos contextos que producen estéticas del sentimiento: éticas profundamente empáticas, basadas y mantenidas por la proximidad. En esta relación espacio-tiempo podríamos llegar a pensar en una distinción muy básica entre comunidades emocionales, en virtud del esfuerzo que realizan para sostenerse: provisionales y duraderas.

Por provisionales podríamos definir aquellas comunidades emocionales que logran compartir un objeto de emoción, un foco de atención común; y comunican entre los cuerpos participantes una emoción que los conecta entre sí, y los arrastra hacia acciones que extienden la membresía grupal en el tiempo, pero cuya temporalidad no logra trascender los espacios espontáneos de apropiación que los abrazan. En el caso de las manifestaciones en calles y plazas, por ejemplo, se reúnen cuerpos que se mueven, hablan entre sí y reclaman un espacio determinado como público porque estos cuerpos lo

están *performando* como tal, haciendo suyo el suelo, animando y reorganizando la arquitectura en esa continua relación entre *afectarse* y *ser afectado*:

Cuando pensamos en lo que significa formar una multitud, una multitud creciente, y lo que significa moverse por el espacio de una manera que cuestiona la distinción entre lo público y lo privado, se ve que los cuerpos en su pluralidad reclaman lo público, encuentran y producen lo que es público a través del apropiamiento y la reconfiguración de los entornos materiales; y estos, a su vez, son parte de la acción, pero al mismo tiempo actúan cuando se convierten en el soporte de la acción. (Butler, 2017, p. 76).

No obstante, sostener esta localización de la acción en el tiempo, en el caso de las calles y las plazas, requeriría muchos otros recursos materiales, como ocurrió con los movimientos *de Indignados* en España o de *Occupy Wall Street* en Nueva York: incluso así se desintegraron de forma gradual en esa apuesta estética, aunque tomaron otras formas y espacios. Como lo señala Butler (2017), para que exista una sostenibilidad en el tiempo, se requiere del aseguramiento de los apoyos materiales. En el caso de esta investigación, todas las organizaciones sociales con las que se trabajó tuvieron la oportunidad de relatarnos cómo fue ese proceso de asentamiento, crecimiento y sostenibilidad de ese apoyo material que llaman “su propio espacio”, por lo que entrarían en la categoría de duraderas.

En el siguiente testimonio, la fundadora de Zarakúa comparte este proceso corpoemocional:

Y aún sigo muy dolida con el asunto... Cuando los vecinos reúnen firmas para sacarnos del barrio... O pues sacarme a mí como líder visible que era la que tenía arrendado ahí. Me parecía también gracioso que el vecino llamaba a la policía: “¿Ustedes que están haciendo ahí?... Siga y mira”, le decía. “¡Ay! La felicitó, ¿puedo traer a mis hijos?... Bájenle un poquito al volumen solamente”. “Es que el tambor no tiene volumen, se toca así”, le contestaba... Era una cosa constante y reunieron firmas, hicieron y deshicieron... Fueron hasta a la alcaldía. Entonces decidí que para tener un espacio cultural donde pudiéramos estar tranquilos tenía que buscar un espacio propio, que aún no tenemos, pero casualmente, mis padres, que vivían cerca, tenían el primer piso abandonado, solo construyeron el segundo. Entonces decidí que con mis ahorros personales íbamos a arreglar el primer piso... ¡y ahí estamos! (profesora y fundadora de Zarakúa, comunicación personal, 2015).

Desde el enfoque interobjetivista de Reckwitz (2012), que evidencia las interdependencias entre lo material y lo cultural, lo externo y lo interno, lo objetivo y lo subjetivo, cualquier cambio o transformación implica necesariamente una reorganización espacial entre los cuerpos, la cual provocaría la emergencia de nuevas culturas afectivas: “no son solo los cambios discursivos, sino los cambios en el ensamblaje de los artefactos a través del espacio los que impulsan giros en las formas de percepción sensual y en la estructuración afectiva” (Reckwitz, 2012, p. 256).



Figura 18. Los espacios.

Fuente: cortesía del archivo de Il Nido del Gufo.

Pues yo digo que los espacios. Llegan y encuentran unas estructuras amplias, cómodas, agradables, con espacios diferentes, de hecho, no es el único ni será el último que le impacte el lugar, (...) decían: “nosotros pensábamos que aquí había que traer los materiales, (...) ¡No! Acá están los materiales y está la facilitación de los materiales, ¡qué chévere!” Pero más allá de lo material, porque tú puedes entrar a una casa con los miles de lujos, pero si no hay humanización, una empatía, si no hay un cariño, si no hay algo que lo haga agradable, que lo haga confortable, que lo haga cómodo,

yo creo que sería un lugar vano, completamente, (gestora cultural de Il Nido del Gufo, comunicación personal, 2015).

En este pasaje de fotovoz de la colaboradora de la Biblioteca - Ludoteca Il Nido del Gufo se muestran varios elementos del trabajo de atención a la comunidad del barrio Lisboa, en la Localidad de Suba. Este espacio inició con un cuarto prestado en la iglesia de Lisboa, y vivía de libros donados por la comunidad. Luego, con donaciones económicas, fue posible comprar un terreno frente a la iglesia y la comunidad colaboró en la construcción del edificio de tres pisos donde reposa hoy la biblioteca. Con el tiempo, y luego de muchos altibajos, se consiguió que el espacio fuese sostenible —proeza que nunca termina—. Hoy, veinte años después, se ha convertido en un espacio idóneo en lo material y, como lo destaca la colaboradora, lleno de cargas afectivas positivas, que mantienen el proyecto vivo y en un diálogo continuo con el barrio y sus alrededores. Se hace evidente, entonces, que mantener los espacios en el tiempo cobra un costo alto en trabajo humano y uso múltiple de recursos.

Dimensión temporal

Localizadas, pero perecederas, las comunidades emocionales dependen de la interacción ritualizada para confortar el sentimiento que tiene de sí mismo un grupo dado y que lo hace compartir un *ethos* o aura común: “el ritual recuerda a la comunidad que ‘toma cuerpo’” (Maffesoli, 2004, p. 65). Collins evidencia, desde su propuesta de las cadenas de rituales de interacción, que los rituales se caracterizan por el dinamismo, lo cambiante

y efímero de los encuentros y su duración. Cada uno de ellos comprende cualidades de acumulación histórica de energía emocional y distintos grados de intensidad. Esto hace que las comunidades emocionales no sean esencialistas: se alimentan de la calidad o el éxito de los encuentros, vistos como “los procesos en donde los participantes desarrollan/definen un punto mutuo para enfocar su atención y se dejan arrastrar por los micro-ritmos corporales y las emociones producidas de todos los cuerpos involucrados” (Maffesoli, 2004, p. 47).

En el encuentro se producen símbolos y energía emocional individual; si esta logra entrar en sintonía con los otros cuerpos gracias a una comunicación exitosa, se puede volver colectiva, situación que Collins (2004) define desde Durkheim como conciencia colectiva. Desde el compartir el mismo foco de atención u objeto de emoción, como lo llamaría Ahmed (2014), se inicia un arrastre emocional que tiene durabilidad efímera y requiere el esfuerzo de los cuerpos por mantenerla. De este modo, los esfuerzos por mantener una comunidad emocional no requieren solo hacerla productiva en términos emocionales, en especial desde un balance entre las emociones positivas y negativas, como requisito mínimo para que se sostengan en el tiempo —es evidente que si las emociones negativas prevalecieran sobre las positivas, la comunidad emocional y su acción política se desintegrarían—; también deben garantizarla en el tiempo a través de artefactos y otros objetos materiales como el espacio de trabajo. En las condiciones de precarización de las apuestas comunitarias de base, esto se convierte en el mayor de los retos a enfrentar.

Pues nunca lo he dicho, pero todo lo que pasa aquí duele... ¡Todo! Lo bueno y lo malo. Porque para lo bueno también uno siente dolor. Primero a mí me alegra el alma cuando vienen y dicen: “Uy, a esta hora y ustedes todavía dándole... ¡Tan lindas, ¡es que estas viejas sí son mucho!” Por ejemplo, ayer Patricia a mí me alegró el alma cuando viene y me dice que dijeron que es una de las mejores instituciones que ha visitado, la persona que vino ayer. Es una de las mejores instituciones a comparación de “otras” que tienen tal vez más años pero que no han surgido. Entonces uno dice, ¡juepucha!... O sea, eso es más enamoramiento. Pero es más enamoramiento que duele, que duele. ¿Saben por qué duele? Porque la señora le dijo a Patricia que posiblemente la ayuda no es tanto para nosotros, ¿sí?... Porque las cosas ya están hechas aquí, aquí ya ven las cosas diferentes. O sea, el que nosotras hayamos sido juiciosas haciendo esto y todo esto nos da pie para que los demás digan: “No, pero si ya lo tienen todo hecho”. (madre y fundadora de la Fundación La Esperanza de Vivir, comunicación personal, 2016).

Para asegurarse en el tiempo, la comunidad agota su energía en su creación y recreación. Entre las emociones que se generan en esta reproducción de la vida y los espacios existe sufrimiento, cansancio y dolor, como lo expresa la participante de la Fundación La Esperanza de Vivir —una de las madres de más de setenta años de edad, que lleva treinta en el proceso de estabilizar en el tiempo a la Fundación y su misión—; pero, al mismo tiempo,

ese aseguramiento viene recompensado en solidaridades y reciprocidades de largo aliento que mantienen el sentido de su accionar.

Dimensión sociocultural

La dimensión sociocultural corresponde a esa continua construcción de la comunidad emocional donde se conjugan representaciones complejas de lo individual y lo colectivo; por lo tanto, conforman fronteras simbólicas de inclusión y exclusión en la interacción social. De ahí que tales representaciones no refieran a generalizaciones homogeneizantes, preexistentes e idealizadas; también aluden a procesos de autodefinición emocional al interior entre sus integrantes, y al exterior con respecto a otras comunidades emocionales. Del mismo modo, son definidas desde fuera (heteroadscripción) desde el repertorio de representaciones normativas.

Eso también se conecta con lo que comentaba ella, sobre “la terrible edad”, entonces los laboratorios, por su figura de laboratorio, por su complicidad, por su libertad, acogen muchos chicos de estas edades: de los doce, trece, quince y entonces mi compañera, que es la persona que está mucho más consiente de este espacio, entiende que no es solamente un laboratorio artístico, es un laboratorio sensible también, emocional... Los chismes, por ejemplo, nos ha tocado lidiar con los amores y desamores de los chicos... Y que te los encuentras en una esquina llorando y le preguntas al otro que qué sucede, entonces el uno está “en el triángulo de la felicidad” y el otro en el “círculo de la tristeza”, porque así lo dicen ellos: “Es que yo estoy en

el triángulo de la alegría y ellos son el círculo de la tristeza”.
(colaboradora de Il Nido del Gufo, comunicación personal, 2016).

Las comunidades emocionales no solo producen una energía emocional potencializada dentro de los participantes de la comunidad, cargando al mismo tiempo símbolos de alta carga afectiva —incluso sacros— y generando nuevas emociones compartidas y prolongadas; también pueden extender esa energía y “tocar” a otras comunidades a modo de efervescencia colectiva.



Figura 19. Las familias.

Fuente: participante de la Fundación La Esperanza de Vivir para ejercicio de fotovoz.

Y tenemos unas familias que aún creen en nosotras, seamos viejas... Cuando empezamos éramos jóvenes, y ahora tenemos una edad diferente... Pero cada vez siento que este espacio es de ellos. Que son reconocidos sus hijos y son respetados, entonces valoro mucho eso desde ahí. Porque yo siento que sin los padres

nosotras no somos nada. Nosotros no hacemos nada sin la confianza que ellos nos tienen, porque ellos nos tienen mucha confianza.... Si no, no nos dejarían sus hijos. Y es lo que yo les digo a las compañeras: "Démosle gracias a Dios de que todavía hay gente que confía en nosotros". Si ellos no nos confiaran sus hijos no estaríamos todavía aquí. Ya no estaríamos. (...) Y el reconocimiento, yo les decía a ellas del reconocimiento que ellos tienen hacia nosotras, aun cuando a veces no lo demuestran, pero el abrazo que le dan a uno, como que el saludo que le dan a uno. Entonces eso como que conlleva a que es como ese afecto, como la familia que yo les decía a ustedes, somos una familia. Y yo siento que ellos tienen el sentido de pertenencia y nosotros también, ese es el sentido de pertenencia. (madre y fundadora de la Fundación La Esperanza de Vivir, comunicación personal, 2016).

¿De qué modos estas organizaciones sociales han desarrollado un *habitus* afectivo particular, propio, una estética y una ética compartidas? En ellas hemos identificado apuestas que se dirigen hacia una ética del reconocimiento a la interdependencia como valor significativo en su quehacer. Son experiencias que entienden que los sujetos en estos territorios viven en contextos dolorosos con carencias materiales, entre atmósferas hostiles y dominados por la desafección, e incluso por la devaluación. En todas las organizaciones, y de distintas maneras, se busca desarrollar el potencial del sujeto a devenir de otro modo: no solo desde esa estructura de dominación

territorial e intercambios *gore*, sino desde prácticas que giran alrededor de la creatividad artística, la lectura, el juego, el baile, el encuentro de saberes, la música, la escucha, la oración, las ceremonias, los conciertos, el cuidado y el autocuidado, la historia y la autohistoria.

Desde estas prácticas, las organizaciones entran a disputarse sentidos y sentimientos para otros mundos posibles, otras relaciones, otras subjetividades, otras sensibilidades. Desde sus distintas apuestas buscan mover fibras que nos trasladen de la estructura individualista y culpabilizadora heredada, hacia una donde se acepte “el carácter incompleto, de interdependencia y conexión a través de las diferencias de edad, raza, sexualidad, habilidades, necesidades financieras y estatus social” (Gibson-Graham, 2011, p. 337). Estas organizaciones ofrecen matrices hacia una emocionalidad que promueve el contacto para reconocer que el *otro* es lo que hace posible el *yo* y apostar a no quedarnos solo con relaciones transaccionales y utilitarias, sino movernos hacia reciprocidades de largo aliento.

En este andar, la interdependencia no significa ausencia de conflicto, sino que, siguiendo a Butler, se reconoce que la prioridad es “hacer presencia y persistir ante las fuerzas que buscan debilitarla o erradicarla” (Butler, 1988, p. 87) y entender que, ante las condiciones de precariedad, la supervivencia del otro es también la mía. Para hacer presencia se necesitan apoyos materiales que activan la movilización. El papel del espacio, recordemos, es abrazar esta puesta en escena. Entonces, tanto los cambios en los discursos emocionales como en las constelaciones entre artefactos y espacios impactan la posibilidad de emergencia de nuevas sensibilidades y emociones, de otros

habitus afectivos. Ya lo ha señalado Bifo Berardi en una entrevista hecha por Fernández-Savater (2014):

Nuestra fuerza ya no puede basarse en el ímpetu juvenil, la agresividad masculina, la batalla, la victoria o la apropiación violenta, sino en el gozo de la cooperación y el compartir. Reestructurar el campo del deseo, cambiar el orden de nuestras expectativas, redefinir la riqueza, es tal vez la más importante de todas las transformaciones sociales.

Nuestra responsabilidad es, entonces, prestar atención y ser conscientes de las sensibilidades que reproducimos o reprimimos al estar en contacto con el todo, así como entender que nuestras (re)acciones y las de los otros tienen una historia y producen historia en nosotros, así como nosotros inscribimos historias sobre ellos. Renovar, restaurar y sanar las relaciones sociales con todos y con el todo es una prioridad política. Para entenderlo, dejamos aquí unas palabras finales compartidas por una de las participantes de Il Nido del Gufo:

Para mí, todo es un acto político. Y la política es eso, permitirles a los niños que accedan a los libros; la política es que los niños tengan espacios de participación; la política es empoderarnos del territorio y decir "¡no pasas porque vienen los niños y vamos a pasar primero nosotros!" La política es: "vecino, ¿qué es esto? Cuénteles a los chicos". ¡Todo es un acto político! (colaboradora de Il Nido del Gufo, comunicación personal, 2016).

Ante el abismo, los puentes: por una política de lo sensible que promueva la empatía radical²⁷

*Pero aún más importante:
ver el sufrimiento en los ojos del excluido
hace que el que mira sienta su propia vulnerabilidad.
Y de ahí surge la empatía radical,
un sentimiento de entender,
aceptar y sentir solidaridad con las emociones y vivencias del otro
que rompe la barrera entre las personas.
Y cuando el incluido también siente su propia vulnerabilidad,
la empatía no es de una persona a la otra: es de todos y para todos.
Es un espacio común.*

Valverde Gefaell (2015, p. 128)

En circunstancias normales, este espacio correspondería al cierre de este formato de interacción llamado “libro”; empero, quisiera dejarlo más como una puerta abierta para imaginar más preguntas sobre la dimensión colectiva

²⁷ El texto corresponde a una versión editorializada de reflexiones que fueron presentadas originalmente en el evento *II Jornadas Universidad Otra. Otros sujetos, otros conocimientos, otras alianzas para una universidad que transforma*, organizado por la Facultad de Economía y Empresa y el Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional - Hegoa en la ciudad de Bilbao (España) el 19 de abril de 2018.

de las emociones. Nos hemos dado la oportunidad de explorar la acción colectiva de organizaciones sociales desde los procesos corpoemocionales de los participantes en esta investigación. De sus prácticas emanan, por un lado, estéticas del sentimiento propias de la continua aproximación entre sus miembros y el contexto; y por otro, éticas que muchas veces contrastan con los modos de relacionamiento de la cultura emocional hegemónica. Se reconoce en la variedad de apuestas un profundo compromiso hacia la transformación de injusticias, porque conviven el dolor social y la desafección en común. Pero desde la ética del reconocimiento de la vulnerabilidad de niños en situación de discapacidad, de familias en habitabilidad de calle, en hacinamiento o en desplazamiento forzado en estos contextos de alto sufrimiento social, las organizaciones y sus miembros tratan de mantener viva su capacidad de agencia para la transformación y alivio de la comunidad.

Las organizaciones estudiadas componen *comunidades emocionales* que no solo saben promover cambios con discursos emocionales propios; saben, además, provocar cambios en las constelaciones afectivas que se conforman entre artefactos y espacios, los cuales impactan la posibilidad de emergencia de nuevas sensibilidades y emociones, de nuevos *habitus* afectivos en relación con el contexto: cuando hablo de una puerta abierta, es hacia esas posibilidades y de construir conocimiento sobre ellas. Esta es, entonces, una invitación a continuar la exploración de la dimensión emocional, observarla *corpoemocionalmente* y dejarnos impactar de forma creativa por el encuentro o desencuentro de los rituales de interacción.

En nuestra red continua de afectividades, el daño a lo que sentimos más cercano es lo que más nos indigna, nos duele, e incluso nos fortalece para

las acciones en búsqueda de mayor justicia. Hoy, en el mundo urbanizado, el incluido por el mercado, el conectado global, el de Netflix, los dolores solo se concentran en las pérdidas del privilegio y buscan ser reparados tras reglas tabú en la interacción social, que se vuelven tan sagradas como el “no matarás” de ultranza. Una de esas reglas vitales hoy es “no *spoilerarás*”. ‘Espoilear’ o arruinar, del inglés *to spoil*, se ha convertido en la normativa ética y política más profunda entre amigos y por las redes sociales: el máximo mandato social, una de las políticas sensibles más profunda; quien la viole será castigado con el destierro virtual y provocará, con justa causa, el odio como respuesta.

La acción de “spoilear” es, simplemente, arruinar el final de una serie de televisión o adelantarse a hechos de la narración de una película o un videojuego. Esta información, no pedida y no deseada, resultará en la desintegración de la acumulación afectiva cumbre o éxtasis que el individuo posee por la obra. Es el máximo tabú, causante del mayor sufrimiento posible hoy. No soy alarmista: realmente se pierden amistades por esto. La última escena de *spoiler* que tuve el gusto de presenciar fue una conversación sobre el hecho de que la nueva película de *La Sirenita* sería protagonizada por una mujer negra; en este caso, lo arruinado serían las memorias de la infancia que borrarían el recuerdo de la bella Ariel blanca y pelirroja para las nuevas generaciones, y “la obligación” de empatizar con un cuerpo que culturalmente hemos sido entrenados para no identificar como bello y no posar nuestro deseo de materialización del amor romántico en él.

Tan despolitizados estamos, tan *desafectados*, que nuestro único lugar para reclamar solidaridad corresponde al establecimiento de esa regla que reconoce el derecho de la persona a fluir con la historia contada —de un solo

modo—, sin que nadie se lo arrebate o se lo reescriba. Agotamos nuestros esfuerzos patrullando el goce de esa imaginación que reclamamos como solo nuestra, como último territorio de reivindicación de nuestra individualidad. ¿Está todo tan resuelto que este es nuestro centro actual de indignación? ¿No hay acaso suficientes fuentes de dolor social desde las cuales reclamar justicia y empatía?

Acerquémonos emocionalmente hacia la Colombia del dolor social: por ejemplo, se ha mantenido en segundo lugar en el índice de países con mayor desigualdad en América Latina, y octavo en el mundo (Serrano, 2018). Este panorama tampoco es alentador si se lleva a la escala global: en un informe de Oxfam se advierte que, desde 2015, el 1 % de la población más acaudalada posee más riqueza que el resto del planeta (Oxfam, 2017). La carga afectiva de un dato como este podría ser *la indignación* o la *rabia* que se dirige a la indiferencia estatal con respecto a algunas poblaciones y sus territorios, pero al mismo tiempo aparece la **condescendencia** por los múltiples modos (muchas veces dolorosos y violentos) a los que estas poblaciones recurren para aparecer en el mundo.

Otro dato doloroso: Colombia sigue siendo el país con más desplazados internos, esto es, 7,4 millones de personas (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados - Acnur, 2018, p. 37). Siria es el que más expulsa fuera de sus límites nacionales (van 12 millones), pero Colombia desplaza a más personas dentro de sus propias fronteras internas. Es un segundo lugar que no enorgullece a nadie. Si bien este dato se ha medido apenas desde la década de 1990, guarda una historia de décadas atrás de continuos desplazamientos por múltiples generaciones de violencia: tenemos la violencia

bipartidista de principios del siglo XX y las luchas guerrilleras de la década de 1960 que, gracias al acuerdo de paz firmado en 2016 con uno de los grupos, pareciese verse terminada. También está el conflicto armado “grueso” que, desde los años ochenta del siglo XX, incluye narcotráfico, accionar de grupos paramilitares (una década más tarde), múltiples bandas criminales surgidas de estos últimos que, después de su desmovilización, se encaminarían al control del narconeocio, y la fallida guerra contra las drogas por parte del gobierno. Todas estas son composiciones estéticas distintas de una misma cultura de violencia repleta de pedagogías de la crueldad —término de la argentina Rita Segato—. Para muchos, este dato nos hace cerrar los ojos y sentir el dolor social que produce; pero al abrirlos de nuevo, simplemente desaparece.

Pero no todo se ve tan triste en estos datos. Colombia ha pasado cerca de diez años llevándose el puesto de segundo país más feliz del mundo en la Encuesta Anual Global realizada por Gallup internacional —de hecho, en 2016 ocupó el primer lugar— (Redacción Vida, 2018). Esto parece ser un absurdo ante nuestra realidad objetiva, pero es interesante comprender, al nivel de las subjetividades, la relación que parecemos tener con la felicidad. La pregunta que se formula para valorar este indicador es “¿usted se siente personalmente muy feliz, feliz, ni feliz ni infeliz, infeliz o muy infeliz con su vida?” A ella, el 87 % de 1000 colombianos encuestados respondió ser muy feliz o feliz, y solo un 2 % afirmó no serlo.

En contraste con lo anterior, la Red de Soluciones de Desarrollo Sostenible de la ONU ha dado a conocer su Informe Mundial de la Felicidad desde 2012; viene a aguar la fiesta celebrada con la encuesta de Gallup en tanto hace un

trabajo más riguroso: en él se presenta un análisis de los factores principales para sustentar la felicidad, tales como cuidado, libertad, generosidad, honestidad, salud, ingresos y buena gobernanza experimentada. En este caso, los países del tan llamado “primer mundo” o “desarrollado” se llevan los primeros lugares, mientras Colombia ocupa el puesto 44 entre 155 países (Anadolu, 2020). Aunque la situación no se ve tan negativa —de hecho, nos deja una sensación de sorpresa (con cierto optimismo)—, también nos convoca a reflexionar sobre el estado de sostenibilidad de la vida en el resto del mundo. Hay mucho dolor, entonces.

Somos como un archipiélago de abismos, fracturados, sin alternativas hacia otras articulaciones posibles de la realidad, de sensibilidad; limitados por temores, tradiciones e incluso prohibiciones infundadas históricamente, que nos cierran el panorama para imaginarnos un devenir de otro modo, es decir, cooptan nuestra imaginación. Pero el objetivo no es culpar o entristecernos: debemos reconocer que entre tanta violencia política, en una situación en que no nos hemos dado la oportunidad de reparar los traumas del pasado lejano ni cercano, nuestra habilidad de sentir empatía pareciera estar dañada; “y la empatía es el ingrediente central para poder politizar los espacios de exclusión” (Valverde Gefaell, 2015, p. 129).

Los abismos también representan las fragmentaciones binarias y jerarquizadas que han minado la posibilidad de conformar fuentes más complejas de conocimiento: binarismos como razón/emoción, naturaleza/cultura, erotismo/espiritualidad y privado/público, entre muchos otros. Los abismos suspenden, causan espasmos, coagulan la acción al acercarnos a las fronteras. Cuando enfrentamos el abismo, este nos afecta en un “hasta

allí puedo llegar... mejor me doy la vuelta y sigo allí, resguardado por el piso asegurado y la posición que ocupo... ¡y que se arriesgue otro!". Esto es un efecto del *desconocimiento*, el cual

dirige la consciencia humana hacia la ignorancia, el miedo y el odio. Se rinde ante los juicios de verdad de la superioridad moral que produce separación y dominación, empujándonos hacia actos vengadores que profundizan los conflictos y engendran más violencia. (Anzaldúa, 2015, p. 120).

Para la metáfora de los puentes me inspiro especialmente en el trabajo de Gloria Anzaldúa (2015), feminista chicana, cuyos paradigmas teóricos y metodológicos han movilizado consciencias opositoras a los significados y economías afectivas negativas con los que históricamente la cultura dominante ha producido cuerpos bárbaros, ignorantes, desvalidos e inferiores. En la idea de "puente" convoca políticas para una subjetividad capaz de transformarse y relocalizarse en el tiempo y el espacio hacia la unificación de la identidad fragmentada.

La metáfora del puente ubica nuestros sentidos del cuerpo y del pensamiento en el movimiento, en un dinámico paso a paso al devenir, a la acción. Massumi (2002) precisa que esta racionalidad del movimiento no es ontológica sino *ontogenética*, pues *performa* la continua emergencia (p. 45). Para Anzaldúa (2002 [1996]), los puentes representan umbrales hacia otras realidades, un símbolo arquetípico para los cambios de consciencia, pasajes que denotan transiciones, cruces y cambios de perspectivas. Con el puente también ilustra la vulnerabilidad que representa recorrerlo, pues

no significa ser un lugar seguro. Pero ningún lugar lo es: incluso lo que conocemos como “hogar” y sus rincones más íntimos están demarcados por fronteras porosas y delicadas. Esta autora hace un llamado a que tomemos riesgos; a que crucemos los umbrales que conectan el interior con el exterior, lo íntimo con lo público, lo racional con lo emocional y lo erótico con lo espiritual en relaciones que integren cuerpos y comunidades en completitud.

Larry Grossberg (2010) ha expresado lo anterior al señalar que los modos modernos de pertenecer no son los únicos que existen: “debemos poder conciliar el hecho de que la gente vive identidades, pero también aceptar que siempre existe el potencial para la actualización de otras imaginaciones, otras formas de pertenecer, de identificación, de comunidad” (p. 325). Y continúa:

incrementar la imaginación no es borrar el presente y dejar que la mente viaje libre (como si se pudiera), sino que se precisa de incrementar el entendimiento del presente. Un mejor entendimiento del presente es la condición de posibilidad para una mejor imaginación. Imaginar es una labor empírica. (Grossberg, 2010, p. 325).

En su “path of *conocimiento*” (o camino al conocimiento), Anzaldúa (2002 [1996]) describe una integración entre lo personal y lo público (un ser afectado y afectar), que integra conocimiento, emociones, espiritualidad y acción: “Llamo *conocimiento* a ese aspecto de la conciencia que te obliga a actuar sobre el conocimiento adquirido” (p. 577).

El conocimiento ocurre cuando abrimos todos los sentidos, habitamos conscientemente el cuerpo y decodificamos sus síntomas. Abrimos nuestra atención y comprendemos sus múltiples niveles, los cuales incluyen nuestro entorno, las sensaciones y respuestas corporales, nuestras acciones intuitivas, las reacciones emocionales, y lo más importante, las imágenes que se crean en nuestra imaginación. (p. 542).

Desde este *conocimiento*, tanto emocionalidad como espiritualidad son formas válidas para conocer, y ocupan el mismo nivel que la ciencia y la racionalidad; también son prácticas de cuidado y sanación que se traducen en actos públicos para conectar de forma integral lo individual con lo colectivo. Para las epistemologías y pedagogías feministas chicanas, la espiritualidad es

nuestra relación con el ser, con los otros, con la naturaleza, con el universo, con los ancestros y con la fuente sagrada y misteriosa de la vida y la muerte. La espiritualidad es fundamentalmente mantenerse en relación, ser consciente de nuestra interdependencia y conectividad con todo lo que se ve y no se ve. (Medina, 2014, p. 169).

Bajo estas luces, Anzaldúa (2002 [1996]) señala que como forma de indagación espiritual, el *conocimiento* se adquiere a través de actos creativos como la escritura, el arte, el baile, el curanderismo, la enseñanza, la meditación, y el activismo espiritual...

rompiendo las prisiones mentales y emocionales y profundizando el rango de percepción se puede conectar la reflexión y visión interior —la consciencia mental, emocional, instintiva, espiritual y corporal— con la acción política, social y las experiencias vividas para generar saberes subversivos. (pp. 541-542).

La autora llama “activismo espiritual” a esta movilización interna de *conocimiento* que se traduce en actos públicos.

En este “path of *conocimiento*”, Anzaldúa describe siete niveles que comienzan en el trabajo íntimo reflexivo e intuitivo, se tornan más creativos y llegan a la acción pública. Comparto acá el primer paso, llamado por esta autora “el arrebató”: se da sobre el abismo y trata del congeniar con nuestro sentimiento de vulnerabilidad, pues aceptar la posibilidad de dolor nos saca de la dimensión privada y actúa como catalizador para la creación de comunidades políticas y espirituales. Los daños tienen historia; el dolor no es el efecto de una historia de daño, sino “la vida corporal de esa historia” (Ahmed, 2014, p. 68). Anzaldúa está convencida de que dolor y amor se encuentran entre los agentes más poderosos para la transformación porque nos anclan en el cuerpo y, por lo tanto, nos convocan a abrir nuevas relaciones desde las heridas. En los procesos de desmembramiento emocional surge un impulso creativo que busca recomponer los pedazos hacia otras formas.

Vivamos un ejemplo de lo dicho. Vamos a la ciudad de Buenaventura, donde se encuentra el puerto más importante de Colombia (moviliza el 60 % de exportaciones e importaciones al país, de bienes legales e ilegales) y se ha considerado que el 80 % de su población vive en la pobreza. Buenaventura es

una de las ciudades más violentas de Colombia, con un índice de 56 % más homicidios que el resto del país (Johnson, 2015). Esta ciudad es un ejemplo de la indiferencia estatal y un campo de guerra entre todas las fuerzas del mercado *gore* que se movilizan en el país. Al fondo, detrás de las casas, vemos algunas de las grúas en el muelle. Dos fuerzas —no tan distintas— han querido desterrar a esta comunidad del barrio Santa Fe. Por un lado, el gobierno quiere extender el puerto, el cual factura hoy \$ 122.000 millones de dólares al año. Por el otro, las varias bandas criminales que buscan extender sus territorios, se disputan las zonas cercanas al agua y al puerto, tanto para la salida de los productos que comercian como para vender los predios a los proyectos de “desarrollo” en la ciudad. En 2014, un incendio acabó con 35 casas; “buscan desalojarnos”, decían sus habitantes a los medios. Hoy resisten y nuevas casas de madera se han erguido (Johnson, 2015).



Figura 20. Comunidad de Paz de Puente Nayero, Buenaventura.
Fuente: Fabio Cuttica.

En otro barrio, Puente Nayero, cansados del protagonismo de la necropolítica en su barrio, y rehusándose a continuar siendo torturados, amenazados y sintiéndose aterrorizados y asfixiados por la guerra entre las bandas criminales “Los Urabeños” y “La Empresa”, los habitantes se organizaron de manera autónoma en defensa de su territorio. Luego, recibieron apoyo de algunas organizaciones no gubernamentales, organizaciones eclesiásticas e incluso de la Policía Nacional para resguardar los alrededores. Hoy se autodenominan “zona humanitaria” y “comunidad de paz”. El primer acto de *reterritorialización* fue destruir la “casa de pique” —una casa de tortura y desmembramiento de cuerpos que estaba al final de la calle—, junto con la expulsión de todos los miembros de las bandas. En un mural que se encuentra en la entrada del barrio (figura 20) se establecen nuevos compromisos comunitarios: “1. No usaremos ninguna forma de violencia”; “5. nos protegeremos los unos a los otros dentro del espacio humanitario”; y “6. Educaremos a nuestros hijos en el respeto por la vida”.

En los ejercicios de resistencia, reformulación y sanación de la realidad que han sido convocados desde el daño y el dolor se hace prioridad el no caer en la victimización —“fetichización de la herida”, en palabras de Ahmed (2014)—; en lugar de ello, debemos promover un “recordar” cómo las superficies de los cuerpos, incluidos los de las comunidades, llegaron a ser heridas en una primera instancia (Ahmed, 2014, p. 68). bell hooks (1989) ya lo ha señalado: “la tarea no es olvidar el pasado, sino librarse de su dominio” (p. 155). De allí el valor de despertar una imaginación que idee otras formas, que se materialicen en formas creativas que perduren en el tiempo y conecten, desde la empatía radical, con otros corazones para sanar heridas, y despierten la ilusión de otras articulaciones con el mundo.



Lista de referencias

- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados - Acnur (2018). *Global Trends: Forced Displacement in 2018*. Acnur. <https://www.unhcr.org/5d08d7ee7.pdf>.
- Ahmed, S. (2014). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press.
- Alcaldía Mayor de Bogotá (2004). *Recorriendo Los Mártires: diagnóstico físico y socioeconómico de las localidades de Bogotá D.C.* Mario Villamor Duque.
- Anadolu (2020). *Colombia es el octavo país más feliz de Latinoamérica, según estudio*. Semana. <https://www.semana.com/vida-moderna/articulo/dia-mundial-de-la-alegria-paises-mas-felices-del-mundo--noticias-mundo-hoy/691101>.
- Anderson, B. (2016). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (E. Suárez, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, K. y Smith, J. S. (2001). Editorial: Emotional Geographies. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 26, 7-10.
- Andréu Abela, J. (2010). *Las técnicas de análisis de contenido: una revisión actualizada*. Centro de Estudios Andaluces. <http://public.centrodeestudiosandaluces.es/pdf/S200103.PDF>.
- Anzaldúa, G. (2002 [1996]). Now Let Us Shift... The Path of Conocimiento... Inner Work, Public Acts. En G. Anzaldúa y A. Keating (eds.), *This Bridge We Call Home* (pp. 540-577). Routledge.
- Anzaldúa, G. (2015). *Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*. Duke University Press.

- Balibar, É. (2001). Outlines of a Topography of Cruelty: Citizenship and Civility in the Era of Global Violence. *Constellations*, 8, 15-29. DOI: 10.1111/1467-8675.00213.
- Balibar, É. (2015). Violencia, política, civilidad. *Revista Universidad Nacional de Colombia*, 10(19), 45-67. DOI: 10.15446/cp.v10n19.52371.
- Bauman, Z. (2005). *Vida líquida*. Paidós.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Paidós.
- Bondi, L., Davidson, J. y Smith, M. (2005). Introduction: Geography's Emotional Turn. En L. Bondi, J. Davidson y M. Smith (eds.), *Emotional Geographies* (pp. 1-16). Ashgate.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Bourke, J. (2007). *Fear: A Cultural History*. Shoemaker & Hoard.
- Butler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist. *Theatre Journal*, 40(4), 519-531.
- Butler, J. (2003). Violencia, luto y política (E. Hurtado y L. Pérez, eds.) *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 17, 82-99.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la suversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Calvino, I. (2011). *Las ciudades invisibles*. Siruela
- Camargo, A. y Hurtado, A. (2011). Vivienda y pobreza: una relación compleja. Marco conceptual y caracterización de Bogotá. *Cuadernos de vivienda y urbanismo*, 4(8), 224-246.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Herder.
- Castells, M. (1989). *La ciudad informacional: tecnologías de la información, reestructuración económica y proceso urbano-regional* (R. Quintana Muñoz, trad.). Alianza.
- Chihu Amparán, A. y López Gallegos, A. (2004). El análisis de los marcos en la obra de William Gamson. *Estudios sociológicos*, XXII(2), 435-460.

- Collins, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton University Press.
- Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos.
- Darwin, C. (2009 [1890]). *The expression of emotion in man and animals*. Cambridge University Press.
- Delgado Salazar, R. (2009). *Acción colectiva y sujetos sociales. Análisis de los marcos de justificación*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Descartes, R. (2009 [1649]). *Las pasiones del alma y cartas sobre psicología afectiva*. Ediciones Coyoacán.
- Durkheim, É. (1965 [1912]). *The elementary Forms of Religious Life*. Free Press.
- Durkheim, É. (1973 [1893]). *De la division du travail social : étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. PUF.
- Durkheim, É. (1975 [1906]). *Sociology and Philosophy*. Free Press.
- Ekman, P. (1972). Universals and Cultural Differences in Facial Expressions of Emotions. En J. Cole (ed.), *Nebraska Symposium on Motivation* (pp. 207-283). University of Nebraska Press.
- Elias, N. (1988 [1960]). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. (R. García Cortarelo, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Enríquez Rosas, R. (2008). La construcción social de las emociones y los procesos de exclusión social urbana: una propuesta teórico-metodológica. En R. Enríquez Rosas, *El crisol de la pobreza: mujeres, subjetividades, emociones y redes sociales* (pp. 203-221). Iteso.
- Enríquez Rosas, R. (2014). Reciprocidades de largo aliento en el cuidado: la implicación de las emociones en la construcción del bienestar social. En R. Enríquez Rosas y O. López Sánchez (eds.), *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social* (pp. 233-252). Iteso; FES Iztacala; Unam.
- Escobar, A. (2011 [1994]). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press.

- Fernández-Savater, A. (31 de octubre de 2014). *Entrevista con Franco Berardi: “Una sublevación colectiva es antes que nada un fenómeno físico, afectivo, erótico”*. El Diario. https://www.eldiario.es/interferencias/bifo-sublevacion-afectos_6_319578060.html.
- Frevert, U. (2011). *Emotions in History - Lost and Found*. Central European University Press.
- Fundación Procrear (2019). *Editorial 2. Un año con retos para no perder resistir la esperanza*. Fundación Procrear. <https://procrearfundacion.org/newsletter/editorial-no-2/>.
- Galeano, E. (1993). *El libro de los abrazos*. Siglo XXI editores
- Gammerl, B. (2012). Emotional Styles: Concepts and Challenges. *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, 161-175. DOI:10.1080/13642529.2012.681189.
- Gamson, W. A. (1992a). The Social Psychology of Collective Action. En A. Morris y C. McClurg Mueller (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory* (pp. 53-76). Yale University Press.
- Gamson, W. A. (1992b). *Talking Politics*. Cambridge University Press.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gibson-Graham, J. K. (2011). *Una política poscapitalista*. Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana.
- Glaser, B. G. y Strauss, A. L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory*. Aldine Press.
- Goffman, E. (1967). *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. Doubleday Anchor Books.
- Goffman, E. (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Harper and Row.
- Gregg, M. (2006). *Cultural Studies’ Affective Voices*. Palgrave Macmillan.
- Grossberg, L. (1992). *We Gotta Get Out of this Place: Conservatism and Postmodern Culture*. Routledge.

- Grossberg, L. (2010). Affect's Future: Rediscovering the Virtual in the Actual. En M. Gregg y G. J. Seigworth (eds.), *The Affect Theory Reader*. Duke University Press.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- Hochschild, A. (1975). The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities. *Sociological Inquiry*, 45(2-3), 280-307. DOI: 10.1111/j.1475-682X.1975.tb00339.x.
- Hochschild, A. (1990). Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research. En *Research Agenda in the Sociology of Emotions* (pp. 117-142). State University of New York Press.
- hooks, b. (1989). *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Sheba Feminist Publishers.
- hooks, b. (2000). *All About Love: New Visions*. Nueva York: Harper Collins.
- hooks, b. (2015). *This ain't no Pussy Shit* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=hb5kctC3UEk>
- Illouz, E. (2009). *El consumo de la utopía romántica*. (M. V. Rodil, trad.). Katz.
- Jasper, J. M. (1998). The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and Around Social Movements. *Soc. Forum*, 13, 397-424.
- Jasper, J. M. (2012). Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación. *Revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*, 4(10), 4868.
- Jimeno, M. (2010). Emociones y política: la 'víctima' y la construcción de comunidades emocionales. *Mana*, 16(1), 99-121.
- Jimeno, M., Varela Corredor, D. y Castilla Ardila, Á. M. (2015). *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Universidad Nacional de Colombia.
- Johnson, S. C. (2015, 8 de enero). *The Forgotten Streets*. Foreign Policy. <https://foreignpolicy.com/2015/01/08/the-forgotten-streets-buenaventura-farc-colombia-port-gangs-violence/>.

- Kalberg, S. (2013). La sociología weberiana de las emociones: un análisis preliminar. *Sociológica*, 28(78), 243-260.
- Kemper, T. D. (1978). Power and Status and the Power-Status Theory of Emotions. En *A Social Interactional Theory of Emotions* (pp. 87-111). Wiley.
- Kvale, S. (1996). *Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interview*. Sage.
- Lara, A. y Enciso Domínguez, G. (2013). El giro afectivo. *Athenea Digital*, 13(3), 101-119. DOI: 10.5565/rev/athenead/v13n3.1060
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford University Press.
- Le Breton, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.
- Le Breton, D. (1999). *Las pasiones ordinarias: antropología de las emociones*. (H. Pons, trad.). Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2013). Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 4(10), 69-79.
- Lévi-Strauss, C. (1984 [1962]). *El pensamiento salvaje*. (F. González Arámburo, trad.) Fondo de Cultura Económica.
- López Murcia, L. M. y Orrego Echeverría, A. (2012). *De-construyendo la educación para el desarrollo: una mirada desde Latinoamérica*. Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO.
- López Murcia, L. M. y Orrego Echeverría, A. (2013). *Discursos, subjetividades y agencias en la universidad: experiencias del CED-UNIMINUTO*. Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO.
- López Sánchez, O. (2011). Reflexiones iniciales sobre una historia cultural de la construcción emocional de las mujeres en el siglo XIX mexicano. En O. López Sánchez (ed.), *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX* (pp. 23-56). FES Iztacala; Unam.
- Lorde, A. (2009). *I Am Your Sister: Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde*. Oxford University Press.

- Luna Zamora, R. (2010). La sociología de las emociones como campo disciplinario. En A. Scribano y P. Lisdero (Edits.), *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones* (pp. 15-31). CEA; Conicet.
- Lupton, D. (1998). *The Emotional Self: A Sociocultural Exploration*. Sage.
- Lutz, C. (1983). Parental goals, Ethnopsychology, and the Development of Emotional Meaning. *Ethos*, 11(4), 246-262.
- Lutz, C. A. y White, G. M. (1986). The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15, 405-436.
- Machín, J. (2010). Modelo ECO2: redes sociales, complejidad y sufrimiento social. *REDES- Revista redes para el análisis de redes sociales*, 18(12), 306-325.
- Machín, J. (2015). *Meta-modelo ECO2: apuntes sobre la prevención y reducción de riesgos y daños asociados al consumo de sustancias psicoactivas*. Centro Cáritas de Formación para la Atención de las Farmacodependencias y Situaciones Críticas.
- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Siglo XXI.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, and Sensation*. Duke University Press.
- Medina, L. (2014). Nepantla Spirituality: My Path to the Source(s) of Healing. En E. Facio e I. Lara (eds.), *Fleshing the Spirit: Spirituality and Activism in Chicana, Latina, And Indigenous Women's Lives* (pp. 167-178). University of Arizona Press.
- Milanese, E. (2011). Metodologías innovadoras en desarrollo comunitario: un modelo de Reducción del daño. Humanitas
- Mohanty, C. T. (2003). "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. *Signs*, 28(2), 449-535. DOI: 10.1086/342914.
- Nietzsche, F. (2003). *La genealogía de la moral*. (S. Meca, ed.; J. L. López y López de Lizaga, trad.). Tecnos.

- Oxfam (2017). *Una economía para el 99 %*. Oxfam. https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-es.pdf.
- Pampller, J. (2010). The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns. *History and Theory*, 49, 237-265. DOI: 10.1111/j.1468-2303.2010.00541x.
- Pedraza, Z. (1999). *En cuerpo y alma, visiones del progreso y de la felicidad: Educación, cuerpo y orden social en Colombia (1830-1900)*. Universidad de los Andes.
- Piedade, V. (2017). *Dororidade*. Nós.
- Preciado, P. B. (2013). Prólogo: decimos revolución. En *Transfemenismos: epistemes, fricciones y flujos* (pp. 9-13). Txalaparta.
- Puig della Bellacasa, M. (2012). Nothing Comes Without its World: Thinking with Care. *Sociological Review*, 60(2), 197-216.
- Reckwitz, A. (2012). Affective Spaces: A Praxeological Outlook. *Rethinking History*, 16(2), 241-258. DOI: 10.1080/13642529.2012.681193.
- Redacción Vida (2018). *Segundo país más feliz, 88 de cada 100 colombianos se sienten felices*. El Tiempo. <https://www.eltiempo.com/salud/colombia-vuelve-a-ser-el-segundo-pais-mas-feliz-del-mundo-168578>.
- Reddy, W. (2001). *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge University Press.
- Rivas, A. (1998). Los análisis de marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales. En B. Tejerina Montaña y P. Ibarra Güell (eds.), *Los movimientos sociales: transformaciones políticas y cambio cultural* (pp. 181-218). Madrid: Trotta.
- Robinson, C. (2005). Grieving Home. *Social & Cultural Geography*, 6, 47-60.
- Rosaldo, M. Z. (1980). *Knowledge and Passion: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge University Press.
- Rosenwein, B. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Cornell University Press.

- Rosenwein, B. (2010). Problems and Methods in the History of Emotions. *Passions in Context*, 1, 1-32.
- Sabido Ramos, O. (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.
- Santamaría, A. (2018). *En los límites de lo posible: política, cultura y capitalismo afectivo*. Akal.
- Scheer, M. (2012). Are Emotions a Kind of Practice (And Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. *History and Theory*, 51(2), 193-220.
- Scribano, A. (2007a). Introducción. En *Mapeando interiores: cuerpo, conflicto y sensaciones*. Córdoba: José Sarmiento; Universidad Nacional de Colombia.
- Scribano, A. (2007b). La sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones. En *Mapeando interiores: cuerpo, conflicto y sensaciones* (pp. 119-143). Jorge Sarmiento; Universidad Nacional de Colombia.
- Scribano, A. (2011). Vigotsky, Bhaskar y Thom: huellas para la comprensión (y fundamentación) de las Unidades de Experienciación. *Revista latinoamericana de metodología de la investigación social*, 1(1), 21-35.
- Scribano, A. (2012). Sociología de los cuerpos/emociones. *Revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*, 10, 93-113.
- Sedgwick, E. K. (2003). *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press.
- Snow, D. y Benford, R. (1992). Master Frames and Cycles of Protest. En A. Morris y C. McClurg Mueller (eds.), *Frontiers in Social Movements Theory* (pp. 133-155). Yale University Press.
- Spinoza, B. (1959 [1677]). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Aguilar.
- Stearns, C. y Stearns, P. N. (1985). Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards. *The American Historical Review*, 90(4), 813-836. DOI: 10.2307/1858841.

- Stearns, P. N. (1990). *Be A Man! Males in Modern Society*. Holmes & Meier.
- Thatcher, M. (1981). 'Economics are the method: the object is to change the soul' (R. Butt, entrevistador). Sunday Times. <https://www.margareththatcher.org/document/104475>.
- Thrift, N. (2004). Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect. *Geografiska annaler. Series B, Human Geography*, 86(1), 57-78.
- Thrift, N. (2008). *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. Routledge.
- Torres Alape, D. A. (2013). *Recreaciones de africanidad: fundaciones culturales afro en Bosa desde la música y la danza* [tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana].
- Torres, A., Mendoza, N. C., Vargas, A., González, M. I., Avedaño, M. S. y Vallejo, M. (2003). *Organizaciones populares, identidades locales y ciudadanía en Bogotá*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Urán, O. A. (2000). *La ciudad en movimiento: movimientos sociales, democracia y cultura en Medellín y el área metropolitana del Valle de Aburrá*. IPC.
- Vacarezza. (2010). Aportes de Spinoza para reflexionar acerca de la vida corporal del género, las mujeres y el feminismo. *A Parte Rei. Revista de filosofía*, 71, 1-10.
- Valencia, S. (2016). *Capitalismo Gore: control económico, violencia y narcopoder*. Paidós.
- Valles Martínez, M. S. (2005). Metodología y tecnología cualitativas: actualización de un debate, desde la mirada más atenta en la obra de Barney G. Glaser. *Empiria: revista de metodología de ciencias sociales*, 9, 145-168. DOI: 10.5944/empiria.9.2005.1007.
- Valverde Gefaell, C. (2015). *De la necropolítica neoliberal a la empatía radical: violencia discreta, cuerpos excluidos y repolitización*. Icaria.

- Von Schveve, C. e Ismer, S. (2013). Towards a Theory of Collective Emotions. *Emotion Review*, 5(4), 406-413. DOI: 10.1177/1754073913484170.
- Wang, C. C. (1999). Photovoice: A Participatory Action Research Strategy Applied to Women's Health. *Journal of Women's Health*, 8(2), 185-192.
- Williams, S. J. (2001). *Emotion and Social Theory. Corporeal Reflections on the (Ir) Rational*. Sage.
- Zibechi, R. (2008). *América Latina: Periferias urbanas, territorios en resistencia*. Ediciones Desde Abajo.

En los estudios socioculturales de las emociones crece el interés por la dimensión colectiva de las mismas y hay gran curiosidad por desarrollar nuevas metodologías para comprenderlas. Este libro nos lleva de la mano por un proceso de investigación que logra evidenciar a las emociones como el “pegamento de lo social” y su rol central en las acción colectiva de las comunidades. En él se desarrolla una propuesta conceptual sólidamente argumentada, como lo son *los procesos corpoemocionales y las comunidades emocionales*, con los cuales nos ofrece un marco explicativo relacional entre materialidad/culturalidad, sujeto/objeto, adentro/afuera y cuerpos/emociones. La apuesta metodológica de la Tríada performativa es otro de los aportes que destacan de esta obra, ya que propone un modelo en tres dimensiones que buscan activar rituales de interacción de distinta índole para activar los procesos corpoemocionales entre los participantes; una de las técnicas centrales es Fotovoz. Finalmente, a través de su lectura, tenemos también acceso a una narrativa sobre una ciudad de Bogotá desconocida para quienes no tienen contacto directo con los contextos donde actúan las organizaciones sociales comunitarias de base partícipes en la investigación, por lo que ofrece al lector la oportunidad de sentir la diversidad afectiva de la capital colombiana.



UNIMINUTO
Corporación Universitaria Minuto de Dios
Educación de calidad al alcance de todos

Rectoría Bogotá - Presencial