



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



Universidad de la República

Facultad de Psicología

Trabajo final de Grado – Licenciatura en Psicología

Ensayo Académico

Envejecimiento y vejez:

La construcción social de las emociones en contextos neoliberales

Autora: Liliana María Rodríguez da Silveira Xalambrí

Tutora: Prof. Asist. Dra. Adriana Elizabeth Rovira Benítez

Revisora: Prof. Adj. Mag. Mónica Sandra LLadó Olivera

Diciembre de 2024

Índice

Tu vejez, mi vejez, las formas de envejecer	3
El Giro Afectivo Feminista	4
De afectos y emociones	6
La construcción social de las emociones	8
Modelos de socialidad de la emoción	9
El odio y el miedo como economías afectivas	10
La repugnancia y la vergüenza	12
Emociones, envejecimiento y vejez en sociedades neoliberales	14
Vulnerabilidad y precariedad como contrapartida de un envejecimiento exitoso	15
La promesa neoliberal: Una forma de optimismo cruel	17
La vejez precarizada: ¿Fracaso individual o responsabilidad social?	19
Los cuerpos viejos, ¿importan?	20
La crisis del trabajo de cuidado de las personas mayores	20
Los cuidados como gasto en lugar de inversión	22
El impacto del enfoque biomédico y la industria antienvjecimiento	24
El edadismo, la exclusión y la economía política del envejecimiento	25
La interdependencia intergeneracional como clave para una sociedad más justa	26
El impacto del neoliberalismo en la producción de subjetividad	27
La economía política del envejecimiento	28
Afectos y neoliberalismo	29
La depresión como un sentimiento público	30
El cansancio frente a las exigencias neoliberales	31
La importancia de desarrollar prácticas que desafíen a la muerte lenta	32
Consideraciones finales	34
Referencias	39

Los padres blancos nos dijeron «Pienso, existo».

La madre Negra que todas llevamos dentro, la poeta,
nos susurra en nuestros sueños:
«Siento, luego puedo ser libre»

(Lorde, 2003, p. 16)

Tu vejez, mi vejez, las formas de envejecer

Al ver las distintas formas en las que las personas envejecemos y los múltiples factores que hacen que las vejeces se vivan de formas tan diferentes, surge en mí el interés por explorar los procesos de envejecimiento. Tomo como referencia a algunas mujeres muy cercanas pertenecientes a la misma familia, que desplegaban diferencias notables en la forma en la que transitaban sus vejeces. Algunas nunca tuvieron un trabajo remunerado, no llegaron a jubilarse y pasaron su vida cuidando a otros, sin salir de sus casas. Dos de ellas estudiaron magisterio y después de jubiladas, siguieron acompañando en sus procesos de aprendizaje a niños con dificultades o a otras personas mayores, a las cuales el analfabetismo contribuía a hacerlas más vulnerables. Otras dos, a los sesenta y tantos años, ante situaciones económicas inesperadas, resolvieron crear un emprendimiento de mermeladas y dulces caseros y junto a otras, fundaron una cooperativa de mujeres rurales gestionando de forma muy eficiente su empresa y volviéndose el sostén económico de sus familias. La última de ellas, después de cumplidos sus 80 años e impulsada por sus nietos, resolvió aprender a nadar y se abocó a la desafiante tarea junto a entrenadores que aceptaron el desafío, sin discriminarla por su edad. Si encontramos tales diferencias entre estas personas mayores tan cercanas entre sí, se vuelve evidente que las vejeces no son homogéneas, tornándose casi imposible referirme a la vejez, sino a las vejeces, en plural.

Con la implicación habitando en la corta distancia que me separa de mi propia vejez, este trabajo se presenta como un desafío personal y teórico. Me propongo contribuir a la producción de conocimiento en el campo de las vejeces, el envejecimiento y las emociones

como construcciones sociales, articulando la propuesta de diferentes autoras. Plasmar aquí distintas formas de producir conocimiento, que incluyan las formas de pensar que heredo de mis padres blancos y las formas de sentir que heredo de mis madres negras, se vuelve otro desafío que asumo con responsabilidad y un compromiso ético y político que pretendo sea asumido también por otras personas, con la intención de continuar desarrollando otras miradas en torno a estas temáticas, abriendo la posibilidad de generar prácticas más integradoras.

En este trabajo me referiré a las personas que están transitando su vejez como personas mayores, o simplemente como viejos o viejas, sin estar provistos ninguno de estos términos de connotaciones negativas ligadas a los prejuicios que imperan en nuestra sociedad. Berriel (2021) en su tesis de doctorado, propone usar estos términos y plantea que utilizar como instrumento un lenguaje significativo, distinto a las denominaciones oficializadas, permite posicionarse contra los discursos hegemónicos y pueden conducir, en cierta medida, a una transformación.

El Giro Afectivo Feminista

A lo largo de mi formación en Facultad de Psicología, al consultar diferente bibliografía, en general encontraba “Giro Afectivo” así escrito, entre comillas. ¿Por qué cuando se nombran otras corrientes no se escriben “entre comillas”? ¿Y por qué “Giro Afectivo” en general se escribe así? Según la 7ª edición de las normas APA, hay varias razones por las que se usan palabras entre comillas en textos académicos: para indicar que se reproduce exactamente lo dicho por un autor, para señalar una terminología específica con significado especial en el contexto de estudio, para destacar títulos de trabajos cortos como ensayos o artículos, pero también para señalar que se está utilizando en forma no convencional o cuando se le da un sentido figurado o irónico. En los textos a los que hago referencia no se referían al título de un trabajo corto, no reproducía textualmente lo dicho por otro autor, no estaba siendo utilizado en una forma no convencional ni en sentido

figurado y no estaba siendo usado con ironía. Si bien es una terminología específica para el contexto de la Psicología y aún tomando el uso de “comillas” como una elección técnica, habilitaría una discusión sobre el lugar del Giro Afectivo en la academia en general y en los pensamientos feministas en particular. En general podría reflejar una posición marginal dentro del discurso académico y las comillas destacarían el hecho de que aún no ha sido plenamente incorporado al discurso académico dominante.

Schvarstein (1992) menciona que las organizaciones pertenecientes a diversas instituciones, son la puesta en escena de un orden simbólico que resulta de un proceso de negociación y se instala siguiendo un orden dramático en el que cada actor sigue un papel, haciendo uso de la cuota de poder que cree que le corresponde. Las relaciones de poder influyen en la academia de diferentes formas, como el acceso a los recursos que favorece a algunos grupos sobre otros perpetuando las desigualdades. Pero también influyen al tomar las decisiones sobre qué es lo que se considera conocimiento, decisiones que tienden a marginalizar perspectivas teóricas que surgen de voces históricamente oprimidas. Algunas de estas actoras, como las teóricas feministas, han dado origen a verdaderos movimientos instituyentes que abogan por la inclusión o la diversidad como respuesta a las dinámicas de poder que resultan opresoras, buscando formas de igualar algunas desigualdades y promoviendo en la academia un entorno más justo e inclusivo. En este sentido, dentro de los feminismos, podríamos ver al Giro Afectivo también como un movimiento instituyente tratando de romper el orden de lo instituido y peleando por ser integrado, por no ser considerado ajeno en las discusiones académicas principales, pudiendo así recibir el mismo tratamiento que otros marcos teóricos a los que no se necesita escribir entre comillas cuando se mencionan, como el Psicoanálisis, la Fenomenología y tantos otros.

Haraway (1995) aborda como ciertos saberes feministas han sido marginados dentro del discurso académico dominante y hace una crítica a las categorías rígidas y binarias que han prevalecido en la academia excluyendo diversas y complejas voces, especialmente las de los nativos en el estudio de los simios y las de las mujeres que han visto condicionada su carrera académica por razones de clase o género. Al igual que ella, en pos de la

inclusividad y la creación de alianzas que trasciendan las fronteras ilusorias, alentaría una epistemología feminista que reconozca los saberes situados y visibilice las experiencias marginadas, repensando la forma en la que el conocimiento se construye. Se vuelve necesaria una nueva forma integradora de construir conocimiento, una forma que permita que el Giro Afectivo deje de ser considerado “ajeno” y se integre en las discusiones académicas, sin necesidad de ser escrito “entre comillas”, posibilitando que algunas voces ahogadas por estrategias de poder, sean claramente escuchadas.

De afectos y emociones

A pesar del trabajo prolífico de algunos autores, las emociones y los afectos, si bien son especialmente considerados en varias corrientes psicológicas, han sido deliberadamente minimizados en algunos estudios de los fenómenos sociales. Los hemos visto considerados en los desarrollos de Carl Rogers desde la Psicología Humanista, de Aaron Beck y Albert Ellis desde la Psicología Cognitiva, de Sigmund Freud desde el Psicoanálisis, de Jean Piaget desde la Psicología Evolutiva, de Enrique Pichón Rivièrè desde la Psicología Social con su tríada pensar-sentir-hacer, a modo de ejemplo.

Para Berlant (2020) en cambio, los afectos son entendidos como experiencias que circulan colectivamente y que producen formas de vida cuestionando binarismos como mente/cuerpo, razón/emoción, interior/exterior, etc. Estos binarismos plantean dicotomías que no son para nada inocentes ya que uno se convierte siempre en un recurso para el otro, en algo que el otro puede usar en su beneficio, puede explotar, puede dominar (Haraway, 1995).

La separación entre lo emocional y lo cognitivo tampoco resulta neutral, entre otras cosas permite que todo lo que tiene que ver con el lenguaje de las emociones no sea considerado científico y tenga que pelear por un lugar en ámbitos académicos.

Una de las premisas para que el conocimiento sea considerado científico es que debe ser objetivo, pero según Haraway (1995), esta objetividad no debe ser entendida como

sinónimo de neutralidad, sino como una objetividad situada que reconoce la parcialidad del punto de vista del sujeto que investiga. Lo que buscamos conocer no es externo, ni forma parte de una realidad que está dada de antemano.

Haraway (1995) asumiendo el planteamiento de los conocimientos situados, reconoce la imposibilidad de plantear que el conocimiento refleje una realidad de forma neutra ya que considera que se nutre de inquietudes políticas e ideológicas de quienes están investigando, lo que objetivamente los alejaría de un conocimiento que pueda denominarse científico por carecer de objetividad y rigurosidad.

Me pregunto si hay alguna forma de producir conocimiento sobre afectos y emociones que no sea situada. No es posible separarlos del contexto en el que se despliegan, ni de las circunstancias específicas en las que surgen, ni de las prácticas y las interacciones vinculares que los hacen posibles. Como no resultan objetivos ni universales, condiciones heredadas del positivismo, ¿podemos decir que no estamos hablando de conocimientos científicos y justificar el escaso lugar en los ámbitos académicos?

En relación a esto, consideraré en este ensayo los conocimientos situados de la epistemología feminista, y su noción de objetividad como válido parámetro de rigurosidad, que de ningún modo será tomada como sinónimo de neutralidad.

Haraway (1995) considera la parcialidad, lo que implica considerar la objetividad de un punto de vista, como una voz posible entre otras, que no puede traducirse en una verdad para todos. Ser conscientes de que nadie puede describir la totalidad permite construir una mirada responsable, no totalizadora y genuinamente enriquecedora. De ninguna forma se pretende relativizar, porque eso refiere a verlo desde todas las posiciones y desde ningún lugar, sin hacerse en definitiva responsables de nada. Haraway (1995) nos insta a encontrar una visión más amplia, a situarnos, a asumir la responsabilidad de mirar desde un lugar y desde allí observar la parcialidad a la que podemos acceder, posicionados política e históricamente, produciendo conocimientos situados y localizables, con una objetividad encarnada, partiendo de conversaciones compartidas que posibiliten aperturas y conexiones inesperadas, en búsqueda de vínculos poderosos.

Otra consideración necesaria gira en torno a la diferenciación entre afectos y emociones. Ahmed (2014) explicita una discusión que mantiene el Giro Afectivo sobre la productividad de diferenciar afectos y emociones, pero critica la separación rígida, argumentando que esta distinción reinstala el binarismo naturaleza/cultura. En este sentido, aclara que para algunos autores, las emociones forman un sistema comunicativo integrado por elementos culturales, cognitivos, fisiológicos y expresivos que se construyen culturalmente. Aquí habría que considerar la intersección de variables como género, raza, etc., las que sumadas a las condiciones específicas de espacio y tiempo explican la diferencia diacrónica y sincrónica de experiencias de miedo o alegría. Por otra parte, la afectividad implicaría una inscripción cultural más difusa, una intensificación del cuerpo.

En este trabajo no pretendo establecer una estricta diferenciación analítica entre sentimientos, afectos y emociones. Respetando las distinciones y nociones propuestas por las autoras que presentaré a continuación, igualmente me referiré a uno u otro término a partir de mis resonancias.

La construcción social de las emociones

Ahmed (2004, citada por Arfuch, 2016) se refiere a las emociones como prácticas sociales y culturales, no a estados psicológicos. Por tanto, no es algo que se vuelca hacia afuera sino que se asumen desde el cuerpo social dando consistencia al mismo. Como están ligadas a las sensaciones corporales a la vez, se vuelven esenciales tanto para lo psíquico como para lo social. Hace especial hincapié en los efectos sociales que generan las emociones en el discurso público. Más que preguntarse qué son las emociones, se pregunta qué hacen, lo que la lleva a indagar en cómo inciden y moldean los cuerpos individuales y colectivos.

En los párrafos siguientes me adentraré en el análisis que hace Sara Ahmed de la política cultural de las emociones, lo que nos acompañará, tanto a quienes lean este trabajo

como a mí, en la tarea de situar las emociones que rodean a la vejez en las sociedades neoliberales.

Modelos de socialidad de la emoción

Ahmed (2014) menciona que en la cultura occidental moderna, en lenguaje cotidiano, la emoción se basa en una presunción de interioridad, por lo tanto, necesitamos ver hacia adentro y preguntarnos cómo nos sentimos. A este modelo, lo denomina de “adentro hacia afuera” (p. 33) y lo contrapone a las opiniones de sociólogos y antropólogos que argumentan que las emociones no deberían considerarse como estados psicológicos, sino como prácticas sociales y culturales, lo que lo convierte en un modelo de “afuera hacia adentro” (p. 33). Durkheim (1976, citado por Ahmed, 2014) en su trabajo sobre la religión, como exponente de este modelo, plantea que en la dimensión religiosa, los sentimientos no permanecen afuera sino que los iguala a una fuerza que penetra y se convierte en una parte integral del ser quien a su vez se magnifica y eleva por esa razón.

Ahmed (2014) afirma que ambos modelos dan por sentada la objetividad de diferenciar el afuera y el adentro, el nosotros y el yo, lo social y lo individual. Esta autora ofrece entonces otro modelo de socialidad de la emoción diferente, pero basado en ambos, donde las emociones producen los límites que posibilitan que lo social y lo individual sean delineados como objetos, lo que implica que las emociones circulan pero no a modo de contagio. Si así fuera, terminaría transformándolas en algo que se tiene, algo propio, de mi propiedad, que puedo darle a otras personas, como si lo que se da fuera lo mismo que lo que se tiene y no es éste el caso.

En este sentido, analiza que los sentimientos compartidos no implican sentir el mismo sentimiento y sugiere que lo que circula no es la emoción como tal, sino los objetos de la emoción que se vuelven saturados de afectos, como sitios de tensión social y personal a la vez. “La circulación de objetos de la emoción involucra la transformación de los otros en objetos de sentimiento” (Ahmed, 2014, p.36).

Del mismo modo, la autora menciona que la palabra emoción, derivada del latín “*emovere*”, hace referencia a moverse, aunque no se trata solo de movimiento, sino que también se trata de lo que nos liga a otros. Entonces, se trata también de los vínculos que establecemos. El movimiento no separa al cuerpo del lugar que habita, sino que lo conecta con otros cuerpos, ya que “lo que nos mueve, lo que nos hace sentir, es también lo que nos mantiene en nuestro sitio, o nos da un lugar para habitar” (Ahmed, 2014, p. 36)

El odio y el miedo como economías afectivas

Ahmed (2014) analiza cómo funcionan algunas emociones, específicamente el odio, como un afecto producido por la historia para alinear a algunas personas en contra o a favor de otras, dotando al mismo tiempo a la historia de efectividad. Las narrativas históricas funcionan generando sujetos imaginarios que ponen en peligro a otros, con la amenaza de quitarles sus empleos, su seguridad, su riqueza y con el temor incluso de que ocupen su lugar, ya que “la presencia de este otro se imagina como una amenaza al objeto de amor” (Ahmed, 2014, p. 78). De esta forma, el ama de casa blanca, el trabajador blanco y la trabajadora blanca acaban alimentando una fantasía de que lo común, lo ordinario están en crisis y los sujetos se volverían víctimas al sentirse amenazados por otros, cuya proximidad es vivida como un crimen. Siguiendo el razonamiento de esta autora, el odio se distribuye claramente entre varias figuras como los violadores y los abusadores. Pero también se distribuye entre los inmigrantes y los extranjeros que amenazan la pérdida de trabajo, de dinero, de tierras. Se crearían diferentes objetos de odio que se conformarían como una amenaza común. Por tanto, el odio no estaría en ningún sujeto en particular, sino que estaría circulando entre significantes en relaciones de desplazamiento y diferencia, no residiendo dentro de los sujetos.

En este sentido, Ahmed (2014) introduce el concepto de economías afectivas, tomando como referencia la crítica de Marx a la lógica del capital, y sugiere que las emociones no residen en la psiquis individual, sino que funcionarían como una forma de

capital, distribuyéndose a través de un campo psíquico y social, siendo producidas como efecto de su circulación. Este modelo del odio como economía afectiva no pone al sujeto como punto de partida ni como destino de la economía, sino como un punto nodal, sin reducir el odio a un cuerpo determinado sino con la función de distinguir a algunos de otros. Entre otras cosas, esto justifica la violencia repetida contra los cuerpos de esos otros, con el pretexto de proteger a la nación. Se produce un interjuego entre el odio de los unos y el dolor de los otros y como el odio no puede enfocarse en ninguna figura, permite que genere los efectos que genera, sintiendo la presencia de los otros presionando, amenazando la existencia. Por tanto, el odio implica volverse hacia uno mismo, alejándose de esos otros, y situándose en la negociación de las fronteras entre el yo y los otros.

El miedo es otra emoción que, al no residir de manera positiva en un objeto en particular, puede deslizarse de un objeto a otro y también entre los cuerpos. Visto de esta forma, también puede funcionar como una economía afectiva. Las historias que se transmiten, hacen que algunos objetos se vuelvan más temibles que otros. Los otros temibles, constituyen una amenaza al yo, a la vida, a la existencia. El miedo construye las fronteras entre ese yo que reconoce entre los otros a los temidos y tiene la posibilidad de huir hacia el objeto de amor, como defensa contra la muerte. En este sentido, el miedo paradójicamente, mantiene viva la fantasía del amor al anticipar la posibilidad de muerte. (Ahmed, 2014).

El miedo encoge el cuerpo y restringe su movilidad, preparándose para la huida, porque el mundo se vuelve contra él. Funciona para contener algunos cuerpos de modo que ocupen espacios menores. No se trata de un miedo que comienza en un cuerpo y lo paraliza, sino que algunas narrativas sobre lo temible disparan como respuesta el miedo. Y mientras más desconocemos a quién o a qué le tememos, más temible se vuelve el mundo, transformándose en un espacio potencial de peligro.

La política espacial del miedo funciona restringiendo cuerpos a través de la expansión de otros cuerpos, alineando entonces el espacio corporal y el social, permitiendo

que algunos cuerpos se muevan en espacios públicos restringiendo a otros cuerpos a espacios contenidos, acotados (Ahmed, 2014).

Stanko (1990, citada por Ahmed, 2014) afirma que el acceso al espacio público de las mujeres está limitado por las narrativas sobre la vulnerabilidad de las mismas, poniéndolas a la defensiva cuando están fuera de casa. De esta forma se construye un afuera peligroso, un adentro de casa seguro y “la existencia misma de miedos y angustia se vuelve un signo de nuestros tiempos” (Ahmed 2014, p. 120) que se caracteriza por la velocidad de los cambios que erosionan estructuras existentes y los viejos valores. La autora concluye diciendo que esto nos deja la sensación de que estamos viviendo ante un futuro incierto generando una sensación permanente de pérdida de control.

La repugnancia y la vergüenza

Siguiendo con el análisis de la construcción social de los sentimientos, Ahmed (2014) aclara que sentir repugnancia no es un estado psíquico interior solamente sino que trabaja sobre la superficie de los cuerpos. Rozin y Fallon (1987, citados por Ahmed, 2014) identifican elementos claves como una expresión característica del rostro, un movimiento corporal de alejamiento, una sensación de repulsión y algunas veces una manifestación fisiológica como náuseas. La proximidad del objeto que repugna es sentido como una intromisión al espacio corporal, lo que a la vez fortalece las fronteras entre la persona y el otro repulsivo, volviendo incluso repugnantes a otros objetos que se parezcan al repulsivo.

Al igual que ella me pregunto cómo llegamos a atribuirles cualidades a los objetos que generan una respuesta de repulsión. Tengamos en cuenta que esto no se siente en abstracto, sino que se atribuyen a un objeto condicionando nuestra respuesta, mediada por las impresiones e ideas que nos hacemos de otros y emergen como cuerpo. En este sentido, muchas veces se adjetiva a las vejeces de forma negativa, asociándola a repugnancia, asco, y también a percepciones desagradables a la vista o al olfato, como si

estuviéramos diseñados para que nos guste o no nos guste algo y en base a eso respondemos.

Miller (1985, citado por Ahmed, 2014) afirma que la reacción repugnante no se da solamente sobre objetos que amenazan los límites sino que también son sobre objetos que parecen estar por debajo de él, que parecen inferiores al sujeto.

Entonces, ¿cómo opera esto en las relaciones de poder?

La respuesta a esta pregunta podría estar relacionada con la capacidad performativa de la repulsión. Butler (2002) trae la importancia de los efectos que se producen a través de la reiteración de los discursos, lo que produce y reproduce normas imperantes, de hecho funciona porque refieren a normas que ya existen. Si bien se repiten normas pasadas preexistentes, se abre hacia el futuro y habilita la posibilidad estructural de que lo que se repite no tiene que ser exactamente igual, sino que puede tener algunas diferencias. Pero requiere indefectiblemente, que eso a lo que se alude esté bien sedimentado, ya que de ahí se desprende su poder (Ahmed, 2014). Esta autora afirma que el solo hecho de nombrar algo como repugnante ya es performativo, produce efectos, se pega al objeto que se genera como repugnante y con la coparticipación de testigos se genera una comunidad ligada a través de la condena compartida al suceso o al objeto repugnante y lo hace ver como si estuviera contaminado. La repugnancia entonces implica también repugnancia hacia lo que ella produce como una forma de existencia colectiva. Tomando el ejemplo que da la autora, la guerra se vería como reproducción de lo repugnante del terrorismo. La respuesta afectiva de asco no nos daría tiempo para tener una actitud más crítica, porque nos vemos impedidos de acercarnos al objeto repugnante, sentimos la necesidad de apartarnos rápidamente y ello no nos permite observar al objeto o la situación con una mirada crítica (Ahmed, 2014).

La vergüenza en cambio, está ligada al modo en que se siente el yo en relación a sí mismo, en general ligada a algo que he hecho y siento como malo. Eso dispara un deseo de ocultarse, sin poder mirar a los demás a la cara, con la sensación de haber fallado por alejarnos de un ideal transmitido a través de las prácticas del amor, entonces lo que queda

expuesto es el fracaso del amor. Mientras que el dolor suele atribuirse a otros, la vergüenza se atribuye a uno mismo y aparece la necesidad de expulsarse a uno de uno mismo, o de expulsar una cualidad que ha sido puesta en tela de juicio (Ahmed, 2014).

Entonces me pregunto, ¿qué es lo malo del hecho de envejecer para que algunos viejos o algunas viejas sientan vergüenza por el solo hecho de ser portadores de cuerpos envejecidos?, ¿será el estar alejados a los ideales de belleza imperantes que no incluyen arrugas?, ¿será el sentir que están ocupando un lugar y usando recursos que deberían estar destinados a los más jóvenes? La vergüenza podría estar ligada a lo que sienten las personas viejas en relación a sí mismas, por algo que han hecho pero también por algo que no han hecho, como por ejemplo haber fallado en conseguir una vida rentable y eficiente.

Emociones, envejecimiento y vejez en sociedades neoliberales

La forma en que se aborda el envejecimiento puede cambiar significativamente según el contexto social y cultural, debido a ello es que me parece importante abordarlo desde un conocimiento situado. En la cultura en la que estamos inmersos se suele vincular a los viejos con emociones como lástima, compasión, amor, pero también producen rechazo, asco o indiferencia. Algunas de ellas se presentan como benevolentes pero en realidad son dispositivos que perpetúan la exclusión.

Si tomamos en cuenta la capacidad performativa de las narrativas que mencionaba anteriormente, ¿cuáles son las narrativas imperantes en relación con las personas mayores? A los uruguayos se nos ha repetido hasta el cansancio que somos un país de viejos, que éstos se llevan muchos recursos, que nos cuesta mucho mantenerlos, a tal punto que los sentimos como una amenaza a nuestra economía. Con el pretexto de proteger a la nación, si las emociones funcionan como una forma de capital, se distribuyen a través de un campo social y psíquico y son producidas como efectos de su circulación (Ahmed, 2014), estaría justificada la violencia. Me refiero a una violencia como la que genera la exclusión, de unos cuerpos marginando a otros, en un interjuego sistemático entre

el odio o la repulsión de unos y el dolor o el miedo de otros. Como según Ahmed (2014), el odio no puede adjudicarse a ninguna figura en particular, no se sabe bien quien es que presiona, quien amenaza ni de dónde surge esa sensación de sentir a los cuerpos viejos como una carga. Entonces, ¿qué efectos tiene el encuentro con esos otros que han sido etiquetados de esta forma?

Asimismo, algunos argumentos de los feminismos sostienen que el miedo se da como respuesta a amenazas de violencia (Ahmed, 2014), algunos cuerpos viejos están más asustados que otros y esos parecen ser los más vulnerables, los que denotan mayor sufrimiento.

Las políticas públicas enfocándose en la protección de las personas mayores, logran minimizar algunas desigualdades que afectan principalmente a los más vulnerables, pero a la vez, refuerzan el control sobre ellos. Colaboran a establecer la frontera entre los unos y los otros, estereotipando la exclusión. Emociones como la compasión y la lástima hacia los cuerpos viejos también la refuerzan al etiquetarlos como objetos de protección o dependencia, lo que sostiene las jerarquías sociales. Lo que puede parecer un acto de cuidado, subordina a las personas mayores a un lugar estanco, de pasividad, que limita su agencia. En las sociedades neoliberales, las emociones que rodean a la vejez están diseñadas para mantener a las personas mayores en lugares donde puedan ser controlados, aislados, para asegurarse de que no están al alcance de ninguna dinámica política activa.

Vulnerabilidad y precariedad como contrapartida de un envejecimiento exitoso

Las emociones como el miedo o la desesperación en algunos casos, hacen que las prácticas de cuidados a las que son sometidas las personas mayores intensifiquen su dependencia. Esto los hace más fácil de controlar, logrando intencionalmente con el desgaste y la despolitización una precarización emocional y política de los cuerpos mayores incrementando la vulnerabilidad. Berlant (2011) considera a la vulnerabilidad no solamente

como un estado personal, sino como intrínsecamente política, porque está entrelazada con las condiciones sociales y las estructuras de poder. El Estado responde de forma diferente a las necesidades de las personas, y esas formas de responder ponen de manifiesto las desigualdades sociales y las jerarquías de poder.

Las personas mayores que habitan en medio de situaciones de marginalidad conviven con la vulnerabilidad y la precariedad como parte de su cotidianidad. Las dinámicas de poder también se ven reflejada en las formas que las personas se vinculan y se cuidan. Las dinámicas familiares y sociales moldean las formas en las que se manifiestan y gestionan los afectos, que terminan siendo una producción social diagramada por las jerarquías de poder. Las emociones entonces, terminan siendo captadas como instrumentos del sistema para justificar las medidas que refuerzan los mecanismos de control y dependencia. Nos encontramos entonces frente a un dispositivo político que legitima el control y en algunos casos, el abandono (Berlant, 2011).

Cabe destacar que lo que hace vulnerables a los viejos no es solo una desventaja desde la perspectiva física. También debemos considerar la desventaja que implica el desmantelamiento de las redes de protección social que afecta a las personas mayores, sumadas a los mecanismos de control que se ejercen desde las perspectivas biomédicas. La forma en que están instrumentados desde esta perspectiva los cuidados, encuentra instrumentos para justificar medidas que fuerzan la dependencia y refuerzan el control sobre los cuerpos de las personas mayores.

De la misma forma que la vulnerabilidad lleva implícita una sensación de desamparo, también conlleva la posibilidad de agencia, porque puede convertirse en una fuente de resistencia, especialmente si las personas se reúnen en colectivos que visibilicen las injusticias, las denuncien y establezcan una lucha por sus derechos, en pos de una vida digna.

Butler (2017) especifica que si bien los cuerpos requieren abrigo, comida, higiene, asistencia médica y en el caso de personas dependientes, necesitan de otros cuerpos para sobrevivir, también necesitan sistemas sociales de apoyo complejos tanto humana como

técnicamente. Aclara que las necesidades del cuerpo no son solamente estas, sino también que los cuerpos prosperen para que las vidas sean dignas de vivir.

Por otra parte, Berlant (2020) afirma que la vulnerabilidad nos hace indignos, ya que para sobrevivir dependemos de aprender a ocultar y resguardar los flancos débiles y terminamos produciendo formas de identidad endurecida. De alguna forma, esto obstaculiza la prosperidad que Butler (2017) define como necesaria, y se relaciona con lo que Berlant (2020) describe como optimismo cruel, refiriéndose a la forma en que las personas se aferran a ideales o promesas que en lugar de liberarlas, perpetúan su precariedad.

La promesa neoliberal: Una forma de optimismo cruel

En las políticas de envejecimiento del neoliberalismo, se promete autonomía y bienestar a través de la autogestión de los propios recursos para lograr una vida buena y controlar el envejecimiento mediante el esfuerzo individual. Pero lo que en realidad sucede es que cada vez se ve más reducido el apoyo institucional, con políticas públicas orientadas a reducir costos asociados a las vejez en lugar de aumentar el bienestar de las personas mayores. Es por este motivo que muchas de ellas se ven desplazadas hacia una vida precarizada. Esta promesa de envejecer dignamente en el contexto que acabo de describir, es una promesa cruel.

Berlant (2020) menciona que este tipo de relaciones se establecen cuando lo mismo que deseamos nos obstaculiza, como por ejemplo una fantasía de la buena vida. Si bien la relación optimista no es cruel en sí misma, se vuelve cruel cuando el objeto al que nos apegamos impide alcanzar el propósito que nos impulsó hacia él y a las cosas que promete. En este sentido, la promesa ilusoria e imposible de alcanzar del capitalismo neoliberal, actúa como un mecanismo que aumenta la vulnerabilidad emocional y política de las personas mayores reforzando la precarización, ya que promete una autosuficiencia y autonomía que se vuelven muy difíciles de alcanzar. Lo que se considera una buena vida, incluye buenas formas de envejecer y la promesa de obtenerla de forma exitosa y eficiente, organiza los procesos de subjetivación capitalista (Rovira, 2024). Para esta autora, la vejez

precarizada ocupa un lugar negativo y contrario a la imagen de promesa de un futuro exitoso. Esto se reafirma por la escasa prioridad que se le da en la distribución de los recursos, quedando a merced de la gestión individual que las personas viejas hagan de los recursos propios. Quienes no logran el éxito, asumen la responsabilidad individual de este fracaso. De esta forma, las personas viejas al igual que las demás personas atadas a esta promesa neoliberal, también viven el fracaso como propio. En cierta forma los paraliza, llenándolos de culpa por no alcanzar el éxito de manera eficiente como si el fracaso fuera netamente individual, e incapacitándolos para reaccionar ante aquello que los oprime (Berlant, 2020).

En relación a esto, Berlant (2011) denomina muerte lenta a la muerte política, no a la muerte biológica, sino al desalojo de administrar lo viviente de forma políticamente digna, a una suerte de precarización de la vida, tanto emocional como política que busca intencionalmente el desgaste y la despolitización. Al no poder cumplir con las expectativas de autonomía, las personas viejas son apartadas de las esferas públicas, políticas y económicas, lo que las deja atrapadas en una promesa imposible de cumplir. Las promesas de bienestar terminan perpetuando la despolitización y la dependencia y ocultando las condiciones de precarización que también perpetúan.

Podemos traducir entonces al optimismo cruel como una forma de despolitización que perpetúa la precariedad de las personas viejas, encubriendo la desigualdad estructural existente en relación a ellas. En este sentido, los cuerpos envejecidos van perdiendo valor en comparación con los cuerpos más jóvenes y ante diversas situaciones se entablan discusiones con el fin de decidir cuál vida vale más. La verdadera discusión no debería ser a cuál de las vidas le damos mayor valor, el verdadero cuestionamiento debería surgir ante el hecho de ponernos en la situación de decidir cuáles vidas valen más que otras.

La desigualdad estructural permite suponer que las vidas de las personas mayores valen menos, por la sola razón de ser viejas y no poder cumplir con las expectativas neoliberalistas. De esta forma, se ven apartadas de las esferas políticas, debilitadas en lo

que a recursos económicos se refiere, imposibilitadas de reaccionar ante aquello que los oprime, y quedando atrapadas en una promesa que nunca podrán cumplir.

La vejez precarizada: ¿Fracaso individual o responsabilidad social?

Según Rovira (2024) el futuro en las sociedades neoliberales solo aparece como viable si es rentable. Es por esa razón que las personas viejas son orientadas hacia la autonomía y la productividad, aún cuando están siendo desmanteladas las estructuras sociales que deberían sostener la promesa de una buena vida que empuja hacia un envejecimiento activo. Esto se transforma en una trampa que las empuja a vivir en condiciones que perpetúan la vulnerabilidad de los cuerpos desgastados, en los que no se quiere invertir porque no deja margen a la especulación financiera que solo busca asegurar la rentabilidad (Rovira, 2024). Las promesas neoliberales ocultan las verdaderas condiciones de precarización (Berlant, 2020) lo que se vuelve relevante en el caso de las políticas de vejez que se aplican en los estados neoliberales, las que aumentan la responsabilidad individual en relación a la gestión de los recursos propios. Rovira (2024) afirma que “las políticas públicas en distintos ámbitos producen esta racionalidad gubernamental de hacerse cargo de uno mismo” (p. 29) y pone como ejemplo las reformas de los sistemas de pensiones basadas en modelos individuales, donde los sujetos administran y gestionan sus recursos económicos asumiendo los costos asociados al envejecimiento (Rovira, 2024). Esta autora menciona que los procesos de subjetivación del capitalismo están organizados sobre la aspiración de una buena vida, que se traduce en una forma de envejecer exitosa y eficiente que únicamente dependerá de cómo las personas gestionen los recursos propios. Si no logran envejecer de forma exitosa, ese fracaso también será leído en clave individual. De este modo, como cada persona tiene una forma diferente de envejecer y gestionar sus recursos, las desigualdades se naturalizan y las vejez precarias permanecen ocultas, y al margen de los procesos de discusión como proyectos políticos. Las políticas públicas en lugar de garantizar vidas dignas para esas

vejezes, buscan minimizar los costos asociados al envejecimiento y esto evita cambios estructurales generando más opresión, más desigualdad.

Los cuerpos viejos, ¿importan?

Esto nos lleva a pensar en los usos políticos que se le da a los afectos, haciendo uso de la performatividad de los cuerpos que repiten involuntaria o voluntariamente algunos códigos enmarcados en una cultura determinada (Miller, 2014). Hay algunos cuerpos que escapan a estos códigos y se vuelven entonces cuerpos que no importan. Los cuerpos viejos... ¿importan?

Entendiendo a la vejez como una construcción social, a las personas viejas se las considera casi un desecho, sobre todo en una sociedad desigual en permanente tensión de intereses que hace de la productividad un culto.

Los viejos y viejas son improductivos para los estándares de productividad que se manejan en la actualidad, por tanto son discriminados y se vuelven dependientes de otras personas tanto física, como mental o económicamente. La dependencia como polo opuesto de la autonomía y todo lo que se construye en torno a ella, produce una administración específica de gobierno de los afectos. Lo asociaré a los efectos de este trabajo, a los costos asociados al envejecimiento y al escaso valor que se adjudica a las tareas de cuidados de las personas viejas.

La crisis del trabajo de cuidado de las personas mayores

Para Federici (2015) el trabajo de cuidado de los mayores está en crisis en la sociedad capitalista, tanto por la devaluación que sufre el trabajo reproductivo como por la visión que se tiene de las personas mayores como no productivos, en lugar de verlas como depositarias de la experiencia y la memoria colectiva. Según la autora la crisis que

menciona se da porque no ha habido un aumento de servicios a la población envejecida de forma proporcional al aumento de personas viejas ni a la esperanza de vida. Esto se une a la gentrificación, que en las sociedades capitalistas, atentas a las demandas del mercado, implica transformar los espacios en los que habitan las poblaciones más vulnerables en espacios más rentables, tanto comercial como residencialmente. La suma de estos factores ha minimizado las redes de apoyo con las que contaban las personas mayores, especialmente las que vivían solas ya que eran sus vecinos quienes les brindaban ayuda con las tareas, alimentos y compañía. Esto da como resultado vejez ensombrecidas por perspectivas poco gratas como la exclusión social, la soledad y el incremento de la vulnerabilidad quedando a merced de abusos tanto físicos como psíquicos (Federici, 2015). Afirma que por un lado, las personas viejas son consideradas una carga para el Estado, y por otro lado “se actúa como si el envejecimiento fuese un aspecto «opcional» de la vida que podemos superar e incluso prevenir adoptando las tecnologías médicas adecuadas, así como los productos «que aumentan la expectativa de vida» desarrollados por el mercado” (Federici, 2015, pp. 46, 47). También considera que se vuelve indispensable una revisión profunda del concepto de ancianidad destacando la posibilidad de incorporar una profunda solidaridad de clase y generacional. Las políticas gubernamentales han tratado de desarticular esta solidaridad, equiparando los subsidios sociales atribuidos a las personas mayores, con hipotecar el futuro económico de las personas jóvenes. El mensaje subyacente es que serían los jóvenes los que deberán hacerse cargo de estos costos.

El enfoque en la productividad y la autogestión eficiente de los recursos que hemos estado viendo anteriormente, niega las interdependencias existentes en la vida real, lo que convierte a las personas viejas en sujetos vulnerables y excluidos social y políticamente.

En relación a esto, Yayo Herrero en entrevista con Cabrejas (2017) afirma que somos seres ecodependientes e interdependientes. Con estos conceptos alude a la conexión con la naturaleza y a la dependencia absoluta de otras personas que cuidan de nuestros cuerpos vulnerables desde el momento mismo del nacimiento. Esa dependencia se hace más evidente en algunas etapas de la vida, hecho al cual la cultura dominante

invisibiliza, como si no viviéramos “de” la naturaleza y “en” nuestro propio cuerpo que envejece y necesita ser cuidado. Según Herrero, si esto se invisibiliza desde algunos lugares, es porque en otro lugar hay personas invisibilizadas que se ocupan de sostener esas vidas y en general, en las sociedades patriarcales son las mujeres (Cabrejas, 2017). Tal es el caso de las mujeres migrantes por ejemplo, las que obligadas por necesidades económicas urgentes y alejadas de sus cotidianidades, se ocupan de asistir a las personas viejas en sus países de destino, cuidando desde su propia vulnerabilidad a otros cuerpos vulnerables.

Como señala Yayo Herrero, si lo pensamos desde el punto de vista de las necesidades y de los trabajos socialmente necesarios, de algún modo estamos dando valor a algunas tareas invisibilizadas e infravaloradas. Ella destaca que también es necesario incidir políticamente dando prioridades diferentes. Así como eso implica compartir la riqueza, también implica compartir el trabajo de mantener la especie humana, ya que no es solo responsabilidad de las mujeres sostener cotidianamente la vida, los hombres y las instituciones también deben responsabilizarse (Cabrejas, 2017).

Los cuidados como gasto en lugar de inversión

En este sentido, el tema de los cuidados hacia las personas mayores está presente en las agendas gubernamentales. Franchello et al. (2022) mencionan que CEPAL y ONU Mujeres señalan que hay brechas relacionadas al género en los ingresos laborales percibidos en general, existiendo una muy escasa participación de mujeres en los empleos más calificados. Como hemos visto anteriormente, la responsabilidad de los cuidados en general recae más sobre las mujeres, muchas veces sin recibir una remuneración o recibiendo una muy escasa a cambio. ONU Mujeres advierte que para las mujeres rurales, migrantes y de grupos disidentes este tipo de trabajos es una de las pocas oportunidades laborales con las que efectivamente cuentan, pero a la vez contribuyen al círculo de pobreza por la falta de derechos laborales, las bajas remuneraciones y las condiciones de

precariedad. Se plantean la necesidad de implementar un nuevo sistema de cuidados que tendrá como desafío la formación de cuidadores y cuidadoras y a la vez generar nuevos puestos de trabajo. Estas actividades están planteadas desde un enfoque de derechos con el ánimo de revertir algunas desigualdades.

El financiamiento para estas formaciones y la generación de nuevos puestos de trabajo seguramente necesiten de un subsidio del Estado. De esta forma, las personas mayores necesitarían usar recursos estatales y en el caso de no poder valerse por sí mismas, se necesitarían también para las personas cuidadoras. Federici (2015) aclara que el cuidado de los mayores está devaluado cultural y socialmente. Es una labor que no se reconoce como trabajo, pero la formación de los cuidadores, sí absorbe valor. Debido a eso, los cuidados que deben brindarse a las personas mayores están estigmatizados como actividades que absorben valor, pero no lo generan. En términos de productividad capitalista, podría decirse que las personas mayores usan recursos pero no los generan.

De esta forma, las personas que no han envejecido exitosamente en términos neoliberalistas, con la economía familiar diezmada, sin recursos para hacer frente a salarios ni a cuidadores, quedan en manos de familiares que se dedican al trabajo doméstico o que deben reducir su jornada laboral remunerada para cuidarlos, empobreciendo de este modo su propia economía (Federici, 2015)

Como sugerían Franchello et al. (2022), las tareas de cuidados muchas veces son realizadas por mujeres migrantes, lo que podemos unir a lo expresado por Herrera y Sorensen (2017) quienes afirman que hay una conexión entre las migraciones femeninas y algunos procesos estructurales globales como las privatizaciones y las crisis de los Estados de Bienestar. Esto da lugar al surgimiento de cadenas globales de cuidados, denominación acuñada por Hochschild según Herrera y Sorensen (2017). Las mismas estaban formadas por mujeres que viajaban a otros países a realizar trabajos de cuidados, generalmente mal remunerados, dejando en sus países de origen a sus propios familiares dependientes al cuidado de otras mujeres que allí habitaban. La situación de estas mujeres permite visibilizar la relación entre migración, Estados y organización social de los cuidados, dando

lugar al surgimiento de algunas propuestas de políticas en torno a los mismos. Lo que resulta bastante evidente es que los gobiernos, al hacer uso de los servicios de las mujeres migrantes para cuidar a las personas mayores, ahorran mucho dinero que hubiesen tenido que desembolsar con el objetivo de brindarles asistencia (Federici, 2015).

Como veíamos anteriormente, la solidaridad intergeneracional y de clase que las políticas gubernamentales han tratado de desarticular, se basa en presentar los costos del envejecimiento como una suerte de hipoteca de la que deberán hacerse cargo las personas jóvenes. Pero en general lo que sucede, es que una importante parte de esos costos, incluidos los subsidios destinados a capacitar cuidadoras, son transferidos a personas vulnerables a través del trabajo precarizado de las mujeres migrantes.

El impacto del enfoque biomédico y la industria antienvjecimiento

El valor de la vida, también puede tener otro significado. Desde una perspectiva biomédica la vejez suele considerarse en clave de enfermedad y las tecnologías de poder conjugadas en la biopolítica, trazan el objetivo de luchar para prolongar la vida, como sea, en cualquier condición, sin considerar cómo esas vidas son vividas, siempre tratando de lograr retrasar el advenimiento de la muerte, pero muchas veces dejando a los viejos morir lentamente, apartados de la sociedad. En función de esto, y unido a una ideología que prioriza la juventud, Joyce y Mamo (2006, citados por Federici, 2015) destacan una gran campaña que lucha por asegurar un nicho importante en el mercado, al convertir a las personas mayores en grandes consumidores de productos médicos, farmacológicos y estéticos, que prometen retrasar el envejecimiento. Ellas agregan que se ha transformado casi en un pecado renunciar a los beneficios de los rejuvenecedores productos. El detalle a considerar sería que estos productos, por sus costos elevados, solo podrían ser accesibles a las vidas viejas exitosas. Estos cuerpos viejos exitosos, se transforman casi por arte de magia en cuerpos que sí importan y como resultado, varios sectores de la industria se

movilizan para atenderlos. Las otras vejeces, las vulneradas, las oprimidas, las desechadas por improductivas, seguramente seguirán siendo portadoras de cuerpos que no importan.

El edadismo, la exclusión y la economía política del envejecimiento

En relación a la discriminación de las personas viejas, Maggie Kuhn usa el término edadismo para referirse a la discriminación contra las personas que han superado cierto rango de edad cronológica (Hessel, 1977). Afirma que es un problema crucial de opresión y alienación porque entre otras cosas imprime la idea de que por haber vivido un número determinado de años, las personas se vuelven inferiores. De la misma forma, se espera que los viejos necesiten ayuda de otros y Maggie Kuhn sugiere que hay que cambiar la perspectiva, porque como las personas mayores también lo creen, se ponen en ese papel y colaboran a perpetuar esa idea. Visto desde este lugar, socialmente construimos viejos dependientes y vulnerables. Esto confirma el hecho de que para Kuhn, esa discriminación no era un hecho individual y aislado, sino un hecho estructural y sistémico por lo que su lucha contra ella se sitúa en un plano ideológico y estructural (Estes y Portacolone, 2009). Estas autoras traen imágenes y estereotipos públicos denigrantes que circulaban sobre las personas viejas, dibujándolas como bebés arrugados y sin sexo, lo que resultaba incapacitante y desempoderador tanto a nivel social como profundamente personal, causando terror a ellos y vergüenza a sus familias, las que terminaban creyendo en su infantilismo y por ende, en su inconsciencia.

Según Estes y Portacolone (2009), Maggie Kuhn arremetía contra el edadismo y abogaba en contra de la medicalización, luchaba por mejorar las condiciones de las residencias de ancianos y por visibilizar las condiciones complejas y las necesidades de las personas viejas, no solo sanitarias, sino también sociales y de cuidados crónicos. Apelaba a restituir el respeto y la dignidad a las personas viejas y a valorar su sabiduría.

Si bien estos estereotipos que mencionaba mantienen oprimidas a las vejeces, no todos los viejos y viejas reaccionan de la misma manera ante la opresión porque las vejeces

no son homogéneas, son múltiples y plagadas de diferencias. La misma Maggie Kuhn es un ejemplo de ello, generando un movimiento social al percibir que no se estaban dando las condiciones que le permitían disfrutar de una vida digna de ser vivida. La experiencia de tener que jubilarse de forma obligatoria a los 65 años en contra de su voluntad, situación que percibe como injusta, se convierte en el punto de partida que da origen a las Panteras Grises. Es un movimiento social revolucionario que surge en Estados Unidos en la década del 70 y luego se convierte en miembro de las Naciones Unidas, siendo la primera organización no gubernamental en lograrlo (Estes y Portacolone, 2009).

La interdependencia intergeneracional como clave para una sociedad más justa

Estes y Portacolone (2009) afirman que Maggie Kuhn estaba convencida de que las personas viejas podían asumir riesgos que las personas jóvenes no podían y de que los destinos de ambos estaban unidos. Por esa razón, crea un modelo de vivienda intergeneracional conviviendo en su propia casa con personas jóvenes y promueve luego la convivencia multigeneracional, cofundando el Programa Nacional de Vivienda Compartida.

La interdependencia intergeneracional se transforma en un elemento central para el pensamiento de Kuhn sosteniendo que para sobrevivir y prosperar, las generaciones se necesitan entre sí y descarta de pleno que exista una guerra intergeneracional como intenta transmitirse estereotipadamente (Estes y Portacolone, 2009).

Visibilizar ésta y otras construcciones sociales acerca del envejecimiento en las sociedades capitalistas, son claves para comprender el peligro económico y político que puede desentrañar el edadismo. Maggie Kuhn fue una de las primeras en comprenderlo (Estes y Portacolone, 2009) reconociendo que nombrar y visibilizar, enmarcando y reencuadrando a través de acciones sociales, son cruciales para potenciar el poder y la agencia necesarios, para luchar en pos de la transformación de estructuras opresivas. Por estas razones Hessel (1977, citado por Estes y Portacolone, 2009) considera que las

Panteras Grises eran la expresión contra una ideología conservadora y discriminadora de las personas que no eran varones blancos, empleados y aptos.

Según Butler (2017) las inequidades existentes que se perciben como injustas y se expanden, son condiciones que mantienen unidos a los grupos que tratan de generar resistencia, lo que permiten vislumbrar posibilidades de cambio. En este sentido, las Panteras Grises, nacidas de un sentimiento de injusticia, ejercen resistencia política a través de movilizaciones sociales, generando espacios de participación ciudadana para luchar contra el edadismo, promoviendo una atención médica y una seguridad social que velara por el bienestar de las personas viejas. Para ellas, solo de esta forma y con el pilar de las vinculaciones de apoyo entre las generaciones, es posible crear una sociedad más justa y equitativa. Por eso abogan por un salario justo que permita la solidaridad intergeneracional basado en la compasión humana, que brinde seguridad económica no solo para los jubilados sino también para los discapacitados y otras identidades discriminadas (Estes y Portacolone, 2009).

El impacto del neoliberalismo en la producción de subjetividad

Es crucial para este análisis tener en cuenta que lo expuesto anteriormente, se da en un contexto neoliberal que fomenta el individualismo en detrimento de los colectivos. En este sentido, Arfuch (2016) analiza una tendencia creciente a la subjetivación y al cuidado de sí, ambos acentuados en la posmodernidad y a la proliferación de subjetividades en lugar de sujetos. La autora trae este concepto aludiendo al ocaso de los sujetos colectivos, que llevan a la defensa de un individualismo a ultranza, lo que desata una competitividad feroz dando lugar al modelo social del emprendedor de su propio destino. Unido a esto, el concepto recién naciente de empresario de sí mismo, ubica la gestión y la administración de la vida en la órbita individual.

El neoliberalismo también blande otra bandera, la de la libertad de elegir. Parecería que cada uno pudiera elegir lo que quiera sin que nadie se lo imponga. Escalante Gonzalbo

(2016) entiende que “los neoliberales tienden a desconfiar de la democracia, dan siempre prioridad absoluta a la libertad, es decir, al mercado como garantía de la libertad individual” (p.12), de lo que se desprende que interferir en el mercado sería como coartar la libertad.

Las vejeces y el envejecimiento no escapan a esta globalidad. En este sentido, Guattari (1998) define al capitalismo mundial integrado como una instancia de poder que se ejerce no solamente para controlar sino para producir subjetividad. Estos procesos de producción de subjetividad se producen en dos ejes, los diseños colectivos de represión, educación o salud y los medios de comunicación de masas que transmiten un universo de valores en relación a un problema. Los planteamientos de Kuhn acerca del impacto de las imágenes persuasivas en los medios de comunicación, que hoy son habitualmente estudiados en las investigaciones cognitivas, dan cuenta de que las imágenes que reproducen estereotipos negativos sobre las personas viejas, influyen en la audiencia, en particular en el momento de establecer la agenda (Estes y Portacolone, 2009).

La economía política del envejecimiento

Maggie Kuhn (1986, citada por Estes y Portacolone, 2009) destaca que el edadismo, entre otros ismos como el sexismo y el racismo, se basa en un sistema económico opresor que agudiza la diferenciación de clases. Estas formas de opresión resuenan en el desarrollo de la economía política del envejecimiento en forma de control social. De este modo fomentan el poder de las industrias privadas que mediante el tratamiento específico de prestación atomizada de servicios a las personas viejas, terminan generando dependencia.

Esto se opone al concepto de solidaridad intergeneracional y a las soluciones públicas o colectivas por las que pugnaban las Panteras Grises. Ellas, de la mano de Maggie Kuhn, se dedicaron a visibilizar el ánimo de lucro en el sistema sanitario, en la gerontología, en la industria de audífonos. También denunciaron las malas prácticas de las instituciones, dejando en evidencia la mercantilización y la explotación financiera de las

personas viejas (Estes y Portacolone, 2009). Lo podemos visualizar en consonancia con el planteo que vimos anteriormente de Federici (2015), en relación a convertir a las personas mayores en consumidores a ultranza de productos médicos y farmacológicos asegurando un enorme nicho en el mercado, lo que constituye un elemento fundamental en la economía política del envejecimiento (Estes y Portacolone, 2009).

Maggie Kuhn y las Panteras Grises desafían los métodos de la gerontología porque imponen interpretaciones diseñadas desde puntos de vista dominantes y niegan las opiniones de personas que tienen otra forma de conocer (Estes y Portacolone, 2009). De esta forma, se deja de manifiesto otra forma de exclusión. Al priorizar las opiniones científicas de la gerontología dominante que emplea la investigación para reforzar una ideología que desdempodera, cosifica y mercantiliza a las personas mayores, se excluyen otras formas de conocer. Especialmente se dejan de lado formas de conocer que incluyen las experiencias de vida y las condiciones de las personas que portan cuerpos no productivos, que habitan en los márgenes de las sociedades, de las ciudades, de las edades.

Afectos y Neoliberalismo

Alexander (2005, citada por Cvetkovich, 2020) describe otras formas de producir conocimiento introduciendo como una categoría epistemológica lo sagrado. Esta categoría desafía los modos convencionales de producir conocimiento y Alexander lo emplea como forma de contrarrestar el positivismo sugiriendo que el genocidio, la esclavitud y otras formas de opresión colonialistas se ponen de manifiesto en forma espiritual. Según Cvetkovich (2020), Alexander investigaba la historia de Kitsimba, una mujer africana cuya historia estaba intentando recrear mientras intentaba encontrar una forma de escritura, además de un método de investigación, “que capten la experiencia vívida de la esclavitud” (p. 134). Kitsimba le habla de la dificultad de presentar su proyecto en términos académicos, porque según decía “no podría escribir sobre mí a menos que llegara a

conocer y sentir mi vida cotidiana" (p. 135), tarea que también se dificultaba porque la investigadora "no era de las que aprenden sintiendo" (p. 135).

Este relato visibiliza el valor que se le da a otras formas de producir conocimiento en la cultura africana objeto de la investigación. Para esta investigadora, el lenguaje de lo sagrado, además de valorar la importancia de cada persona para todo el colectivo, puede contrarrestar los efectos del colonialismo. Esto se presenta como opuesto a las opiniones científicas dominantes, las que utilizando los poderes que les confieren las operaciones del biopoder, se dirigen a poblaciones vulnerables deprimiendo sus espíritus. Su liberación implica la recuperación de ese yo deprimido (Cvetkovich, 2020).

La depresión como un sentimiento público

Cvetkovich (2020) analiza la depresión en términos políticos, pensándola como un fenómeno cultural y social más que como una enfermedad médica o un fenómeno biológico. Afirma que los relatos alternativos de lo que denominamos depresión son formas de describir la globalización y el neoliberalismo o la economía política actual en términos afectivos. Lisa Duggan (2003, citada por Cvetkovich, 2020) sugiere que las políticas sociales y económicas del neoliberalismo se caracterizan por un estrechamiento de la esfera pública. Esto obliga a la vida afectiva a soportar cargas cada vez mayores, a medida que los Estados se deslindan de responsabilidades que hacen al bienestar social, quedando entonces la vida afectiva confinada a familias privatizadas (Cvetkovich, 2020).

Cvetkovich (2020) aborda la depresión como un síntoma de las condiciones estructurales que el neoliberalismo impone, con la privatización a ultranza y la merma de las redes comunitarias. La aborda como un sentimiento público. Hace una distinción entre afectos y emociones, donde afecto refiere a experiencias sensoriales precognitivas sumadas a las relaciones con el entorno y emoción refiere a una construcción cultural sumado a los procesos conscientes que de ella surgen (miedo, alegría, etc). Para esta autora, la depresión es una categoría que gestiona los afectos según la economía del

mercado, derivando en la medicalización para poder seguir el ritmo que la cultura corporativa impone, para no ser excluido.

Me pregunto entonces, ¿qué sucede con las vejeces en este contexto neoliberal? Sobre todo si consideramos una de las máximas del neoliberalismo: la promesa de libertad total como libertad individual. Esto hace, como vimos anteriormente, que la responsabilidad del envejecimiento se vuelva también individual, invisibilizando la responsabilidad colectiva y confinando a los viejos y viejas al seno familiar, que muchas veces no está preparado para acogerlos de forma digna. En otros casos, terminan recluyéndolos en instituciones que gestionan las vejeces desde una perspectiva mayoritariamente biológica. En este sentido, no solo se confinan las personas mayores, también los afectos son confinados, politizados, instrumentalizados por el neoliberalismo para crear condiciones de vulnerabilidad estructural en las vejeces.

El cansancio frente a las exigencias neoliberales

Ehrenberg (1998, citado por Cvetkovich, 2020) sugiere que el yo se ve exigido para convertirse en un individuo soberano que será definido por diferentes criterios de éxito, como la elaboración de agendas extraordinarias o la capacidad de crear proyectos. Las personas que por diferentes razones no pueden cumplir con esta exigencia, son categorizados patológicamente como deprimidos.

Estos problemas sociales, mantienen a las personas cansadas, silenciadas, doloridas, sin la sensibilidad necesaria para darse cuenta de que el origen de estos problemas es la gestión neoliberal de los mismos, no su incapacidad para hacer frente a las exigencias del mercado (Cvetkovich, 2020).

Según Ehreberg (2000), la norma ya no se dicta desde la disciplina ni prohibiciones, sino desde la responsabilidad y la iniciativa para llegar a objetivos inalcanzables, donde “nada está verdaderamente prohibido, nada es realmente posible” (p.14). La persona deprimida es una persona atascada, fatigada, vacía, agitada, a veces

violenta, que se enfrenta cotidianamente a la patología de la insuficiencia, a la impotencia misma frente a las exigencias de vivir (Ehremberg, 2000), y por más que se esfuerce, nunca llega.

Las personas mayores se enfrentan al cumplimiento de exigencias parecidas, con la responsabilidad únicamente suya de mantener la autonomía, apostando a una promesa de independencia imposible de acceder, porque la sociedad en la que viven les niega las condiciones materiales para hacerlo. Alejados de sus familias, de sus vecinos con los que han compartido la mayor parte de sus vidas, con las estructuras de apoyo desarticuladas, los viejos y las viejas están cada vez más desilusionados, más apartados, más silenciados, más cansados, más solos frente a las exigencias neoliberales. La depresión se instala en la vida cotidiana de las personas mayores y se vuelve omnipresente, tan integrada en la cotidianeidad que no puede aislarse como un sentimiento singular (Cvetkovich, 2020). No es extraño entonces que en el contexto de las vejeces, la depresión se convierta en una forma de expresar la desilusión que producen el aislamiento y la dependencia. Lo que sí resulta, al menos sorprendente, es que esos sean los efectos obtenidos ante la propuesta de un sistema que promueve la autonomía y la autosuficiencia.

La importancia de desarrollar prácticas que desafíen a la muerte lenta

Según Cvetkovich (2020) la depresión, así como los traumas, está hilada en las tramas cotidianas, volviéndolo un sentimiento común, ordinario, inmerso en la vida íntima de las personas. Debido a eso, a los discursos médicos hegemónicos les cuesta comprender la magnitud del entramado y como resultado universalizan, homogeneizando una enorme gama de sentimientos. Por eso, Cvetkovich (2020) aboga por una forma de pensar no estrictamente científica, que no necesite datos que sean generalizables para generar conocimiento, porque la salida “no reside en el tratamiento médico sino en el arte de la vida cotidiana” (p. 161).

En el intento de encontrar una forma de vivir mejor cuando llegan los malos tiempos, las culturas indígenas cultivaban la espiritualidad, mientras que en las sociedades neoliberales, las culturas queer cultivan el arte, la práctica contemporánea de la artesanía, como “una forma de política corporal en la que la agencia adopta una forma diferente a la aplicación de la voluntad” (Cvetkovich, 2020, p. 168).

Estas prácticas apuestan a una vida lenta, como un modo de desafiar a la muerte lenta, como una forma de articular lo macro con lo micro, abogando por formas localizadas, situadas, un tanto impredecibles, atendiendo a la experiencia cotidiana, a los momentos ordinarios. La artesanía fomenta formas holísticas en las que cuerpo y mente se entrelazan, donde el cuerpo mueve a la mente y no a la inversa, buscando estar menos en la cabeza y más en el cuerpo. La autora menciona que de por sí es una forma de autotransformación, además de “ser una forma de construir el yo guerrero espiritual necesario para realizar otros tipos de trabajo en el mundo, incluido el activismo político organizado” (Cvetkovich, 2020, p. 169). En ese sentido, poniendo a interactuar los cuerpos, se buscaría desplegar más opciones, que resulten beneficiosas tanto para los sujetos como para los colectivos.

Por su parte, Lorde (2003) nos recuerda que también la poesía es una forma de lenguaje que se puede cultivar, que puede “expresar e impulsar esta exigencia revolucionaria, la puesta en práctica de la libertad” (p. 16). Ella, convencida de que las mujeres cultivamos dentro un lugar que mantiene vivo y oculto a nuestro auténtico espíritu, un lugar donde anidan los sentimientos más profundos, nos invita a rescatarlos desde allí, desde el mismo lugar en que reside nuestra fuerza y nuestra creatividad. Por eso piensa que no podemos vivir mutiladas, renunciando a nuestro lenguaje nacido de los sentimientos más hondos, más oscuros, porque “para las mujeres, la poesía no es un lujo. Es una necesidad vital” (p. 15). La poesía organiza, nombra ideas, y nombrar es un primer paso para visibilizar, para dejar surgir en un lenguaje especial lo que otros lenguajes no pueden abarcar, no pueden explicar. Esas reservas de creatividad y poder también están formadas por temores, por silencios. La poesía tiene la maravillosa capacidad de dar voz a lo que otras voces callan. Del arte y de la poesía como manifestaciones creativas del sentimiento

de la propia honestidad, nace la energía necesaria para la transformación social (Cvetkovich, 2020).

De esta forma, Lorde (2003) aborda el tema de los sentimientos como herramienta de empoderamiento para las mujeres negras, en un intento de configurar un mundo en el que todas puedan crecer a pesar de las heridas de la ira, del odio y la discriminación siempre presentes en las vidas de las mujeres de Color. Aclara que “el feminismo Negro no es el feminismo blanco con rostro Negro” (p.14) y aboga por visibilizar sus necesidades específicas y establecer una hermandad que no esté basada en la negación de las diferencias.

En este sentido, las vejeces también necesitan un mundo en el que todas puedan crecer. Para eso es necesario romper con la mirada globalizadora y hegemónica, visibilizar las diferencias, articular con cada experiencia. No es lo mismo la experiencia de una mujer vieja negra, la de un varón viejo blanco, o la de varones y mujeres viejas a los que además de sus vejeces se le suman otras categorías de prejuicios o discriminación lo que puede dar lugar a diversas combinaciones.

Consideraciones finales

Cuando se plantean generalizaciones acerca del envejecimiento, suelen traducirse como un problema. La vejez aparece asociada a un problema económico, a un problema social, a un problema intergeneracional y a una larga lista de etcéteras. Pero la idea central de este trabajo no es ver a las vejeces como problemas, es ver en ellas la complejidad rizomática de lazos que se entretajan para forjar una construcción social del envejecimiento.

Como expresa tan claramente Cvetkovich (2020) “decir que el capitalismo (o el colonialismo o el racismo) es el problema” (p.15), no la ayuda a levantarse de su cama cuando está deprimida. Por eso busca encontrar a través de testimonios cotidianos alguna pista de “por qué vivimos en una cultura cuya violencia adopta la forma de hacernos sentir mal sistemáticamente” (p.15). También busca encontrar alguna otra pista sobre cómo

sobrevivir y cómo cambiar esas condiciones. Considero que esas búsquedas son necesarias a fin de encontrar formas de hacer frente a los discursos neoliberales, que se manifiestan cuando las redes sociales que sostienen se disuelven, cuando los cuidados se privatizan, cuando las condiciones estructurales generan aislamiento y exclusión, cuando se desmantela el bienestar colectivo, cuando se precarizan los afectos, cuando se politizan las emociones.

Las personas viejas están atrapadas en un sistema que desmantela las estructuras sociales que deberían sostenerlas mientras les promete un bienestar y una autosuficiencia imposible de alcanzar. Son alentadas a ser productivas y autónomas mientras se instrumentaliza una gestión de los afectos para mostrarlas como improductivas, dependientes y vulnerables. Las vidas viejas aisladas, precarizadas y excluidas están sumidas en una depresión que surge como sentimiento público, como síntoma de las condiciones estructurales que el neoliberalismo impone, privatizando a ultranza y gestionando los afectos según la economía del mercado. Permanecen oprimidas, sometidas a un desgaste político y emocional, a una muerte lenta, a una forma de exclusión política que las promesas de bienestar perpetúan ocultando la precarización. El neoliberalismo instrumentaliza los afectos y las emociones para crear condiciones de vulnerabilidad y desigualdad estructural, para producir y gestionar a la vejez como una forma de exclusión.

Este trabajo pretende reforzar la importancia de los aportes de Maggie Kuhn (Hessel, 1977) en relación al poder de los colectivos para combatir el edadismo. Como ella, siento la necesidad imperiosa de un cambio estructural que promueva la solidaridad intergeneracional, la justicia social y el bienestar colectivo para garantizar vejez dignas. Considerando el envejecimiento como una construcción social, se vuelve necesaria la construcción social de otro tipo de envejecimiento, en el que las personas viejas no sean discriminadas por su edad, en el que los medios de comunicación no reproduzcan estereotipos negativos de la vejez. De esta forma, se dejaría de reforzar la idea de que los viejos son inferiores y necesitan ayuda por el solo hecho de ser viejos, porque todos necesitamos ayuda, aunque no lo seamos.

Por estas razones celebro las experiencias cotidianas de los viejos y viejas que generan colectivos como construcción de resistencia, luchando para no quedar por fuera de un sistema que sostenían. La participación colectiva nos muestra como el envejecimiento problematiza lo humano, desafiando al miedo para que deje de ser administrado como fenómeno de control. Las personas viejas son capaces de contribuir desde varios lugares, no solo desde la lucha para obtener pensiones y jubilaciones dignas.

En este sentido, este ensayo nacido del dolor y la impotencia, aspira a devenir en agencia alentando la creación de alianzas que trasciendan las fronteras ilusorias, que reconozcan los saberes situados, que incluyan nuevas formas de construir conocimiento, que contemplen la parcialidad, sabedores todos de tener una voz posible entre otras. Todas las voces son necesarias, no solo las voces viejas. Mediante el intercambio, es posible generar procesos que inviten a pensar, a instrumentalizar gestiones eficientes que conduzcan a vidas más dignas. Tal vez se vuelva necesario cambiar el ritmo, hacer más lenta la vertiginosidad, posponer la necesidad de inmediatez. La vida lenta para contrarrestar a la muerte lenta que sugiere Cvetkovich (2020), tal vez permita pensar y sentir cada paso, para dejar de instalar a las vidas viejas precarizadas en el lugar del fracaso. Es clave dar lugar a la producción de otros sentidos, con un nuevo orden, una nueva producción de subjetividad, dando lugar a la construcción social de otras vejezes, más independientes, menos vulnerables.

Como Audre Lorde (2003) abogo por la inclusión de los saberes marginados y pienso que la poesía no es un lujo, que proporciona lenguajes nuevos para explorar. Como los artistas que recogen los pedazos rotos y reparan, dando forma en sus obras a una interioridad que se convierte en otra, del mismo modo se puede empezar a tejer artesanalmente con nuevos hilos, reparando las tramas cotidianas de las personas viejas, porque la salida también está “en el arte de la vida cotidiana” (Cvetkovich, 2020, p.161) y en el arte de aprender sintiendo.

Este trabajo invita a pensar en el poder de reparar que tienen los vínculos. De la mano de las hermanas y las extranjeras se pueden construir vínculos armónicos y poderosos. También invita a resignificar el valor de los cuidados, el valor de las vidas viejas, aclarando malentendidos para propiciar nuevas conversaciones, visibilizando sobreentendidos que vale la pena desentrañar.

Concuerdo con Miller (2014) al decir que hay lenguajes, como el de los afectos, que debemos incorporar, porque funcionan como herramientas de resistencia y cuestionan la cultura hegemónica. Lenguajes que permitan crear nuevas narrativas que combatan a las que presentan a los viejos como una carga. Narrativas que reconozcan su valor como protagonistas de la construcción de la memoria colectiva. Narrativas que no asignen valor a cada vida de acuerdo a una promesa de rentabilidad futura y que asignen valor a los cuerpos viejos independientemente de su edad. Narrativas que puedan conducir a transformaciones posicionándose contra los discursos hegemónicos.

Al decir de Sara Ahmed (2014), “no es que mis sentimientos estén en la escritura, aunque por toda mi escritura están regadas historias de cómo mi contacto con los demás me da forma” (p. 42). Soy consciente de que hablamos y somos habladas por otras voces y pretendo que todas ellas tengan espacio, las que gritan y las oprimidas. Aspiro a que juntas, abran grietas que permitan su paso y sobrevivan a esa extraña capacidad de reinventarse que tiene el capitalismo.

Como mujer con la vejez en el horizonte cercano, escribo implicada y situada en algunos de los mismos ejes de desigualdad que otras. Y como a otras, me conmueve profundamente el sufrimiento. Si nuestra cultura adopta formas que nos hacen sentir mal sistemáticamente, ¿cuál sería la forma de hacernos sentir bien sistemáticamente? Vivimos el dolor como si fuera individual, encerrado en esferas privadas. Me pregunto si colectivizar el dolor, dejar de privatizarlo, podría contribuir a una producción de conocimiento que alivie de alguna forma el sufrimiento.

Intentando contactar con ese lugar que menciona Lorde (2003), donde se anidan los sentimientos más profundos, más oscuros, más hondos, reconozco el mismo lugar en el

que habitan la fuerza, los miedos, los silencios. Silencios que me permiten escuchar otras voces que ya no son ajenas, voces que irrumpen en mi vida cotidiana desparramando pensares y sentires de mujeres de todos los colores. Son voces que me habitan, habilitando procesos de transformación que permiten una capacidad de agencia diferente, que amplían mi mirada, que me permiten resignificar mi propia vejez y las de otras. La gestión de los afectos operativiza mi gestión.

Aunque este trabajo esté conformado por una escritura personal, deja de manifiesto el carácter colectivo de la misma. Tal vez otras resuenen con mis palabras, por sentirse semejantes o haciendo un esfuerzo por dejarse habitar por las diferencias. Al final, de eso se trata, de dar espacio a los distintos modos de sentir, de pensar, de habitar el mundo, especialmente a los que aún permanecen invisibilizados.

Referencias

- Ahmed, S. (2014). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arfuch, L. (2016). El “giro afectivo”: Emociones, subjetividad y política. *DeSignis*, 24, 245-254. <https://www.redalyc.org/pdf/6060/606066848013.pdf>
- Berlant, L. (2011). *El corazón de la Nación: Ensayos sobre política y sentimentalismo*. Fondo de la Cultura Económica.
- Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel*. Caja negra.
- Berriel, F. (2021). *Envejecimiento y políticas públicas en el Uruguay del ciclo progresista: Análisis de la formación de un objeto múltiple*. [Tesis de doctorado, Universidad de la República]. Colibrí. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/29402>
- Butler, J. (2002). *Gender trouble*. Routledge.
- Butler, J. (2017). Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle. *Nómadas*, (46), 13-30. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105152132003.pdf>
- Cabrejas, A. H. (2017). Conexiones entre la crisis ecológica y la crisis de los cuidados: Entrevista a Yayo Herrero López. *Ecología Política*, (54), 109-112. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6292633>
- Cvetkovich, A. (2020). *Depression: A public feeling*. Duke University Press.
- Ehremberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo: Depresión y sociedad*. Nueva Visión.
- Escalante Gonzalbo, F. (2016). *Historia mínima del neoliberalismo*. El Colegio de México.
- Estes, C., y Portacolone, E. (2009). Maggie Kuhn: Social theorist of radical gerontology. *International Journal of Sociology and Social Policy*, 29(1/2), 15-26.
- Federici, S. (2015). Sobre el trabajo de cuidado de los mayores y los límites del marxismo. *Nueva Sociedad*, (256), 45-62. https://static.nuso.org/media/articles/downloads/4103_1.pdf

- Franchello, E., Laurino L., y Rodríguez, M. (2022). Un mundo que precisa de los cuidados. *Boletín Programa Iberoamericano de Cooperación sobre la Situación de las Personas Adultas Mayores*, (28), 8-13. <https://iberoamericamayores.org/wp-content/uploads/2023/01/Boletin-IBEROAM-28-Alta.pdf>
- Guattari, F. (1998). *El devenir de la subjetividad: Conferencias, entrevistas, diálogos* (Chile, 1991). Dolmen.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Herrera, G., y Sørensen, N. (2017). Migraciones internacionales en América Latina: Miradas críticas a la producción de un campo de conocimientos. Presentación del dossier. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, (58), 11-36.
- Hessel, D. (Ed.). (1977). *Maggie Kuhn on aging: A Dialogue*. The Westminster Press.
- Lorde, A. (2003). La poesía no es un lujo. En *La hermana, la extranjera: Artículos y conferencias* (pp. 13-18). Horas y horas.
- Miller, K. (2014). Dime lo que sientes: Afecto y globalización [Reseña del libro *El lenguaje de las emociones: Afecto y cultura en América Latina* de M. Moraña e I. Prado (Eds.)]. *A Contracorriente: Una Revista de Estudios Latinoamericanos*, 11(2), 412-418. <https://doi.org/10.17141/iconos.58.2017.2695>
- Rovira, A. (2024). *Un cuento neoliberal: La racionalidad gubernamental de la vejez* [Tesis de doctorado, Universidad de la República]. Colibrí. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/46039>
- Schvarstein, L. (1992). *Psicología social de las organizaciones: Nuevos aportes*. Paidós