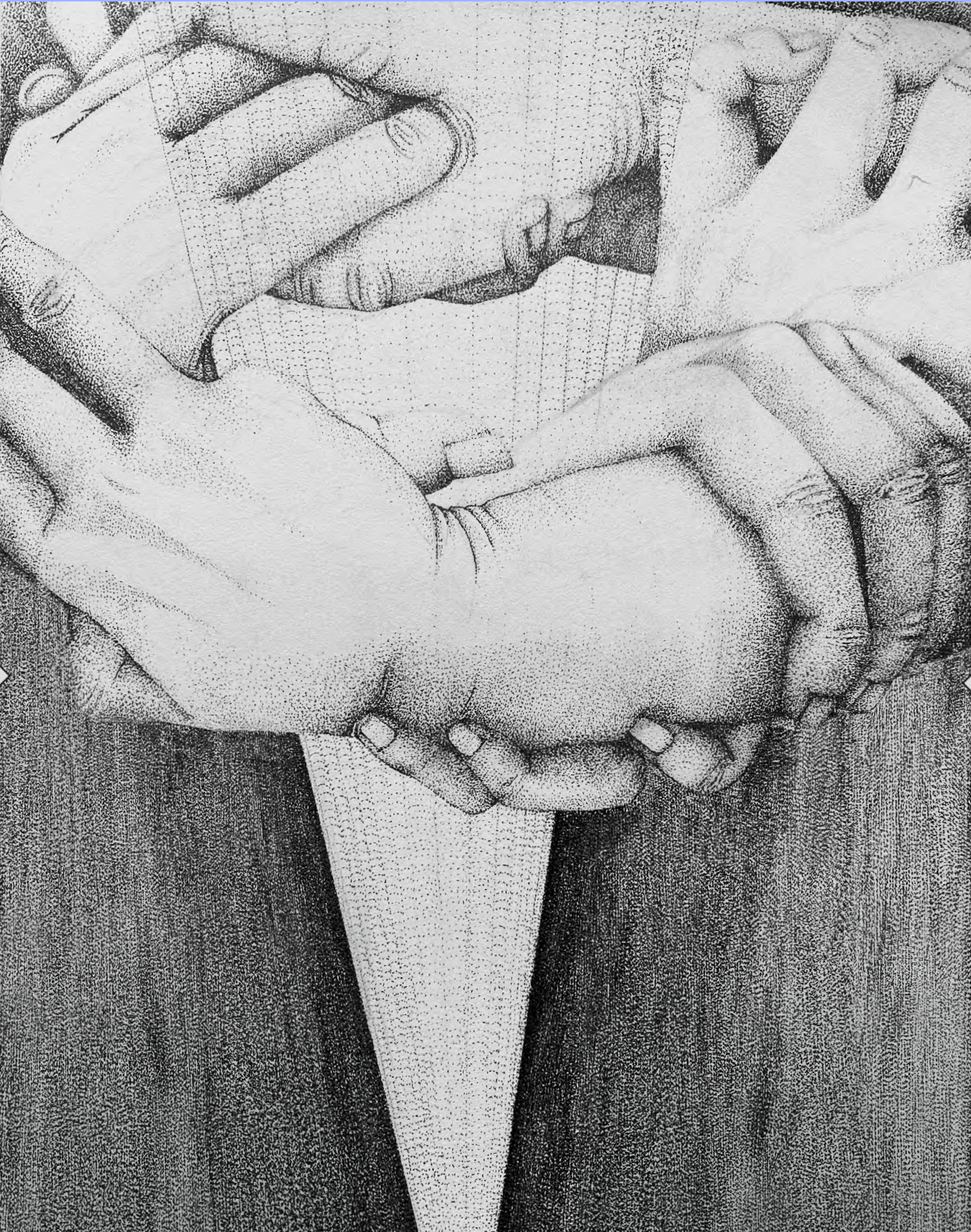


JUNIO 2026

VOL. 01 | AÑO 02

# MATERIAVIVA

REVISTA ACADÉMICA DIGITAL



**N°03 INSTRUCCIONES PARA SER**

GUBERNAMENTALIDAD  
CIENCIA  
TECNOLOGÍA  
SUBJETIVIDAD



*Aturdido*, Valentina Scatoni Ibarra  
(Uruguay, 2026).

Revista del grupo de Estudios sobre la Gubernamentalidad,  
Ciencia, Tecnología y Subjetividad.

*Instrucciones para ser* — N° 3, Vol. 1, Año 2.

Junio 2026. Montevideo, Uruguay.

Editores: Gonzalo Correa y Pablo Piquinela.

Consejo Editorial: Jorge Chávez Bidart, Universidad de la  
República; Diego González García, Universidad de la República;  
Rubén Gómez Soriano, Universidad Autónoma de Barcelona;  
Gonzalo Correa Moreira, Universidad de la República; Pablo  
Piquinela Averbug, Universidad de la República.

Dirección de arte y diseño editorial: Cecilia Pérez Stevenazzi.

Autores:

*Epistemes de sí mismos* - Pablo Piquinela y Jorge Chavéz.

*¿Cómo los dispositivos clínicos producen nuestras  
subjetividades?* - Arthur Arruda Leal Ferreira.

*Culturas terapéuticas y subjetividades en el capitalismo  
algorítmico* - Vanina Papalini.

*¿Gracia o farmacia?* - Antonio Jesús Reina Hidalgo, José Carlos  
Loredo Narciandi y Luis Martínez Guerrero.

*Elogio del silencio* - Javier Romano.

Publicación digital de acceso abierto. ISSN 3046-4404.

© 2026 Estudios sobre la Gubernamentalidad, Ciencia,  
Tecnología y Subjetividad.

**01 EPISTEMES DE  
SÍ MISMOS**

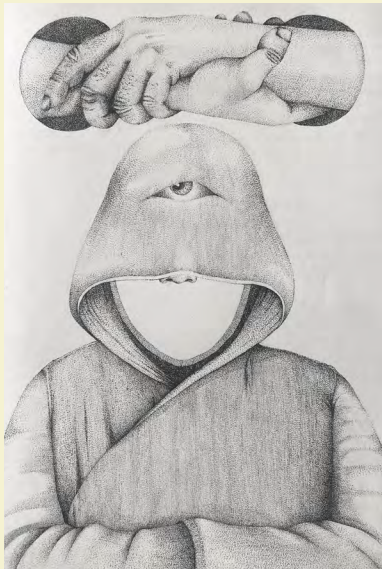
Pablo Piquinela y Jorge Chavéz

**05 ¿CÓMO LOS  
DISPOSITIVOS CLÍNICOS  
PRODUCEN NUESTRAS  
SUBJETIVIDADES?**

Arthur Arruda Leal Ferreira

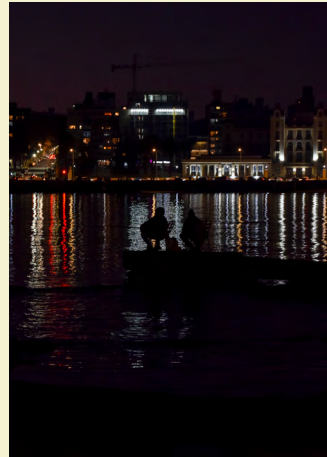
**09 CULTURAS  
TERAPÉUTICAS Y  
SUBJETIVIDADES  
EN EL CAPITALISMO  
ALGORÍTMICO**

Vanina Papalini



**13 ¿GRACIA O FARMACIA?**

Antonio Jesús Reina Hidalgo,  
José Carlos Loredo Narciandi y  
Luis Martínez Guerrero



**17 ELOGIO DEL SILENCIO**

Javier Romano

**21 SOBRE LXS  
AUTORES**

**ILUSTRADXR INVITADXR**

En este número encontrarás  
exhibidas ilustraciones de  
Valentina Scatoni Ibarra.

Derretimientos, de la serie  
*Your own personal Jesus*, Valentina  
Scatoni Ibarra (Uruguay, 2026).



TEXTO: PABLO PIQUINELA Y JORGE CHAVÉZ

# EPISTEMES DE SÍ MISMOS: SOBRE CULTURAS TERAPÉUTICAS Y OTRAS VERDADES DE (HA)SER HUMANOS

La experiencia de ser humanos es un tema central del mundo moderno, su tratamiento posee los más diversos acercamientos, desde la reflexión que deposita en la naturaleza la explicación de lo que somos hasta aquellos estudios que se interrogan por los modos en que los humanos son subjetivados o se subjetivan a sí mismos a través de múltiples medios.

Es una mirada especular, llena de extrañeza sobre nosotros mismos que ha tomado para sí el estudio de una pragmática de la existencia localizada histórica y culturalmente. La famosa frase de Descartes *cogito ergo sum* proporcionó una guía de la existencia que debía avanzar sobre verdades autoevidentes, sin embargo, la potencial veracidad del *pienso, luego existo* comparte la escena actual con otras verdades como *existo, luego pienso; siento, luego existo o soy, luego existo*, entre tantas otras posibles, que revelan el carácter producido de esas verdades y por lo tanto de las existencias.

En este tercer número de Materia Viva recorreremos algunas versiones de las relaciones que humanos han establecido con sus verdades, especialmente sobre las experiencias de cierta *interioridad humana*, especialmente de aquellas acciones que sirven de guía o formateo de esa interioridad; que en gran medida ha decantado en lo que conocemos como lo psicológico o en las verdades de la psicología.

En *¿Gracia o farmacia? Sobre cristianismo y enteógenos* de Antonio Jesús Reina Hidalgo, José Carlos Loredo Narciandi y Luis Martines Guerrero, los autores analizan la relación entre cristianismo y enteógenos a través de la disputa por lo que denominan “regulación de la experiencia psicológica extraordinaria”. Entender o significar, es decir, producir verdad acerca de si esa experiencia psicológica se da a partir de una expresión de un don divino para la iglesia o resulta de una tecnificación sostenida en la ciencia farmacológica, en definitiva, ambas versiones circulan por un mismo camino, el del gobierno de la subjetividad.

Sujetos y subjetividades que adquieren rasgos éticos y estéticos singulares, procedentes de múltiples efectores situados sociohistóricamente. Podemos entender esto de modo general echando mano a la noción de *episteme* de Foucault<sup>12</sup> y que en aras de precisar a qué nos referimos podemos llamarla *episteme de sí mismos*.

Por los años '80 del pasado siglo, Milan Kundera publicaba su obra *La insoportable levedad del ser*<sup>3</sup>, acercándonos la inquietante singularidad del existir para cada sujeto, algo que seguramente sepamos desde siempre pero negamos asumir su condición de verdad. Por esos años, Jean-Francois Lyotard<sup>4</sup> alertaba, ante la caída de los grandes relatos, el colapso del sujeto unitario y la constitución plural de la identidad y del lazo social. Varios años después Zygmunt Bauman<sup>5</sup> acuñaba la idea de *modernidad líquida* para ilustrarnos sobre la inestabilidad de la vida en sociedad, la fragilidad de los vínculos y los riesgos del individualismo. Estas reflexiones recorrían el norte del continente y se presentaban como ensayos críticos de una sociedad que lejos de la decadencia, auguraba un futuro lleno de confort y felicidad individual.

Mientras tanto, en el sur de América, las dictaduras cívico-militares desplegaban una *gubernamentalidad autoritaria*<sup>6</sup> que preparaba la inserción de estos territorios al capitalismo global, tal como había anunciado Guattari<sup>7</sup> con la conformación de un *capitalismo mundial integrado* cuyo producto principal es la subjetividad.

Si se trata de crear verdades sobre la subjetividad, las disciplinas psi son una usina en permanente producción. El capitalismo global que genera los más diversos malestares también produce un repertorio cada vez más diverso de herramientas para abordarlos. Este repertorio dialoga con la circulación de discursos en torno a mandatos de productividad y de bienestar que suceden en paralelo a lo que se denomina como “crisis de la salud mental”. Cabe analizar, entonces, este tipo de configuraciones en su potencial de

producción de subjetividad. Esto supone asumir la posición ontológica y política de toda propuesta teórico-técnica de los saberes psi, asunto que al menos desde la mitad del siglo XX viene despertando interés.

Hace varias décadas ya se presentan análisis críticos acerca de la circulación del saber psicológico en la sociedad y su relación con la construcción de la subjetividad. Desde la década de 1940, se analizó el lugar de las disciplinas psi en la sociedad, o dicho de otra forma, la relación con los discursos de las disciplinas del campo de la salud mental en su potencial para dar cuenta de lógicas sociales, reflexionando acerca del surgimiento de nuevas modulaciones subjetivas. Es así que ideas como la de “tiranía de la intimidad”, la acusación de despolitización e individualización de problemas más amplios y la crisis de la privacidad, fueron asuntos analizados desde los años '60 por autores como Lasch y Sennet. El narcisismo, por ejemplo, tan vigente en la circulación discursiva psi en la actualidad, aparecía en los análisis de Lipovetsky, ligados a una “segunda revolución individualista de occidente”.<sup>8</sup>

Este número propone pensar el surgimiento de las nuevas configuraciones terapéuticas como un analizador de nuevas expresiones de la relación de los sujetos consigo mismos y con los demás, en tanto herramienta para pensar las prácticas psi y los mandatos en torno al bienestar y el malestar en la actualidad. En este marco, se ha estudiado lo que se denomina como culturas terapéuticas. Una primera definición pragmática, presentada por Papalini<sup>9</sup>, entiende las culturas terapéuticas como un conjunto de técnicas de trabajo sobre sí que tienen en común ser una propuesta para el abordaje de los malestares subjetivos de nuestro tiempo. En esta clave, la idea de culturas terapéuticas permite pensar el malestar, usualmente considerado intolerable, y remite a un conjunto de técnicas que no sigue las clásicas conformaciones institucionales de la psicología clínica. Aparecen las emociones como grilla de inteligibilidad que crea un campo de objetos sobre el cual los sujetos y las instituciones pueden operar y, como señala Papalini, también la idea de *wellness* donde el rechazo al malestar no es solamente su condición de intolerabilidad sino también la búsqueda de un plus de bienestar. Esta dimensión fue abordada por Castel<sup>10</sup> con la idea de nueva cultura psicológica y más cerca en el tiempo con nociones como constelaciones o ensamblajes terapéuticos por Plotkin y Biotis.<sup>11</sup>

El aporte de Arthur Arruda Leal Ferreira se adentra en esa cultura psicológica preguntándose: *¿Cómo los dispositivos clínicos producen nuestras subjetividades? Pistas en una División de Psicología Aplicada*. El autor utiliza la Teoría Actor Red para discutir la producción de subjetividad, la pluralidad de los dispositivos clínicos y la ontología política resultante del accionar de estos dispositivos. El escrito se enfoca en las prácticas clínicas de la División de Psicología Aplicada de la Universidad Federal de Río de Janeiro y propone la idea que los diversos modos de producción subjetiva pueden conocerse y ampliarse como efecto de la pluralidad del campo psi, sosteniendo la posibilidad de crear nuevas versiones sobre los modos en que nos constituimos como sujetos.

Los trabajos incluidos en este número se inscriben en un campo de investigación heterogéneo dentro de las ciencias sociales que, desde distintas tradiciones, se aproximan a las culturas terapéuticas. Como paraguas conceptual, estas aproximaciones han servido para analizar las cambiantes dinámicas de las terapias y los discursos terapéuticos, incluyendo aspectos como el discurso de sí y la expansión de los saberes psi como tecnologías de gobierno.<sup>12 13</sup> En este

entramado, la antropología ha mostrado cómo estas formas se articulan con creencias y espiritualidades, desplazando el foco hacia fenómenos como el movimiento *New age* y las modalidades de recepción “místico-terapéuticas”, donde prácticas como la meditación son reconfiguradas en clave de reducción y adaptación.<sup>14 15 16</sup>

En esta misma línea, y en el marco de la expansión global del campo, se destacan trabajos como los reunidos en *The Routledge International Handbook of Global Therapeutic Cultures*<sup>17</sup>, y el aporte de *Assembling Therapeutics: Cultures, Politics and Materiality*<sup>18</sup>, a los que se suma la investigación de Madsen<sup>19</sup> sobre el giro terapéutico. Estas producciones contribuyen a sistematizar y actualizar el análisis de la cultura terapéutica en el norte global, atendiendo a sus formas de circulación, institucionalización y traducción en distintos contextos. En diálogo con ello, se consolida una línea de trabajos que interroga el llamado paradigma felicitarario o la industria de la felicidad,<sup>20 21</sup> al tiempo que, en la propia obra de Ahmed y con aportes de Despret, se complejiza el lugar de las emociones, no solo como objeto de gestión privilegiado por las terapéuticas actuales sino como dimensión relacional que participa en la producción de subjetividad.

El aporte de Vanina Papalini titulado *Culturas terapéuticas y subjetividades en el capitalismo algorítmico* discurre sobre una arista actual e inquietante del amplio repertorio de las culturas terapéuticas, trayendo a escena a *influencers* y su relación con las generaciones más jóvenes. La autora analiza la idea de la auto transformación como salida a los problemas del sujeto, subrayando el carácter producido y artificial de las subjetividades contemporáneas. En este ejercicio, amplía el campo de las culturas terapéuticas para reconocer en ellas la presencia de nuevos dispositivos, actores y público que abren a un universo que exige prestarle atención.

Los análisis sobre actuales composiciones de lo social que conjugan dimensiones tecnocientíficas, culturales y somáticas no quedan exentas de los procesos de psicologización característicos de estos tiempos, tal como trabajaron Alvaro y colaboradores<sup>22</sup>. En razón de esto, análisis críticos sobre la psicologización de problemas sociales y la decodificación psi del malestar contemporáneo, incorporan perspectivas que buscan su politización. En esta clave, Mark Fisher<sup>23</sup> introdujo la noción ya de amplia circulación de realismo capitalista que permite situar estas dinámicas en un régimen más amplio de producción de subjetividad, donde la imposibilidad de imaginar otras relaciones de producción colocan al malestar como recodificado en clave individual y pasible de ser gestionado, antes que como problema colectivo.

Un gesto en este sentido es el aporte de Javier Romano, titulado *Elogio del silencio: salud mental y el arte de habitar cuerpos significantes*. Este trabajo nos anima a adentrarnos por una rendija hacia el enmarañado mundo de las redes y de existencias conectadas, para entender y hacer del silencio un gesto político de resistencia. Entornos hiperestimulantes e intimidades saturadas pintan un paisaje que convocan la imagen ansiosa y desgarradora del andrógino personaje de *El grito* de Edvard Munch. Ese humano atrapado en una desesperación existencial inevitable invoca una actualidad naturalmente asumida. En la actualidad, ese grito ha adquirido miles de sonoridades e intensidades que se administran como mercancías por mercaderes y gurúes de estos nuevos tiempos introspectivos. La mirada sobre sí, el cuidado de sí como oferta, como demanda, como mercancía, como producto, como necesidad. Llegará el tiempo no ficcionado donde el sí mismo, ya desagregado en grupos de neuronas,

contará con sus propias dolencias y afecciones para la que alguna súper empresa mediada por gurús locales propondrá efectivos tratamientos para profundísimos y superficiales yoes (un nivel mayor de la episteme de sí mismo). Así, prestar atención al grito espeja cultivar el arte del silencio, presentado como un gesto de cuidado que en tanto agenciamiento colectivo se brinda a la lucha política por un mundo mejor.

Nos llamamos a silencio para que *Materiaviva* continúe aportando a pensar (nos).

- 
- 1 Foucault, M. (1977). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores.
  - 2 Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores.
  - 3 Kundera, M. (1986). *La insoportable levedad del ser*. Tusquets.
  - 4 Lyotard, J. F. (1992). *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Planeta-Agostini.
  - 5 Bauman, Z. (2013). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
  - 6 Dean, M. (2009). *Governmentality: Power and rule in modern society*. Sage.
  - 7 Guattari, F. (2004). *Plan sobre el planeta: Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Traficantes de Sueños.
  - 8 Pasqualini, M. (2026). Psicoterapia y modernidad en el pensamiento sociológico contemporáneo, 1942-2020. *Historia, Ciencias, Saúde - Manguinhos*. 33, 1-53.
  - 9 Papalini, V. (2014). Culturas terapéuticas: de la uniformidad a la diversidad. *Methaodos. Revista de ciencias sociales*, 2(2), 212-226.
  - 10 Castel, R. (1984). *La gestión de los riesgos: de la anti-psiquiatría al post-análisis*. Anagrama.
  - 11 Plotkin, M y Viotti, N. (2016). Between Freud and Umbanda: Therapeutic Constellations in Buenos Aires, Argentina. En: Nehring, Daniel et al. (eds). *The Routledge International Handbook*. (p. 257-267).
  - 12 Lasch, C. (1999). *La cultura del Narcisismo*. Andres Bello.
  - 13 Rose, N. (2019). *La invención del sí mismo: Poder, ética y subjetivación*. Pólvora Editorial.
  - 14 Heelas, P. (1996). *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Blackwell Publishers.
  - 15 Carozzi, M.J. (2000). *Nueva era y terapias alternativas: construyendo significados en el discurso y la interacción*. Universidad Católica Argentina.
  - 16 Cabanas Díaz, Edgard (2013). La felicidad como imperativo moral: origen y difusión del "individualismo positivo" en el capitalismo neoliberal y sus efectos en la construcción de la subjetividad. (Tesis de doctorado). Facultad de Psicología, Universidad Autónoma de Madrid.
  - 17 Nehring, D., Alvarado, E., Hendricks, E., y Kerrigan, D. (2016). *Transnational Popular Psychology and the Global Self-Help Industry. The Politics of Contemporary Social Change*. Palgrave.
  - 18 Salmenniemi, S., Nurmi, J., Perheentupa, I., & Bergroth, H. (2020). *Assembling therapeutics: Cultures, politics and materiality* (p. 238). Taylor & Francis.
  - 19 Madsen, O. J. (2014). *The therapeutic turn: How psychology altered Western culture*. Routledge.
  - 20 Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad: una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra.
  - 21 Cabanas, E., & Illouz, E. (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Planeta.
  - 22 Alvaro, D., Jacky Rosell, E., Piquinela Averbug, P., Molteni, E. J., Álvarez, L., Penchansky, C., ... & Alvaro, D. (2023). Vidas sin resto. Introducción. En: D. Alvaro (Coord.). *Diseño de la vida, filosofía y neoliberalismo* (11-29). IIGG-Universidad de Buenos Aires.
  - 23 Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?*. Caja negra.



Sala de recepción para el triaje de la  
División de Psicología aplicada - UFRJ.

TEXTO Y FOTO: ARTHUR ARRUDA LEAL FERREIRA

# ¿CÓMO LOS DISPOSITIVOS CLÍNICOS PRODUCEN NUESTRAS SUBJETIVIDADES?

PISTAS EN UNA DIVISIÓN DE PSICOLOGÍA APLICADA

## Introducción

Este trabajo parte del esfuerzo de pensar la pluralidad de los dispositivos clínicos por medio de los efectos de subjetivación. Utilizaré la TAR como herramienta para discutir la producción de subjetividad, la pluralidad de los dispositivos clínicos y la ontología política resultante de estos dispositivos. Para esto, examinaré las formas de actuación de formas diversas de prácticas clínicas en la División de Psicología Aplicada (DPA) de la Universidade Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), considerando las diversas formas de producción de subjetividad que tocan a estudiantes pasantes y pacientes.

Es importante considerar la TAR como un modo de problematizar las divisiones y problemas tradicionales, explorando otras posibilidades de constituir trabajos de investigación. En este punto se aproxima al teatro menor de Carmelo Bene.<sup>1</sup> Aquí, de la misma forma que se explota la posibilidad de un guión teatral sin sus personajes principales, con la ANT se propone el trabajo de investigación sin los protagonistas conceptuales tradicionales. Así como desaparecen Romeo y Julieta para el surgimiento de personajes menores, la naturaleza, la sociedad, el sujeto, el objeto, salen de escena para la actuación de conceptos menores: híbridos, *faitiches*, actores-redes y mediadores.

Sin embargo, aunque exista el riesgo de erigir catedrales góticas conceptuales por medio de la ANT, hay lo que podríamos llamar un grado de solvencia de su abordaje o la probabilidad de poner en cuestión sus apropiaciones más estabilizadas por las propias herramientas de la teoría. Así es posible afirmar que la ANT tiene un alto grado de solvencia; no solo por la creación constante de conceptos menores sino, especialmente, por la problematización de sus propios conceptos. Por ejemplo, Latour<sup>2</sup> pone en cuestión no sólo los conceptos de actor y red, sino también el propio término teoría e, incluso, el guión que los une.

## Subjetividad, *self* y agenciamientos

Es dentro de este alto grado de solvencia de la TAR, de su constante problematización estratégica y de su rechazo a los personajes teóricos tradicionales, que se abordará el concepto de subjetividad. El rechazo a su uso no parte de señalar como falsos a los términos tradicionales y mayoritarios; es considerarlos como efectos de prácticas, agenciamientos, amalgamas de términos heterogéneos en composición.

Entonces, ¿cómo la ANT, y especialmente Latour<sup>3</sup> (1994; 2002), considera la subjetividad? En general de una forma negativa, como parte de una división moderna. En el último libro referido,<sup>4</sup> Latour pone en cuestión la psicología como gran heredera, junto con la epistemología, de la división moderna entre objetividad y subjetividad, actuando como una bomba de succión que atrae los entes hacia cada uno de sus polos de purificación.

De forma positiva, es posible, por ejemplo, tomar las consideraciones de Latour<sup>5</sup> sobre el cuerpo/subjetividad en *How we can talk about the body?* Aquí el cuerpo no sería definido por “una esencia, una sustancia, sino... una interfaz que se torna más y más descriptible cuando se aprende a ser afectado por diversos elementos”.<sup>6</sup> Como ejemplo de esta potencia de ser afectado, Latour considera el aprendizaje de especialistas en la industria de perfumes (también llamados de “narices”) a través de un equipamiento con un kit de olores, en el cual, después del entrenamiento de una semana, surgirían distinciones totalmente nuevas. Para el

Arthur Arruda Leal Ferreira

Instituto de Psicología / Programa de Pos-Graduación en Psicología en la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ). Correo electrónico: arleal@superig.com.br

Tiene doctorado en Psicología Clínica por la PUC-SP.

Organizó los libros: *História da Psicologia: Rumos e Percursos, Teoria Ator-Rede e a Psicologia, Gubernamentalidad y Prácticas Psicológicas:*

*La gestión por la libertad y Pragmatismo e questões contemporâneas*, participando de los siguientes libros *ANT companion, Foucault Hoje, Foucault e a Psicologia, Da metafísica moderna ao pragmatismo y Psicologia e Instituições no Brasil.*

autor, este aprendizaje no sería la simple adquisición de una habilidad por parte de un cuerpo natural, sino su construcción recíproca con el mundo: “adquirir un cuerpo es entonces un emprendimiento progresivo que produce de una sola vez un medio sensorio y un mundo sensible”.<sup>7</sup> Sería este cuerpo articulado que permite el conocimiento del mundo (y de otros cuerpos) al coproducirse con estos, registrando diferencias en nuevos modos y ampliando los contrastes entre fenómenos antes tomados como homogéneos: “articulación no significa hablar con autoridad..., sino ser afectado por diferencias”.<sup>8</sup>

De forma más directa podemos encontrar la reflexión sobre composición de la subjetividad en comparación con los *plug-ins* como lo hace Latour en *Reensamblar lo social*.<sup>9</sup> Aquí Latour está poniendo en discusión si habría una posibilidad de pensar lo social en una forma más pura en el encuentro directo entre personas. Pero, para el autor, incluso las habilidades psicológicas supuestamente más básicas no son entidades naturales de las personas y son incorporadas de la misma forma con que se baja un programa informacional. Todo el material constitutivo de estas habilidades circula, se encuentra distribuido en una serie de materialidades y prácticas que constituyen los *psicomorfos*, que son los formadores de nuestra subjetividad.

Pero quizás este modelo de los *plug ins* sea un modelo demasiado simplificado: del mismo modo con que se produce la realidad objetiva de forma bastante compleja por medio de amplias controversias, la producción de la subjetividad es ciertamente un proceso mucho más inestable y conflictivo. Lo que es posible acoger de la ANT en esta cuestión es la posibilidad de una propuesta más constructivista y controvertida de la producción de subjetividad, como las formas con que el autor<sup>10</sup> considera la producción de la naturaleza en multiversos, tomando el concepto de James.<sup>11</sup>

## Pluralidad o multiplicidad

El trabajo de investigación que desarrollo intenta estudiar cómo las psicologías componen de modo plural nuestra subjetividad por medio de prácticas clínicas. En este caso, la elección del término pluralidad y no multiplicidad no es gratuita. Ella deriva de trabajos como los de Law<sup>12</sup> y Mol<sup>13</sup>. Para esta última, la composición de una entidad científica, como la arteriosclerosis no apunta hacia una unidad absoluta, ni para una pluralidad radical. Por el contrario, las entidades científicas son compuestas por una serie de prácticas que se articulan de modo parcial. Como Law<sup>14</sup> afirma, la realidad de estas entidades es fraccional: son más que una, pero menos que muchas.

Diferente de estas entidades como la arteriosclerosis, los objetos que se pueden encontrar en las prácticas psicológicas tienen mucho más la marca de la pluralidad, dada la imposibilidad de traducción entre las diversas orientaciones presentes en el campo. Tomando en consideración otro concepto de Latour,<sup>15</sup> el de móviles inmutables, para referirse a la circulación de referencia científica por distintos vehículos, se puede decir que los conceptos psicológicos son inmóviles inmutables, dada su incapacidad de comunicación entre prácticas distintas. O incluso pueden denominarse inmóviles mutables, dada su capacidad de producir subjetividades.

## Caminando por una División de Psicología Aplicada

Como apunta Law,<sup>16</sup> los métodos no son simples dispositivos seguros de representación de una realidad dada, sino que engloban políticas ontológicas o modos estratégicos de producción de realidades. En este caso, es crucial considerar las opciones en términos de estrategias de investigación. Urge inicialmente, dada la preocupación y el alcance de este estudio, involucrarse en el análisis de un campo específico de técnicas clínicas. No obstante, optamos finalmente por

estudiar algunas prácticas clínicas de la DPA del Instituto de Psicología de la UFRJ por ser una entidad que integra asimismo una extensa diversidad de dispositivos ligados a orientaciones clínicas variadas (psicoanálisis variadas, terapias cognitivo-conductuales, neuropsicologías, análisis institucional, gestalt-terapia, psicoanálisis existencial), presentando distintos modos de producción de subjetividad.

Aunque sea una entidad bien delimitada (un edificio de tres plantas con cerca de diez salas para actividades clínicas), se trata también de un campo plural con respecto a las prácticas clínicas distintas que están siendo realizadas por estudiantes de pre-grado en psicología, un servicio ofrecido a la comunidad bajo la supervisión de coordinadores (que son profesores y técnicos del propio instituto). Por otro lado, esto nos permite delimitar de manera más concreta y distribuida una serie de agentes: el programa de pasantías del instituto, el edificio, los estudiantes en pasantía, los pacientes. Así, este trabajo se hace con el acompañamiento de actores humanos (pacientes, estudiantes y coordinadores) y no humanos (las normativas que rigen la pasantía, el diseño del edificio, la relación administrativa con el instituto). Además de la determinación de los actores, también conviene destacar los modos políticos de articulación para con estos, conforme los parámetros sugeridos por la Teoría Actor-Red. Así:

a) La investigación opera en el propio territorio de las prácticas, especialmente en las reuniones de supervisión, donde los casos clínicos son discutidos y por medio de entrevistas con los actores humanos.

b) Los participantes humanos en la investigación son tomados como expertos en el tema, sin división previa entre el conocimiento común y el científico, según el principio de simetría de David Bloor, posteriormente ampliado por Callon y Latour.<sup>17</sup>



c) En tanto que expertos en la investigación, se tienen en cuenta también sus propias definiciones y descripciones sobre sus experiencias, prácticas y expectativas en cuanto al propio tratamiento, definiendo cuáles son las cuestiones importantes a ser examinadas.<sup>18</sup>

## Multiplicidad o pluralidad de subjetividades

Hemos buscado un punto en el que estas prácticas conecten y articulen conceptos y experiencias entre pasantes y pacientes, e incluso la circulación de estos últimos entre diferentes terapias. Lo que observamos es que no existe una forma de contacto que pueda garantizar ni siquiera la mínima articulación como multiplicidad: a los pasantes no se les permite discutir los casos, incluso durante el triaje y, a pesar de que los diversos equipos están abiertos a la circulación de pacientes de un equipo a otro (según afirman en las entrevistas), esto ocurre raramente (según las mismas entrevistas). ¿Cómo este estado de pluralidad hace emerger procesos de producción de subjetividad? Podemos investigar esto tanto desde la perspectiva de los pasantes como de los pacientes.

Por el lado de los pasantes-terapeutas, gran parte de su formación consiste en la crítica constante a otras orientaciones; parte de la pedagogía para convertirse en psicólogo de una determinada escuela es aceptar un guion de críticas contra las demás. Esto coincide con la afirmación de Foucault<sup>19</sup> de que la psicología crece denunciando los mitos de otras orientaciones. Un efecto interesante de subjetivación<sup>20</sup> ocurre cuando un pasante habita más de una orientación: por ejemplo, hubo una pasante que trabajaba en un equipo de psicoanálisis y relató haber trabajado previamente en un grupo de investigación de TCC (Terapia Cognitivo-Conductual). Aunque ella no se vio limitada de una manera más problemática, reportó una serie de actos cotidianos de prejuicio que involucraban visiones estereotipadas de ambas orientaciones: de la TCC como una práctica de autoayuda

y del psicoanálisis como algo vinculado a la cuestión de la sexualidad o a anomalías graves. Incluso relató haber sido cuestionada por tener ambas experiencias en su CV. Esto nos lleva a la conclusión de que los obstáculos para la circulación y composición de un mundo común a través de las diferentes orientaciones psicológicas pueden ser tan radicales que resulte imposible para ellas habitar la misma carrera profesional o el mismo cuerpo. Parecería necesario un proceso similar a uno de purga (de las prácticas anteriores) y de conversión (a las nuevas).

Esta cuestión de la pluralidad no afecta a los pacientes en lo que respecta a la definición de una identidad: la asociación con un grupo que gestiona una práctica terapéutica específica no es una cuestión para ellos. Asimismo, sus procesos de subjetivación no se limitan a las transformaciones en las prácticas terapéuticas: los pacientes vinculan la terapia a prácticas muy diversas de maneras muy activas. Podemos definir a los pacientes de varias formas, pero no como criaturas pasivas. Al analizar las entrevistas, encontramos una serie de pistas en los usos que los pacientes hacían de las terapias que apuntaban a técnicas del yo específicas.<sup>21</sup> Estas se manifestaron en ejercicios bastante peculiares, tales como la constitución de diarios y actitudes de problematización de sí mismo e instancias de la vida colectiva.<sup>22</sup>

Concluyendo, puedo afirmar que lo que busco es fomentar nuevas perspectivas para estudiar la producción de subjetividades, de manera similar a lo que hizo la TAR para la investigación de los modos de producción de la naturaleza. En mi perspectiva, solo la polifonía del campo puede ampliar nuestras versiones de la subjetividad; la psicología, así entendida dentro de un proceso de construcción de conocimientos, puede actuar ampliando el número de versiones con que nos constituimos. Podría, así, liberar posibilidades de vida menos corrientes, actuando así por modos de producción de conocimiento menos ordinarios y plurales.

1 Bene, C. & Deleuze, G. (1979) *Superpositions*. Éditions du Minut.

2 Latour, B. (1999). On recalling ANT. In Law, John y Hassard, John (Orgs.) *Actor Network and After*. (pp. 15-25). Oxford: Blackwell and the Sociological Review.

3 Latour, B. (1994) *Jamais fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34 y Latour, B. (2002) *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. EDUSC.

4 *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. EDUSC.

5 Latour, B. (2004) How to talk about the body. *Body & Society*. SAGE Publications Vol. 10(2-3). pp. 205-229.

6 Op. cit., p. 205.

7 Op. cit., p. 207.

8 Op. cit., p. 210.

9 Latour, B. (2008) *Reensamblar lo social*. Manantial.

10 Latour, B. (2012) *Cogitamus*. Paidós.

11 James, W. (1979) *Ensaio em Empirismo Radical*. En: *Os Pensadores*. Abril Cultural.

12 Law, J. (2004) *After Method*. Routledge.

13 Mol, A. (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Duke University Press.

14 Op. cit.

15 Latour, B. (1999/2001a) A referência circulante. En: *A esperança de Pandora*. (pp. 39-96). EDUSC.

16 Op. Cit., p. 10.

17 Latour, B. (1997) *A Ciência em ação*. Unesp.

18 Despret, V. (2011a). A leitura etnopsicológica do segredo. En: *Dossie Despret. Revista Fractal de Psicologia*. Vol. 3, n° 1 janeiro/abril. UFF, pp. 5-22.

19 Foucault, M. (1994). La recherche scientifique et la psychologie. In: Defert, D. e Ewald, F. (Orgs.). *Dits et Ecrits*. Gallimard.

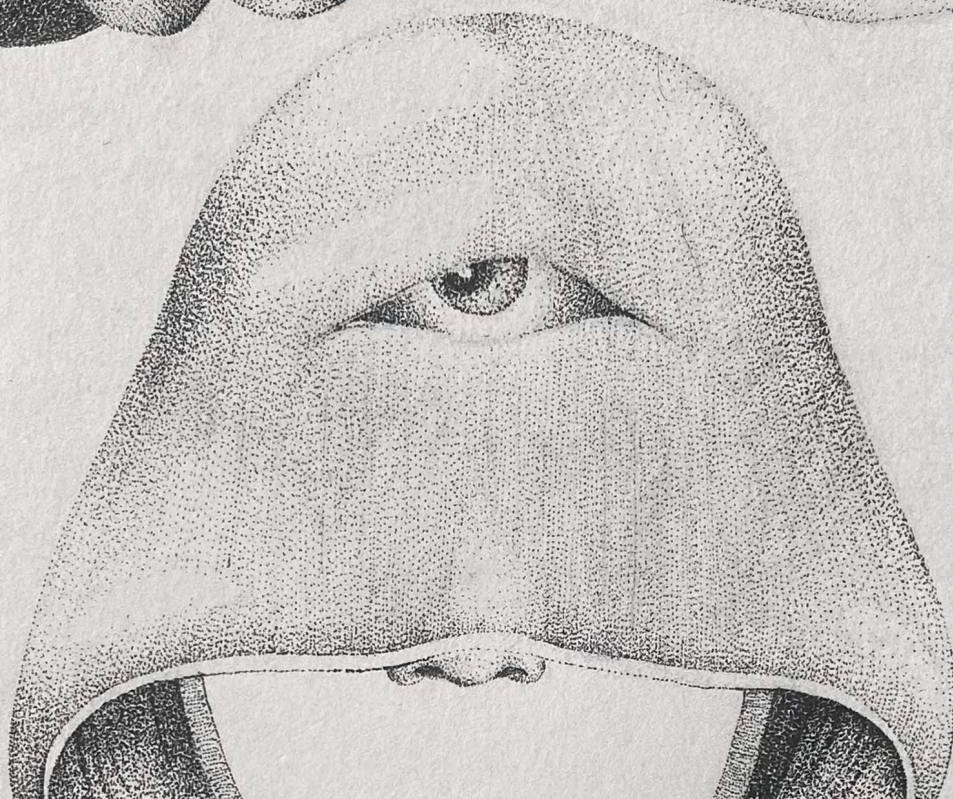
20 Ferreira, A. A. L. et alli. (2013) A produção de subjetividades em rede: Seguindo as pistas de uma divisão de psicologia aplicada. *Universitas Humanistica*, v.76 et alli., pp. 371-392.

21 Foucault, M. (1995) Genealogia da ética. In: Dreyfuss, H.; Rabinow, H. (Org.). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Forense Universitária, 1995.

22 Ferreira, A. A. L. et alli. (2020). Clínica psi, modos de subjetivación y técnicas del yo: un posible campo de estudios etnográficos. En: Narciandi, A. A. L. Ferreira, A. A. L. & Bidart, J. C. (Orgs.) *Procesos de subjetivación: diez análisis de prácticas psicológicas*. UNED, pp. 13-31.

TEXTO: VANINA PAPALINI

# CULTURAS TERAPÉUTICAS Y SUBJETIVIDADES EN EL CAPITALISMO ALGORÍTMICO



Casino, de la serie *Your own personal Jesus*, Valentina Scatoni Ibarra (Uruguay, 2026).

Las culturas terapéuticas son amalgamas de discursos, saberes legos y expertos, prácticas y creencias científicas y religiosas que conciben el malestar subjetivo y la dolencia física como sufrimiento inaceptable o solo admisible en niveles muy bajos. Comprenden un conjunto de nociones del campo científico popularizadas,<sup>1</sup> tales como psicología y neurociencias, así como saberes y creencias de la Nueva Era. Procurando estar bien sin restricción alguna, incorporan una amplia variedad de recursos tales como terapias alternativas, prácticas tradicionales, nutrición, educación física y actividades asociadas al *wellness*, que pueden solaparse o ser contradictorios entre sí.<sup>2</sup> Las culturas terapéuticas forman parte del proceso de subjetivación orientado al cuidado del sí mismo para lograr un estado permanente de satisfacción, considerándolo asequible bajo cualquier condición y ante cualquier circunstancia. Las culturas terapéuticas son reactivas a toda forma de padecimiento o malestar.

Se las define como culturas en orden a su extensividad –no son privativas de un cierto sector social ni de un grupo de edad determinado, aunque tienen mayor pregnancia en los sectores socioeconómicos medios y altos, y entre los jóvenes y adultos jóvenes. Contribuye a su desarrollo la vulgarización de saberes, técnicas y recursos de apoyo subjetivo inmediatamente disponibles en las sociedades, a los que se accede sin la intervención de un dispositivo experto. Son, también, un contenido popular de las redes sociales.

Como contracara de la normalización del perenne bienestar, estas culturas tienden a la ampliación del rango de lo que se considera *patológico*: tanto la enfermedad como la vejez o la fealdad, y la tristeza, la angustia o la timidez, pueden para las culturas terapéuticas actuales ser concebidas como anomalías o estados no deseados. Abarcan no solo aspectos físicos –fundamentales en términos de imagen personal– sino, principalmente, disposiciones socioafectivas y capacidades interaccionales.

La conjunción de factores promovidos y censurados establece unos estándares sumamente exigentes: se ha llamado la atención en la preocupación por la apariencia, el juvenilismo y la salud, que repercuten en la importancia otorgada al trabajo corporal, la nutrición o la refiguración física así como en el tratamiento, muchas veces psiquiátrico, de nuevos padecimientos psíquicos.

Me propongo poner en discusión el papel que juegan en estas culturas los *influencers* y su relación con las

generaciones más jóvenes. Para entender el escenario actual, es necesario retomar brevemente precedentes que se remontan a la década de 1970. Desde entonces, asistimos al reemplazo de los modelos de bienestar provistos por el Estado hacia formas de gobierno de las poblaciones individualizadas, desreguladas, flexibles y autogestionadas. La racionalidad política neoliberal enfatiza la necesidad de que sean los propios individuos quienes se aseguren personalmente la provisión de determinados bienes y servicios. Ya hacia 1990, las lógicas biopolíticas reemplazaron el progreso y el desarrollo colectivo por objetivos módicos e individuales como el *wellness* y la autorrealización.

Las lógicas neoprudencialistas<sup>3</sup> (O'Malley, 1996) endosan la responsabilidad al propio sujeto, interpelando su autonomía y singularidad. El ideal de felicidad también se personaliza; es entendido como una amalgama de éxito y bienestar psicofísico. El desarrollo personal demanda una porosidad abierta a las demandas siempre cambiantes del entorno; un *saber-ser* instrumental que se asienta en la polivalencia y la flexibilidad, la capacidad para aprender y adaptarse, la capacidad de generar confianza, de comunicarse, de autorregularse.<sup>4</sup> Este modelo, desanclado de las condiciones y los contextos, es autocentrado y omnipotente en el sentido en que solicita al sujeto que resuelva, a partir de resortes personales, situaciones que lo exceden largamente, ocultando la relación con sus condiciones objetivas. Al mismo tiempo, este proceso de subjetivación tiende a volverlo solícito, dócil ante las demandas que no son otra cosa que la manifestación de dimensiones sociales estructurales.

No me extenderé en conceptos que ya he desarrollado.<sup>5 6 7</sup> Solo quiero retener la idea de que la auto-transformación se presenta como única salida al conjunto de problemas que conciernen al sujeto: aunque nada haya cambiado, bastaría con que el sujeto cambie para que su situación se modifique.

Conviene retener que la noción de *cambio*, en el neoliberalismo, indica adaptación más que transformación. Lejos de suponer revoluciones (subjetivas u objetivas), se trata de dar salida a una crisis, pero esta no necesariamente es raigal, profunda ni definitiva. Incluso el cambio podría conducir a situaciones peores de las que lo impulsaron: dado que la solución suele ser superficial, el problema podría subsistir, enmascarado. Sin embargo, se postula como *actitud* la flexibilidad, que no es otra cosa que la adaptación constante a nuevas condiciones, es decir, un cambio permanente, con una ingente inversión de energía emocional. Aunque

permanezcan ocultos en la prédica automotivadora, la aptitud y la disposición para cambiar dan por sentado los escenarios de inestabilidad e incertidumbre.

Esta inclinación al cambio solicita además un estado de apertura y desapego constantes, la capacidad de desprenderse de tradiciones y arraigos. Es necesario prepararse para deshacerse de lo que muchas veces constituye la historia personal o familiar, pertenencias o afectos, pesos que anclan al pasado e impiden encaminarse hacia lo nuevo. Sin embargo, para poder viajar ligeros, muchas veces se echa mano a otras ataduras que Martuccelli<sup>8</sup> llama *soportes*. Algunos son invisibles porque son socialmente legítimos, como la ilusión de exigencia que remeda el modelo del empresario exitoso; otros son blandos, como terapias de autoconocimiento o rituales de sanación. Existen también soportes basados en consumos recurrentes (el ejercicio, la compra compulsiva) o problemáticos, como la ludopatía o las adicciones a sustancias psicoactivas, legales o ilegales. Estos apoyos son requeridos cada vez más tempranamente, pero ahora el riesgo y la incertidumbre no tienen que ver con los mismos procesos sistémicos ni con las mismas amenazas.

### Influencers: la faz algorítmica

El universo laboral neoliberal caracterizado por su extrema flexibilidad está lejos de tratarse del reino de la libertad: es producto de un proceso político, jurídico, social y económico de flexibilización y precariedad, que aniquila rutinas y esquemas laborales fijos y tiende a la desaparición del afianzamiento de una trayectoria laboral, la estabilidad del trabajo y la pertenencia duradera a grupos u organizaciones –lo que Castel<sup>9</sup> denominó hace décadas individualismo negativo o desafiliación– arrancando al sujeto de núcleos socioafectivos estables y desorganizando tiempos y espacios. Afecta, por ello, los vínculos: familia, sociabilidades ligadas al lugar de residencia o trabajo, organizaciones colectivas y asociaciones, etc.

No obstante, para las generaciones que ingresan en el mercado de trabajo en la última década, existen otros corrimientos. El paradigma del nuevo trabajo es la actividad de producción de contenidos, la cual abarca un número muy significativo de tareas del sector de la información.<sup>10</sup> No son solo los *influencers* pero esta es su expresión emblemática. Estas actividades resultan continuidad de las aficiones: el *hobby* no es pensado inicialmente como trabajo. Además, el *branding* unifica dimensiones: publicidad de marcas, a cambio de la vida personal expuesta como marca. ¿Qué es trabajo y qué no para los y las *influencers*? Las demarcaciones son lábiles; la demanda de contenidos toma como material la persona y su vida, excediendo lo que en el modelo neomanagerial era flexibilidad de rutinas o espacios laborales. El vuelco hacia los seguidores en busca de su aceptación, su *like*, es total. En el desagrado o abandono, y los comentarios de *haters*, constituyen la nueva faz represiva.

Los *influencers* son nuevos *empresarios de sí mismos*, que toman al *self* como empresa<sup>11</sup> y a su propia vida como mercancía simbólica. Los *social media* ofrecen abundante información sobre los diferentes aspectos de la personalidad influyente, así como sobre actitudes y estados anímicos. Este nuevo orden de lo que podríamos designar con el oxímoron *espectáculo íntimo* es reticular y se despega cada vez más del mundo productivo. Ello no quiere decir que no genere dinero ni demande esfuerzo; la ganancia no está en la relación tiempo-producción (*Time is money*) sino en función de la magnitud de la audiencia, es decir, *Like is money*.

En su faz proactiva, el gestor de contenidos no tramita su vida en pos del éxito individual sino que necesita imperativamente del aval de otros como condición para monetizar su actividad. Es *influencer*, pero solo en la medida en que es también *influido*. Mantiene una doble dependencia con patrocinadores y seguidores de una manera más evidente que en el modelo de la industria cultural. A mi juicio, hay dos grandes diferencias con lo que Adorno y Horkheimer<sup>12</sup> postularon: la primera es el contenido, que en este caso es el sí mismo. La segunda es la participación del *médium tecnológico* como un actante pleno (faz algorítmica) y no como un mero canal o estructura productiva.

En *Constructos Flatline*, Fisher<sup>13</sup> propone una explicación cibernética de la subjetividad: el sí-mismo ya no puede distinguirse de la multiplicidad de circuitos que lo atraviesan. Señala que la subjetividad ya no es una dimensión auténtica, interior e individual, sino una producción artificial. Para Fisher, el yo se convierte en un constructo que se puede diseñar, simular o programar con tecnologías. Los algoritmos no intentan convencer racionalmente: afectan, “pinzan”, capturan antes de que se produzca el pensamiento. Dado que no hay interioridad pura, solo flujos exteriores que atraviesan el yo y producen la sensación de ser alguien, los acontecimientos no se registran a nivel racional o consciente, sino afectivo: sucede un “pinzamiento no consciente” (p.100).

La caracterización del *capitalismo comunicativo*<sup>14</sup> propone que los estímulos actúan sobre el plexo afectivo antes de que podamos racionalizarlos, en sistemas cerrados: lo que sentimos alimenta el sistema, y el sistema nos devuelve más estímulos amplificadas, continuando *ad infinitum*. Según Fisher, esta afectación no apunta a la satisfacción, sino que tiende a convertirse en un estado, es decir, a ser permanente. Indica que la subjetividad se encuentra afectada, moldeada o presionada sin resistencia; se activa directamente sobre el cuerpo, la atención y los deseos.

Aunque para quien suscriba teorías de la subjetividad estructuralistas y posestructuralistas no existe una subjetividad auténtica, original e individual, es relevante la incorporación del actante tecnológico en el proceso de subjetivación, entendiéndolo su funcionamiento como más o menos automático, programado, sin intervención directa de sujetos. Me es difícil imaginar un yo de diseño, programado, que al mismo tiempo sea fundamentalmente afectivo, porque los afectos se demarcan constantemente de cualquier arquitectura fija, pero suscribo la descripción de las nuevas formas de sentir, más intensas, rápidas, inestables y abstractas, y la presencia de nuevas formas de afectación y simulación.

Dado que los procesos de subjetivación son anteriores al sujeto y lo constituyen, raramente pudieran ser conscientemente advertidos o racionalmente mediados. La vigilancia racional no garantiza la autonomía, un dispositivo tecnológico no puede capturar totalmente el deseo, ni el universo virtual agota la experiencia. A pesar de estos desacuerdos, Fisher acierta al llamar la atención sobre procesos de subjetivación inéditos. Lo que está sucediendo produce crujidos poderosísimos y nos interpela.

### Crisis tempranas

Las culturas terapéuticas encuentran así nuevos dispositivos. Niños, niñas y adolescentes adhieren a *influencers* notorios, emulándolos en virtud de las recetas, consejos o recomendaciones que ellos mismos proporcionan. Estos ideales del yo contruidos algorítmicamente, reforzados en

su popularidad por los *likes* –nunca sometidos a la prueba de lo real– propician estigmatizaciones cada vez más temprana: quien se distancie de estos modelos corre el riesgo del rechazo. De este modo, se establece un nuevo baremo de éxito basado en la popularidad y en la acumulación de validaciones virtuales, en lugar de en la formación de vínculos significativos. Esto transforma la percepción de identidad y pertenencia, generando presiones que pueden afectar el desarrollo emocional y social de niños, niñas y jóvenes.

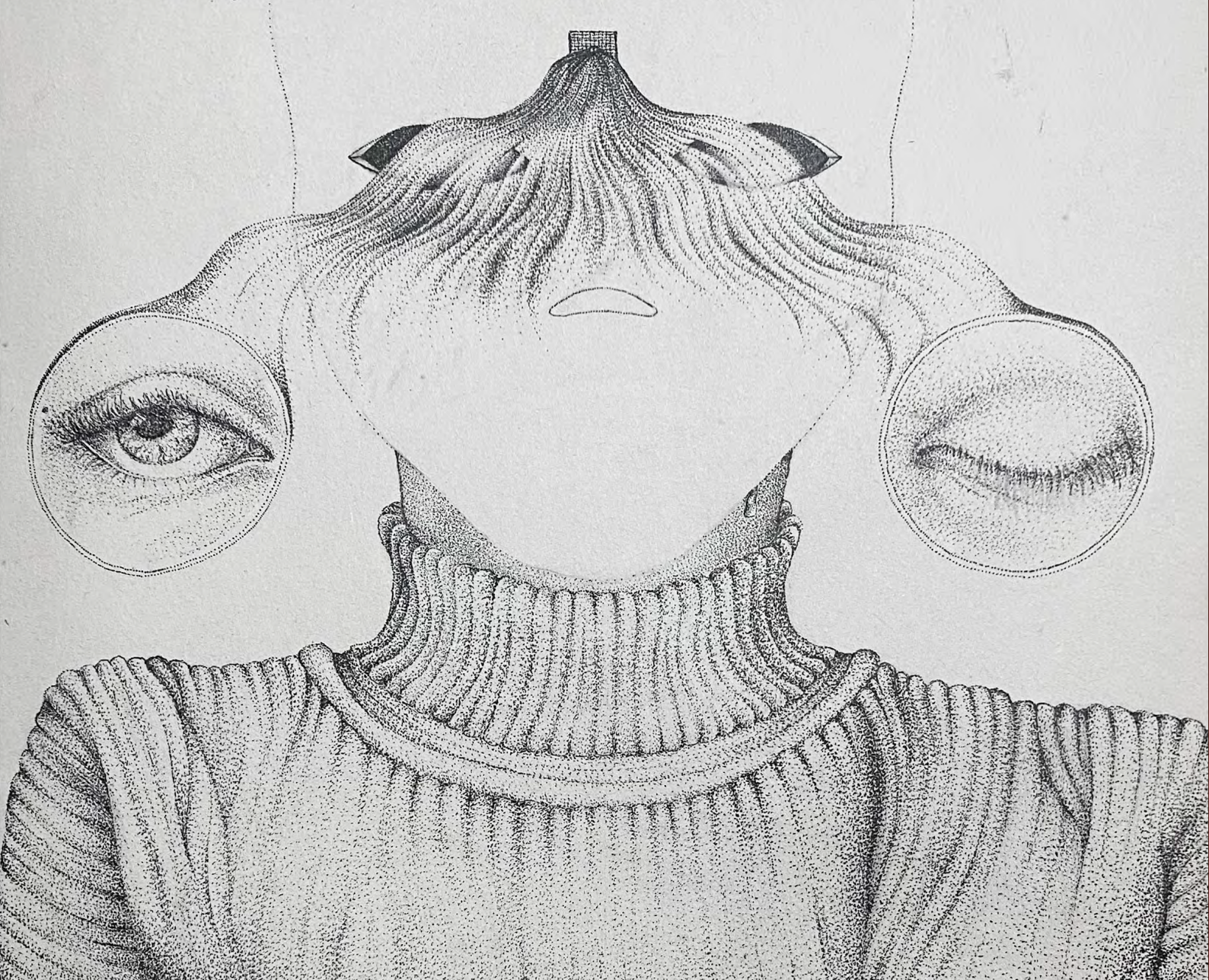
Gran parte del debate en torno a los *social media* apunta en definitiva a los procesos de subjetivación, en la tensión yo–otros, y se traduce fuera del universo de las redes en la dificultad de interactuar. *Bullying*, cancelación, virginidad, deconstrucción identitaria y de género, fluidez, responsabilidad emocional, *followers* y *haters*, son tópicos cuya relevancia contemporánea es inédita. Los nuevos modelos del yo son, como hemos visto, fruto del capitalismo algorítmico. La subjetivación producida refuerza el proceso de patologización creciente, al mismo tiempo que acentúa la desvinculación social.

Ya sea por efecto de las culturas terapéuticas, que amplían el rango de lo patológico, como por la virtualidad que desancla a los sujetos de las interacciones físicas, los trastornos y el sufrimiento subjetivo aparecen precozmente. Psiquiatras y psicólogos infantojuveniles detectan, a partir de los 11 años, niñas, niños y adolescentes que recurren a chatbots como ChatGPT, Claude o Gemini para buscar respuestas a un amplio abanico de padecimientos en salud mental, tales como ansiedad, trastornos de la alimentación, iniciación sexual, depresión, problemas familiares o vínculos. Evidentemente, a estos grupos de edades tempranas les

resulta difícil interpretar las acciones de los otros o vincularse; la interacción disminuida, mediada, limitada, se vuelve una esfera ininteligible para estas generaciones, que encuentran riesgos potencialmente altos en establecer contactos. El peligro para el yo está, como nunca antes, en los otros y las otras, que podrían desgarrar esta subjetividad fragilizada e inestable. Entonces buscan salidas y orientación en el mismo lugar en el que socializan.

El problema se refuerza por el tipo de solución adoptada. ¿Puede sorprendernos? Son hijos e hijas de la prédica del individuo autosuficiente capaz de autotransformarse. Las culturas terapéuticas solo proporcionan respuestas estereotipadas que no pueden reemplazar la experiencia vincular. Pero saberlo no alcanza. El padecimiento nos obliga a mejores análisis y mejores respuestas.

- 
- 1 Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna*. Katz.
  - 2 Papalini, V. (2014). Culturas terapéuticas: de la uniformidad a la diversidad. *Methaodos*, 2(2), 212-226.
  - 3 O'Malley, P. (1996). Risk and Responsibility. In A. Barry; T. Osborne and N. Rose (eds.). Foucault and Political Reason *Liberalism, neoliberalism and rationalities of government*. University of Chicago Press.
  - 4 Boltanski, L. y Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal.
  - 5 Papalini, V. (2015). *Garantías de felicidad*. Adriana Hidalgo.
  - 6 Papalini, V. (2018). De la máquina perfecta al empleado amigable. En I. Gutiérrez Giraldo Isabel (comp.) *Procesos de Subjetivación y Control* (pp. 77-100). Universidad del Valle, Facultad de Ciencias de la Administración.
  - 7 Papalini, V. y Echavarría, C. (2016). Los significados contrapuestos del bienestar: de la felicidad al wellness. *Ensamble*, 4/5, 35-53.
  - 8 Martuccelli, D. (2007). *Gramáticas del individuo*. Losada.
  - 9 Castel, R. (2002). *La metamorfosis de la cuestión social*. Paidós.
  - 10 Zukerfeld, M. (2020) Bits, plataformas y autómatas. Las tendencias del trabajo en el capitalismo informacional. *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, 4(7), 1-50.
  - 11 Rose, N. (1990). *Governing the Soul*. Routledge.
  - 12 Adorno T. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
  - 13 Fisher, M. (2022). *Constructos flatline*. Caja Negra.
  - 14 Ídem.



TEXTO: ANTONIO JESÚS REINA HIDALGO,  
JOSÉ CARLOS LOREDO NARCIANDI Y  
LUIS MARTÍNEZ GUERRERO

# ¿GRACIA O FARMACIA?

SOBRE CRISTIANISMO Y ENTEÓGENOS

## En este artículo abordamos la relación entre cristianismo y enteógenos como una disputa en torno a la regulación de la experiencia psicológica extraordinaria. Indicamos cómo determinadas sustancias psicoactivas han sido inscritas en ensamblajes institucionales que han organizado el éxtasis como don divino o como efecto técnico.

### Introducción

El uso de sustancias psicoactivas por parte de los seres humanos está documentado desde tiempos remotos y en diversos puntos del globo. En occidente su presencia contemporánea proviene de dos áreas: la psiquiatría, donde el empleo de psicofármacos se extendió a partir de la década de los cincuenta del siglo pasado, y la contracultura de los años sesenta, especialmente en lo tocante a las sustancias psicodélicas. En 1979 se propuso el término “enteógeno” para designar sustancias psicoactivas empleadas en contextos religiosos o espirituales a fin de inducir experiencias visionarias o místicas.

Sin embargo, la convergencia entre ambas áreas ha sido escasa y ha girado en torno a investigaciones sobre los efectos terapéuticos de las sustancias psicodélicas que han dejado a un lado los componentes espirituales de la contracultura, conectados genealógicamente con tradiciones religiosas reinterpretadas psicológicamente en el marco de la espiritualidad *new age*.<sup>1 2</sup> Asumimos que esos componentes son relevantes porque tienen que ver con procesos psicológicos que funcionan genéricamente en cualquier ceremonia psicoterapéutica: influencia mutua, sugestión, transformación de la subjetividad y producción de nuevas pautas de experiencia y conducta.<sup>3 4</sup>

Vamos a resumir una tensión que, dentro del mundo cristiano, fue precursora de la doble procedencia, médica y espiritual, del uso de sustancias psicoactivas: la tensión entre la promoción de las experiencias que este uso procuraba –aunque también procuraban otras prácticas– y la prevención ante esas experiencias basada en la posibilidad de que se descontrolasen. *Mutatis mutandis*, lo primero recordaría al uso de enteógenos, y lo segundo al de psicofármacos. Pero no pretendemos sugerir que, frente a unos psicofármacos sometidos al control médico represor, los enteógenos sirvan para liberar el yo o alcanzar algún tipo de autenticidad. Ambos se inscriben en sus respectivas formas institucionales de regulación y legitimación de la experiencia. Además, aunque éstas han interactuado escasamente entre sí, tampoco han constituido compartimentos estancos.

### Misticismo

Los trances extáticos, a veces considerados como posesiones, suelen otorgar al místico o al chamán que los dirige una autoridad que, en muchas sociedades, le convierte en

canal de comunicación entre el mundo humano y el divino. Dentro de la contracultura, se ha atribuido a Jimi Hendrix o los Beatles una condición cuasichamánica,<sup>5</sup> como si liberasen a su público conectándolo con unas formas de existencia cósmicas capaces de trascender a las culturas humanas existentes, en la tradición de los gimnosofistas, los cínicos y, en general, los estilos de vida de rechazo de la sociedad.<sup>6</sup> En ocasiones se ha considerado que la diferencia sustancial entre un místico y un esquizofrénico es que la experiencia del primero se halla pautada y la del segundo, en cambio, está descontrolada.<sup>7</sup>

Aunque la Iglesia honra a figuras místicas como Santa Teresa Jesús o San Juan de la Cruz, el cristianismo ha tendido a igualar trance y posesión, desconfiando de la experiencia mística como posible puerta a los infiernos o la locura. Sin embargo, del mismo modo que parece difícil una religión como la cristiana sin componentes mitológicos (ángeles, demonios, santos, etc.), pues son éstos los que permiten la religación del creyente (uno no reza al *actus purus*, solía recordar Gustavo Bueno), así parece difícil la exclusión completa de unas figuras que demuestran, con su propia experiencia, la posibilidad de comunión con lo divino. En todo caso, la mezcla entre espiritualidad y religión ha sido constante. Muchos sujetos informan de sus vivencias psicodélicas en términos religiosos. Aldous Huxley, uno de los principales inspiradores de la contracultura, equiparó la experiencia mescalínica con la recepción de la gracia divina.<sup>8</sup>

Por supuesto, en el uso de psicodélicos también se han entremezclado dimensiones religioso-espirituales y explicaciones científicas basadas en la biología. El propio Huxley se refería a la falta de azúcar en el organismo durante la práctica del ayuno, del mismo modo que se ha hablado de la inducción de experiencias visionarias derivada del incremento del dióxido de carbono en la sangre (logrado con procedimientos de meditación y control de la respiración o con cánticos) o de la liberación de histamina, adrenalina y otras sustancias a consecuencia de la privación sensorial o la flagelación.<sup>9</sup> De hecho, la psilocibina, similar al LSD, puede provocar experiencias místicas muy semejantes a las que producen las prácticas ascéticas de la tradición religiosa,<sup>10</sup> aunque obviamente menos sistemáticas. Quizás, puesto que se dan al margen de contextos institucionales que insertan esas experiencias en un estilo de vida, se parezcan más a las vivencias “oceánicas” típicas de lo que Michel Hulin<sup>11</sup> denomina mística salvaje, que por cierto Freud no consideraba una elevación sino una regresión a un estado de indiferenciación entre sujeto y mundo.

## Nueva era

El movimiento *new age* eclosionó en la década de los setenta como deriva individualista o psicologista de la contracultura, y no ha faltado quien ha considerado los enteógenos como democratizadores de la experiencia religiosa más fundamental o auténtica, de índole mística.<sup>12</sup> La Iglesia católica analizó ese movimiento justamente a través de la distinción entre la mística ascética y la salvaje, aunque no con esos términos ni con el mismo sentido. Lo que el Vaticano afirmó hace algo más de veinte años fue que, mientras que en el cristianismo la vivencia mística es antes un don divino que un logro técnico que permita contemplar a Dios –si bien la oración ayuda–, en la *new age* se buscan procedimientos técnicos o sustancias psicoactivas que garanticen una comunión no ya con Dios, sino con algún tipo de totalidad divinizada más o menos difusa o impersonal, normalmente identificada con el cosmos o la naturaleza.<sup>13</sup>

Ahora bien, hay un curioso y paradójico paralelismo entre las críticas que recibieron los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola en el siglo XVI y las que la Iglesia ha dirigido en épocas recientes a la mística química.<sup>14</sup> Los ejercicios de Loyola generaban recelo por estar demasiado centrados en el sujeto individual y su propio esfuerzo de ascensión hacia Dios, de igual manera que los enteógenos y las prácticas asociadas a ellos suscitan desconfianza por su individualismo y su excesiva tecnificación. Lo que se critica en ambos casos es que se olvide que la experiencia mística procede, como don, de la gracia divina. Es una cumbre con la que uno se encuentra, sorprendido y agradecido, no un objetivo que quepa buscar ni mucho menos pretender. Bien es verdad que, pese a la tecnificación y la exigencia de autodomínio, los ejercicios ignacianos aspiraban a la unión con Dios, no a la contemplación de la propia conciencia sumergida en un océano cósmico. Es más, las cosas creadas por Dios, entre las cuales se encuentran las plantas de donde salen los enteógenos, están al servicio de los seres humanos y, por tanto, cabe coleccionar que pueden utilizarse para contribuir a dicha unión.

## Guerra espiritual

Sin embargo, el buen cristiano debe permanecer lejos de esa clase de uso de las plantas, que conduce al mundo de la magia y, por tanto, al de los demonios. En ese sentido, psicofármacos y enteógenos serían cosa satánica, si bien los primeros han quedado exorcizados por la ciencia. El Diccionario bíblico Mundo Hispano, en el apartado “Bruja, Brujería”, define el vocablo “pharmakeia” así: “uso de drogas, encantamientos o palabras mágicas”.<sup>15</sup> El Diccionario expositivo de palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento de Vine lo explica con mayor detalle:

“Farmakia (o -eia) (φαρμακία, G5331) (cf. el término castellano, farmacia, etc.) significaba primariamente la utilización de medicina, fármacos, encantamientos; después, envenenamiento; luego, hechicería (Gál 5:20: «hechicerías») [...] En la hechicería, la utilización de drogas, tanto si eran sencillas como si eran potentes, iba generalmente acompañada de encantamientos e invocaciones a poderes ocultos, de la aplicación de diversos amuletos, etc.”<sup>16</sup>

Sobra subrayar que las palabras “fármaco” o “farmacia” proceden de ahí. También es sabido que *pharmakon* significa tanto remedio como veneno: medicamento, droga, pócima, alucinógeno, etc. Menos conocido es que, en la antigua Atenas, *pharmakos* era además un tipo de ritual expiatorio, catártico, cuyo fin era expulsar el mal –personificado en

un criminal, un lisiado o un esclavo– tanto del propio cuerpo como de la ciudad.<sup>17</sup>

Es lógico, pues, que la Biblia exhorte a los cristianos a permanecer alejados de las costumbres paganas (Deuteronomio 18: 9-14, 2 Crónicas 33:6), así como a mantenerse sobrios y cultivar la templanza (1 Pedro 1:13, 1 Pedro 5:8). Mientras se libra la guerra espiritual,<sup>18</sup> es preciso guardar una distancia suspicaz con cualesquiera técnicas ascéticas que no sean las de la oración, la vida piadosa, centrada en los sacramentos, y el cumplimiento de los mandamientos. La precaución ante la intromisión de lo demoníaco nunca es demasiada. *El combate espiritual*, libro publicado en 1589 por Lorenzo Scupoli y muy representativo de la espiritualidad católica, retrata fuerzas cósmicas del bien y del mal en pugna y presentes en la vida mundana.<sup>19</sup> La propia Biblia afirma que a Satanás se le permitió actuar en la Tierra e incluso enseñorearse de ella (Job 1:6-12, Lucas 22:31-32, Juan 14:30). El Padre Fortea<sup>20</sup> nos recuerda que, entre las armas para el combate espiritual, contamos no sólo con los carismas (dones o gracias), sino también con la oración, el ayuno, las mortificaciones, las plegarias o los exorcismos; pero no habla de drogas.

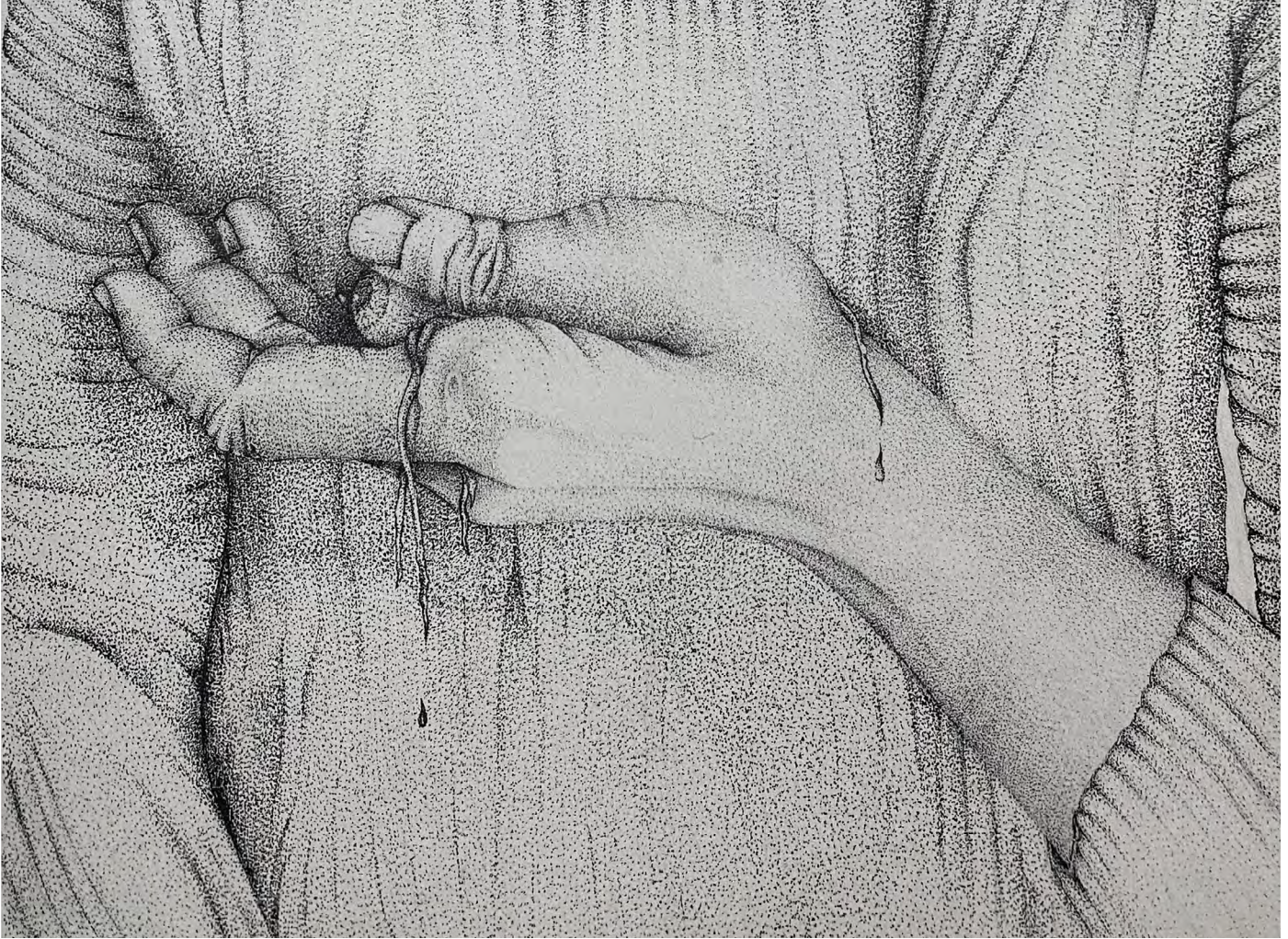
En el Libro de Enoc, de en torno al 200 a.C. y citado en varios pasajes de la Biblia, se narra la historia de los ángeles caídos y se afirma que, al mezclarse con los humanos, impulsaron a éstos a una suerte de salto tecnológico que, en realidad, iba orientado a destruirlos. Tal salto suponía la revelación de conocimientos sobre la manipulación de la naturaleza. Por ejemplo: “Todos y sus jefes tomaron para sí mujeres y cada uno escogió entre todas y comenzaron a entrar en ellas y a contaminarse con ellas, a enseñarles la brujería, la magia y el corte de raíces y a enseñarles sobre las plantas” (Enoc 7:1). Asimismo:

“Y Azazel enseñó a los hombres a fabricar espadas de hierro y corazas de cobre y les mostró cómo se extrae y se trabaja el oro hasta dejarlo listo y en lo que respecta a la plata a repujarla para brazaletes y otros adornos. A las mujeres les enseñó sobre el antimonio, el maquillaje de los ojos, las piedras preciosas y las tinturas. Y entonces creció mucho la impiedad. [...] Shemihaza enseñó encantamientos y a cortar raíces; Armaros a romper hechizos (liberación de hechizos), Baraqijal enseñó astrología, Kokabel enseñó las constelaciones (portentos), Ezequeel el conocimiento de las nubes, Araquel las señales de la tierra, Shamsiel los presagios del sol y Sariel el curso de la Luna”.<sup>21</sup>

La prudencia católica ante conocimientos considerados peligrosos no parecía excesiva si tenemos en cuenta que, a lo largo de los años setenta, se percibía un aumento del interés por prácticas de brujería, satanismo o espiritismo en el contexto de la *new age*, como señalaba una edición de la revista *Time* de 1979 citada por John Ankerberg y John Weldon.<sup>22</sup>

## Conclusión

En definitiva, la tensión entre enteógenos y cristianismo no remite solo a una oposición entre técnica y gracia, sino a una disputa por los modos de producir y legitimar la experiencia extraordinaria. Mientras la mística química organiza el éxtasis mediante sustancias y procedimientos, la tradición cristiana advierte contra la tecnificación de lo que entiende como don. El desafío contemporáneo quizá consista en reconocer que toda transformación subjetiva se inscribe en ensamblajes materiales e institucionales, y en no olvidar –para evitar la iatrogenia– la ambivalencia del *pharmakon*, siempre oscilante entre remedio y veneno.



*Experiencia somática*, de la serie  
*Your own personal Jesus*, Valentina  
 Scatoni Ibarra (Uruguay, 2026).

- 1 Hanegraaff, W. (1996). *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Brill.
- 2 Pike, S. (2004). *New Age and Neopagan Religions in America*. Columbia University Press.
- 3 Pérez, M. (2021). *Ciencia y pseudociencia en psicología y psiquiatría. Más allá de la corriente principal*. Alianza.
- 4 Wampold, B.E. e Imel. Z.E. (2021). *El gran debate de la psicoterapia. La evidencia de qué hace que la psicoterapia funcione*. Eleftheria.
- 5 Lewis, I.M. (2003). *Ecstatic religion. A study of shamanism and spirit possession* (3ª ed). Routledge.
- 6 Bueno, G. (2016). *El mito de la cultura*. Pentalfa.
- 7 Campbell, J. (1992). *Las máscaras de Dios, IV: Mitología creativa*. Alianza.
- 8 Masters, R. y Houston, J. (1973). *The varieties of the psychedelic experience* (2ª ed.). Turnstone Books.
- 9 Ídem.
- 10 Griffiths, R.R., Richards, W.A., McCann, U. y Jesse, R. (2006). Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. *Psychopharmacology*, 187(3), 268-292.
- 11 Hulin, M. (2007). *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*. Siruela.
- 12 Roberts, T.B. (2013). *The psychedelic future of the mind. How entheogens are enhancing cognition, boosting intelligence and raising values*. Park Street Press.
- 13 Pontificio Consejo para la Cultura y Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso (2003). Jesucristo, portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la "Nueva Era". Santa Sede.
- 14 García, J.I. (2015). Algunos puntos débiles y fuertes de la espiritualidad ignaciana en el camino de la conversión ecológica. *Manresa*, 87, 351-362.
- 15 Douglas, J.D. et al. (1997). *Diccionario bíblico Mundo Hispano*. Mundo Hispano.
- 16 Vine, W.E. (2007). *Diccionario expositivo de palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento de Vine*. Grupo Nelson, p. 418
- 17 Escotado, A. (2008). *Historia general de las drogas* (8ª ed.). Espasa-Calpe.
- 18 Concepto inspirado en la demonología judeocristiana y retomado a mediados del siglo XX por los movimientos carismáticos protestantes, que también poseen una versión católica.
- 19 Murphy, E.F. (1992). *The handbook for spiritual warfare*. Nelson.
- 20 Fortea, J.A. (2014). *Historia del mundo angélico. Crónica de la creación de los tronos y potestades, narración de la prueba y caída de los serafines y querubines*. Cobel.
- 21 Lumpkin, J.B. (2015). *The Books of Enoch, The angels, the watchers and the nephilim*. Fifth Estate (p. 33).
- 22 Ankerberg J. y Weldon J. (1993). *The coming darkness*. Harvest House.



TEXTO: JAVIER ROMANO  
FOTO: MATILDE ROMANO BOTELLA

# ELOGIO DEL SILENCIO:

SALUD MENTAL Y EL ARTE DE  
HABITAR CUERPOS SIGNIFICANTES

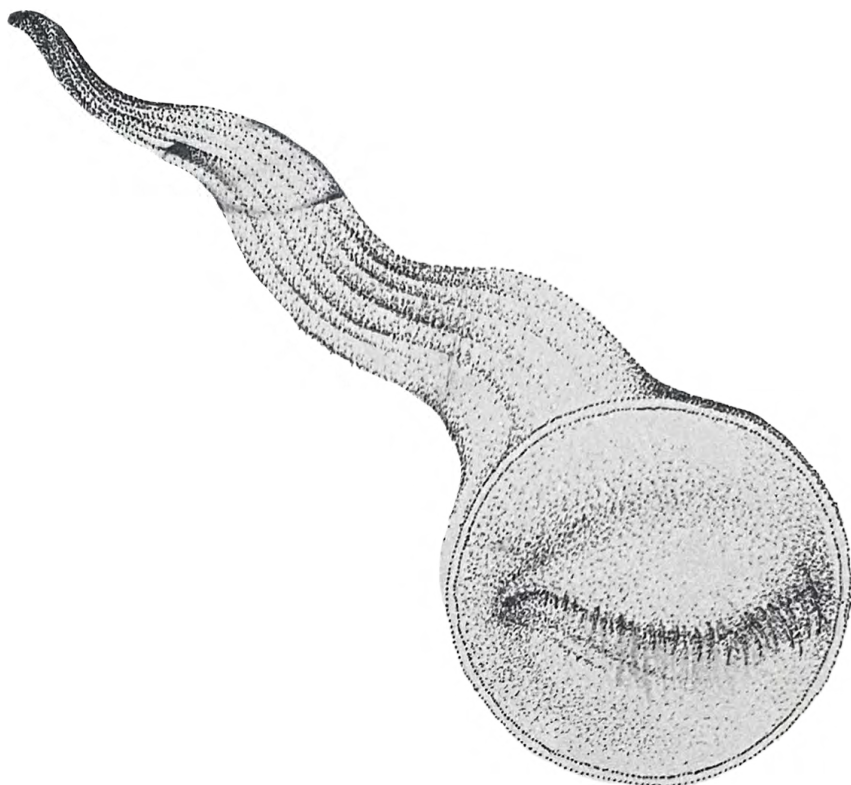
El presente artículo aporta a la discusión contemporánea acerca de las posibilidades de habitar un cuerpo en medio de un conflicto por su representación y a un devenir estético-existencial en el que el silencio se presenta como un bien privilegiado. El ensayo se sirve de discusiones teóricas sobre la temática y tiene como objetivo general dar cuenta de dimensiones de la vida cotidiana y de emergentes culturales actuales que modelan nuevos sentidos en la construcción de los cuerpos, los silencios y la salud mental. Cabe subrayar que la transformación del silencio en un bien de cambio forma parte de un proceso cultural en el que la producción subjetiva transforma en mercancía las experiencias vitales.<sup>1</sup> El silencio como mercancía da cuenta también de cómo el uso social del tiempo se ha transformado con el avance de las Tecnologías de la Información y la Comunicación Sociales (TICS).

Se argumenta en favor de la producción social del silencio como una lucha política capaz de restituir el potencial de la escucha, de recomponer momentos y conexiones anónimas que funcionen como líneas de fuga del régimen de visibilidad que la dimensión *instagramable* establece.<sup>2</sup> En particular se interesa por reconocer las consecuencias emocionales y en la salud mental que provocan la saturación por la exposición y producción de imágenes, sonidos. Estos ensamblajes tecnológicos actualizan las formas en las que los lazos sociales, las identidades y sensibilidades se reconfiguran. En este sentido, los dispositivos tecnológicos ligan la conexión a la existencia y la desconexión a la desaparición/ausencia social.<sup>3</sup> Desde hace unos años se observa un deterioro constante de un conjunto de prácticas vinculadas al descanso, a la concentración y a la capacidad de atención. Se constata la existencia de dispositivos terapéuticos que buscan la higiene del sueño, métodos de ayuda para la concentración y para la mejora de la memoria, entre otras tantas.<sup>4</sup> Al mismo tiempo, ante estos procesos donde el cansancio es percibido como una condición cultural de época también la farmacología interviene medicalizando a vastos sectores de la población, incluidas las infancias y adultos mayores. La posibilidad de reconectar con el cuerpo supone la búsqueda de una temporalidad que para generar vidas significantes justamente encuentre en el silencio un ensamblaje de bienestar y salud integral. Sabido es que en medio de lo que se ha dado en llamar capitalismo cognitivo los cuerpos se desplazan hacia los entornos inmateriales. Esta transformación se profundiza con la inflación del valor de cambio que genera la inmaterialidad, la distancia y las experiencias de simultaneidad en los entornos digitales. En la distancia espacio-temporal que las tecnologías permiten se reproducen sensibilidades y acontecimientos que prescinden de todo tipo de materialidades, en este contexto cultural las imágenes alcanzan el estatus de presencia y verdades absolutas.<sup>5</sup>

El simulacro se impone a la realidad como un principio compartido, este estallido alcanza a la vida cotidiana, a la política y, en general, a la producción de saberes. Ejemplo de ello es el avance de terraplanistas o las *fake news* en el ámbito político y científico-académico. Estos procesos también repercuten en la representación del espacio, éste adquiere la forma que las plataformas lo representan: una red continua e infinita donde no hay lugar para el vacío y en el que los propios usuarios pueden dar cuenta de la ocurrencia de un accidente, señalar la veterinaria más cercana o reconocer el lugar más valorado para tomar un café de especialidad. Pensemos en el final del día. En momentos previos al descanso en el inicio del sueño millones de pares de ojos secos, irritados, siguen a los dedos pulgares que sin pausa *escrolean* en las pantallas viendo imágenes de *influencers* comiendo donuts en un ecoparque a miles de kilómetros de distancia o mostrando las destrezas de una mascota vestida de humanidad. En este paisaje distópico la producción de la vida cotidiana se constituye como una escena psico-política en la que los cuerpos se transforman en datos e información bajo un régimen de visibilidad que *matchea* presencias y desvanece las vidas excedentarias.<sup>6</sup> Prácticas contemporáneas como el *multitasking* dan cuenta de la exigencia cultural de mantener presencia simultánea en los entornos digitales. Esta saturación se constituye en un obstáculo para el descanso, para la contemplación y para el sostenimiento de la atención. En este sentido, niños y adolescentes son capaces de jugar un videojuego a la vez que están atentos a la recepción de mensajes en redes sociales y de responder de forma casi automática a preguntas cotidianas como “¿quieres desayunar cereales con leche?” La economía de la atención hace que las plataformas digitales compitan por captar la atención de los usuarios, la energía cognitiva se gobierna, al igual que en las granjas donde los animales están condenados a la quietud y a alimentarse sin parar, la pausa que el día y la noche

representan desaparece en favor de los tiempos de producción. Sostener esta presencia social demanda la generación constante de imágenes que de forma eufemística se las denomina como historias. Pero en esta semiosis existencial no alcanza con subir imágenes, es necesario recibir respuestas, los emoticones y los *likes* son la expresión de validación social que la existencia necesita. En este escenario es posible ver una paradoja cultural contemporánea: el ensamblaje de la hiperconexión genera en simultáneo una desconexión corporal y afectiva que es una de las causas de las ansiedades y angustias de nuestros tiempos.<sup>7</sup> La dimensión algorítmica de nuestras sociedades opera como un regulador, se constituye como una práctica de gobierno de las emociones, la dimensión política adquiere una tensión muy clara entre la presencia de los cuerpos y su representación.<sup>8</sup> Esta fractura lejos está de ser sentida como una pérdida, de hecho, es estimulada por prácticas sociales como pueden ser la telemedicina, el trabajo a distancia, la educación online o el cibersexo.<sup>9</sup> La importancia y necesidad de hablar de estos procesos sociales adquiere una relevancia central, tal es así que la propia industria del entretenimiento las toma como bienes para mercantilizarlas a través de series muy conocidas como puede ser *Black Mirror* (Netflix), *The Feed* (Amazon Prime) o *Maniac* (Netflix) entre otras tantas. En términos históricos, el silencio ha ocupado un lugar fundamental en los imaginarios de Occidente. Ha sido cultivado desde la teología a la filosofía, desde el arte a la cultura. Durante siglos se lo ha colocado como una característica y una práctica social que permite el cultivo de la espiritualidad, y por tanto, de la elevación del carácter y las virtudes carismáticas.<sup>10</sup> Es así que los espacios destinados al silencio son también de recogimiento, intimidad y ante todo de sacralidad. A modo de ejemplo, podemos pensar en las iglesias, las salas de los hospitales, las salas de lectura de las bibliotecas, cines, teatros, prueba de exámenes, salas velatorias y como reducto eterno la propia tumba.<sup>11</sup> Por su parte, en contraposición, los ruidos, el bullicio, el alboroto, el barullo, el escándalo se han asociado históricamente a las clases populares, a las fuerzas dionisiacas que, al decir de Nietzsche, representaban la multiplicidad, el caos indómito de la multitud.<sup>12</sup> Por su parte, cabe recordar que para Bourdieu<sup>13</sup> el silencio es un signo de distinción. Esta ubicación está en línea con la constatación actual del silencio como un bien de uso privilegiado. Cabe preguntarse cuáles son las prácticas sociales que el silencio permite, como ya sugerimos en párrafos anteriores hay un conjunto de expresiones vinculadas a la introspección, el descanso y el cultivo de la espiritualidad. Hay otras que refieren a ensamblajes socioafectivos que produjo la modernidad. Es el caso de la práctica de la lectura/escritura que necesita silencio y tiempo para consumación. También se expresa en los rituales, dimensión antropológica que da sentido a los encuentros y en los que el silencio ocupa un lugar destacado. Asimismo, la contemplación de un paisaje o de una obra de arte también necesita tiempo y silencio. Michel Foucault<sup>14</sup> en el libro *Tecnologías del Yo* refiere a la instalación del silencio en el ágora griega con la llegada del cristianismo, antes de éste, maestros y discípulos compartían el ágora donde prevalecía el diálogo. El silencio codifica y legitima a quien tiene el saber/poder y lo diferencia de quien está en proceso de ser iluminado. La "historia del silencio" ha sido explorada por el historiador francés Alain Corbin<sup>15</sup> en su libro *Historia del silencio: Del Renacimiento a nuestros días*, pero como podemos constatar aún resta dar cuenta del silencio desde la Psicología Social. En este sentido, desde esta perspectiva disciplinar no sólo interesa el texto que identificamos como la producción social del silencio, sino también el contexto en el que se generan las posibilidades de su producción. Al respecto en este escrito incluimos una

definición amplia del silencio que va más allá de la ausencia de ruidos o palabras. Una aproximación que también remite al silencio visual, a la pausa del continuum de estímulos sensoriales que nos demandan presencialidad absoluta como si fuéramos personajes de un guión que se escribe a la medida de nuestras vidas. Cultivar el arte del silencio supone un ensamblaje de reconexión que es singular y a la vez presenta el desafío de disminuir su carga sagrada. Esto es, la práctica social del silencio en la vida cotidiana no debería ser sinónimo o tarea específica de instituciones eclesíásticas o de la *new age*. Asimismo, la práctica del silencio en términos individuales sería también una expresión del liberalismo que acota la vivencia como un símil del emprendedurismo. En esta dinámica el elogio del silencio nos remite a la necesidad de su producción colectiva. La mirada liberal nos devuelve al silencio como signo de distinción y privilegio de unos pocos elegidos, la multitud y comunidades continúan presas del ruido. En este contexto, el silencio aparece como una forma de resistencia política. Callar, desconectarse, dejar de producir imágenes, puede ser leído como un gesto de oposición al régimen de visibilidad. El silencio no es pasividad, sino una acción que interrumpe la lógica de la hiperexposición. El silencio también puede ser entendido como un bien común, como una herramienta política que se *performa* en el espacio público. Tal es el caso de la denominada Marcha del Silencio, manifestación ciudadana que desde el 20 de mayo de 1996 recorre ininterrumpidamente la avenida 18 de julio reclamando verdad y justicia en materia de Derechos Humanos y terrorismo de Estado. Esta manifestación ciudadana comenzó en Montevideo y cada año se ha ido extendiendo a otras ciudades del país, se ha extendido como un tejido en el cual el silencio toma el sentido de un manifiesto en defensa de la vida. Esta experiencia resignifica el espacio público, en tanto espacio del bullicio y del anonimato para reproducir una escena de comunión, fraternidad y de cuerpos que se reconocen a partir del dolor, las ausencias, los sufrimientos y también de las resistencias. La Marcha del Silencio puede ser entendida como una acción pedagógica que comunica a partir del vacío que se evoca en cada paso, un vacío que permite la construcción de un cuerpo y un silencio colectivo. Esta pedagogía es cuestionadora de la producción social del silencio como una instancia de recogimiento individual, precisamente el encuentro en silencio permite la restauración fugaz de cuerpos rotos en favor de una disputa política que resiste a las impunidades y encuentra en la memoria colectiva una posibilidad de habitar cuerpos significantes.



- 
- 1 Guattari, F. (1995). *Caosmosis: An ethico-aesthetic paradigm*. Bloomington: Indiana University Press.
  - 2 Sibilía, P. (2012). El cuerpo postorgánico y la era de la exposición. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 4(10), 6-20
  - 3 Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulation*. University of Michigan Press.
  - 4 Morin, C. M., & Benca, R. (2012). Chronic insomnia. *The Lancet*, 379(9821), 1129-1141.
  - 5 Moulier Boutang, Y. (2011). *Cognitive capitalism*. Polity Press.
  - 6 Deleuze, G. (1999). Postscript on the societies of control. In *Negotiations* (pp. 177-182). Columbia University Press. (Original work published 1990).
  - 7 Turkle, S. (2011). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books.
  - 8 Rouvroy, A., & Berns, T. (2013). Algorithmic governmentality and prospects of emancipation. *Révue Française des Sciences Politiques*, 63(2), 163-196.
  - 9 Illouz, E. (2007). *Cold intimacies: The making of emotional capitalism*. Polity Press.
  - 10 Jiménez, J. (2018). El silencio como práctica cultural y espiritual. *Revista de Estudios Sociales*, 65(2), 45-60.
  - 11 Picard, M. (2003). *El mundo del silencio*. Madrid: Ediciones Siruela. (Obra original publicada en 1948).
  - 12 Nietzsche, F. (2000). *El nacimiento de la tragedia* (M. Barrios, Trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1872).
  - 13 Bourdieu, P. (1988). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto* (Trad. M. García). Madrid: Taurus.
  - 14 Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
  - 15 Corbin, A. (2019). *Historia del silencio. Del renacimiento a nuestros días*. Acantilado.

# SOBRE LXS AUTORES

**PABLO PIQUINELA** Doctorando por la Universidad de Buenos Aires. Asist. en el Programa Fundamentos Históricos y Políticos de las prácticas en Psicología del Instituto de Fundamentos y Métodos en Psicología (Udelar). Investiga los procesos contemporáneos de producción de subjetividad y del cuerpo, particularmente a través de los discursos y prácticas vinculados a la salud, la alimentación y los saberes psicológicos.

**JORGE CHAVEZ** Doctor en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba y Profesor Titular de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República. Actualmente investiga en el campo de las prácticas psicológicas y las culturas terapéuticas, la salud mental e historia de las disciplinas psi.

**JAVIER ROMANO** Doctor en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Prof.Agr. en el Instituto de Psicología Social, Facultad de Psicología (Udelar). Investiga sobre la construcción social de las alteridades, fronteras y emociones.

**VANINA PAPALINI** Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y doctora en Ciencias de la información y la Comunicación por la Universidad de París 8 en cotutela de tesis, es profesora de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina e investigadora principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Actualmente investiga problemáticas en torno a la subjetividad y las culturas terapéuticas desde una perspectiva del pluralismo médico

**ARTHUR ARRUDA  
LEAL FERREIRA** Doctor en Psicología Clínica por la Pontificia Universidade Católica de São Paulo, es docente del Instituto de Psicología de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Actualmente investiga en el campo de los estudios de etnografías e historiografías de las prácticas psicológicas y el campo de los estudios multiespecies.

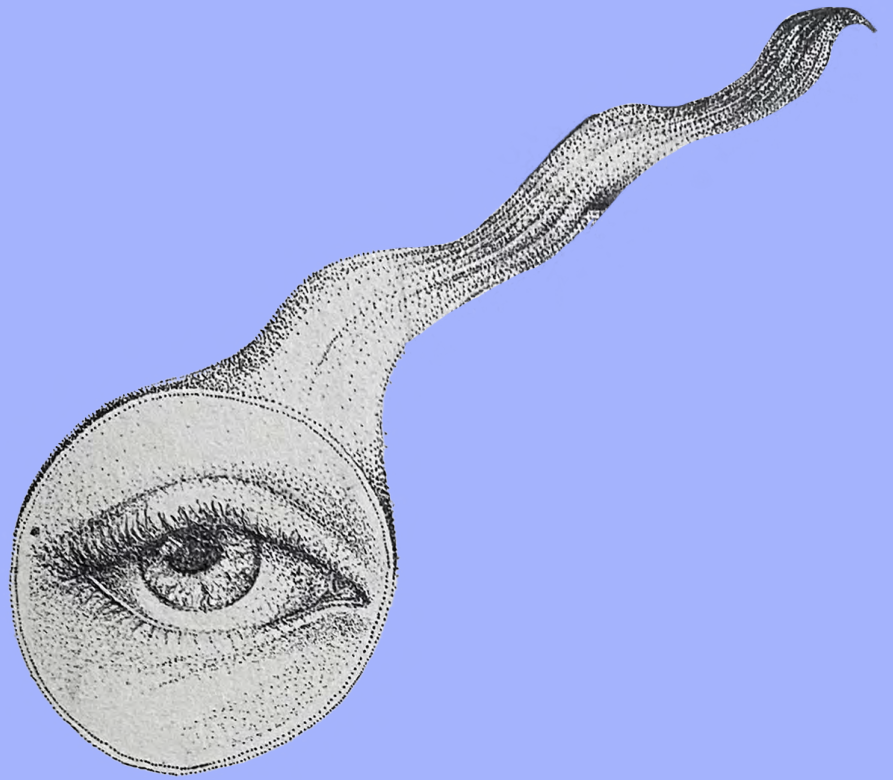
**JOSÉ CARLOS LOREDO NARCIANDI** Doctor en Psicología por la Universidad Nacional de Educación a Distancia y profesor en la Facultad de Psicología de esta misma universidad. Sus líneas de investigación incluyen la historia de las prácticas de subjetivación desde un punto de vista genealógico y la filosofía de la psicología desde enfoques constructivistas y neomaterialistas.

**LUIS MARTÍNEZ GUERRERO** Doctor en Psicología por la Universidad Autónoma de Madrid y profesor en la Facultad de Ciencias de la Salud de la Universidad Internacional de la Rioja. Sus líneas de investigación son la teoría psicoanalítica, la psicología cultural, la antropología filosófica y la genealogía de la subjetividad moderna.

**ANTONIO JESÚS REINA HIDALGO** es psicólogo y doctorando en el programa Diversidad, Subjetividad y Socialización de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Su investigación se centra en la subjetividad psicodélica desde una perspectiva genealógica, con atención a los dispositivos de mediación, las formas contemporáneas de experiencia y los marcos terapéuticos, culturales, rituales e institucionales que configuran su sentido.

**VALENTINA SCATONI IBARRA AKA. INDIO** es ilustradora y diseñadora en comunicación visual. Comparte en este número tres ilustraciones *Derretimientos*, *Casino* y *Experiencias somáticas* que forman parte de su serie —*Your own personal Jesus*—, y *Aturdido* una obra original para la tapa de este número.

MATERIAVIVA



REVISTA ACADÉMICA DIGITAL