

número
Diez

Antropología de las Emociones



número

Diez

Revista arbitrada

Comité editorial:

Carlos Bravo Romo (Enlace)

antropo_romcar@hotmail.com

A. Berenice Vargas García

berenice.vargs@gmail.com

David A. Varela Trejo

davidvrltrj@gmail.com

Ariel Corpus Flores

acorpus@posgrado.unam.mx

Erika María Méndez Martínez

erikazoom@yahoo.com.mx

Mónica María Pérez Granados

pmonicag@yahoo.es

Alejandro Rodríguez López

alrolopez86@hotmail.com

Comité Editorial Externo:

Janeth Rojas Contreras

rojasc.janeth@gmail.com

Itzel Vargas García

itzel.vargas.garcia@outlook.com

Dr. Hernán Salas Quintanal

Coordinador del Posgrado en Antropología



número *Diez*

Antropología de las Emociones

Dra. Frida Jacobo Herrera

Coordinadora del dossier

Enero-Mayo, 2020

Año 7, Número 10



Ruta antropológica

Revista arbitrada

revistaposantro.unam@gmail.com

Imagen de portada: Itzel Vargas García

PRESENTACIÓN

1

Frida Erika Jacobo Herrera

Antropología de las emociones

ANDANZAS

7

Verónica Alvarado Tejeda & Andrés Villanueva Estudillo

Amor a la carta: ritual e intercambio romántico en la cultura neoliberal

EL GABINETE

34

Everardo Urquiza Martínez

La tristeza en la montaña: Una caracterización de la tristeza de los hombres en una comunidad indígena me'phaa

55

Yuko Okura

Creación del traje y del tejido "propio" desde la perspectiva emocional: el caso de San Antonio Aguas Calientes, Guatemala

78

Anabel Robles Rodríguez

Delirio: el quiebre de sí ante el mundo exterior y la contienda afectiva

ETNÓGRAFOS

103

Carla Vargas Torices

Se hace camino al andar. Itinerarios en una cárcel

OTREDAD

110

Mirna Dolores Hernández Martínez

Complicidades

CON OLOR A TINTA

120

Berenice Basurto Nieves

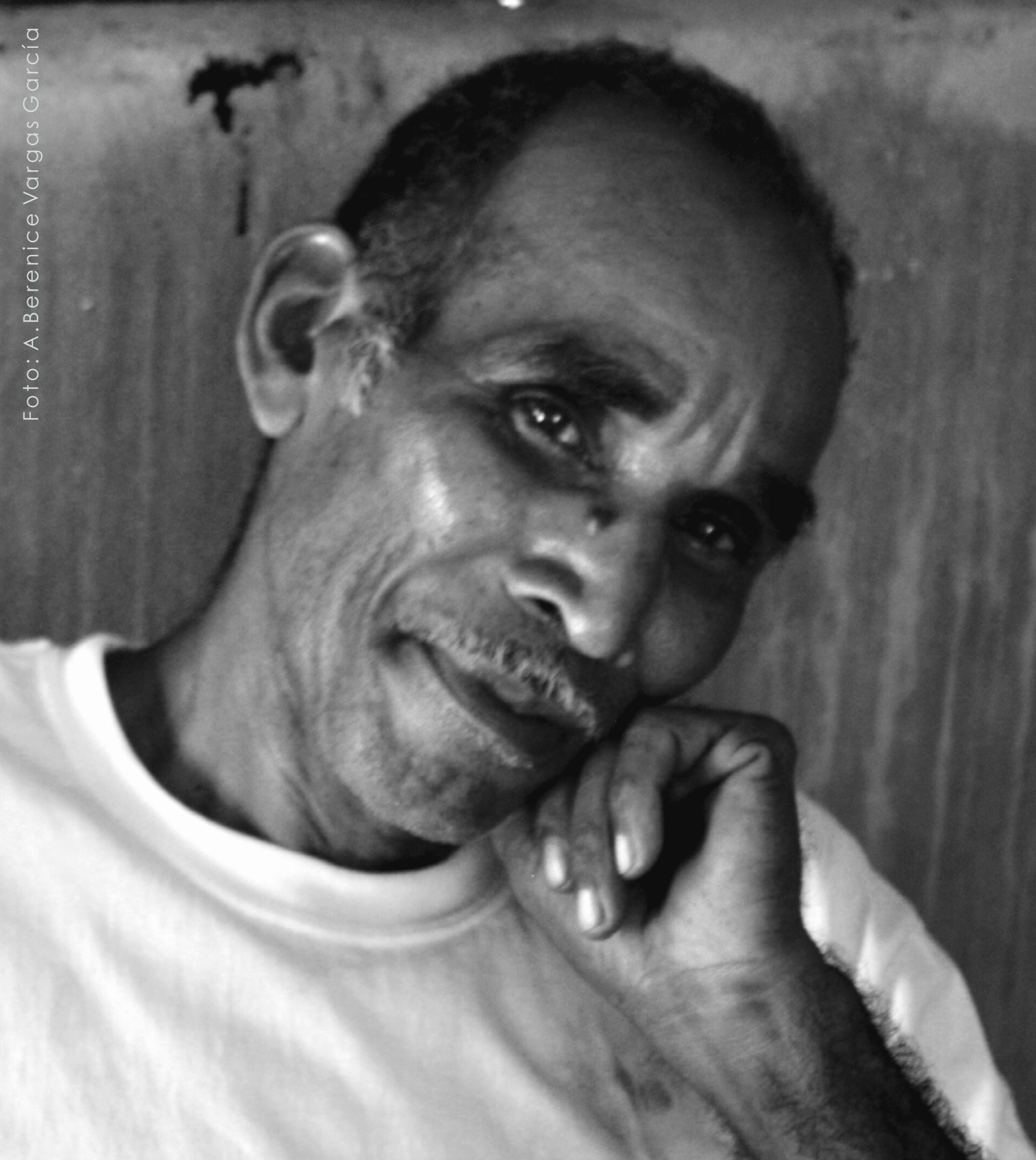
Reseña. Liderazgo(s) en movimiento. El ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato

NOVEDAD EDITORIAL

128

Geovani Cruz Vázquez

Rompiendo paradigmas de género y de familia
Propuestas de investigación desde las emociones



Antropología de las emociones

Frida Erika Jacobo Herrera

En los recientes quince años, las emociones y los afectos se han establecido como un campo de estudio importante para las ciencias sociales. Desde las diferentes disciplinas se han discutido la trascendencia y los retos que implica estudiarlas, a la vez que se han proporcionado miradas diferentes hacia ellas y también, puntos de coincidencia. Sin embargo, la implementación de la dimensión afectiva ha propiciado un debate abierto desde la década de los ochenta del siglo XX, con antropólogas como Michelle Zimbalist Rosaldo (1980), Catherine Lutz (1986) o el antropólogo David Le Breton (1999). Estas antropólogas pusieron en el centro del debate la posibilidad de estudiar las emociones desde la antropología, partiendo de la impronta que se construyen desde, y en lo social. Señalaron que la división entre razón y emoción había limitado la participación de las ciencias sociales en este campo e impedido observarlas como entidades: constructoras de conocimiento; ordenadoras de sentido; que establecen pautas de comportamiento y que se viven y experimentan en un cuerpo, pero un cuerpo emergente de una realidad social determinada.

En la academia mexicana autoras como Oliva López Sánchez (1998, 2007, 2012) Edith Calderón (2012, 2019), Marina Ariza (2016), entre otras, abrieron un camino al campo de las emociones en la antropología y en la sociología. Estudiosas comprometidas a construir metodologías y puentes interdisciplinarios para reforzar teóricamente el acercamiento a la dimensión afectiva, su trabajo ha sido reconocido ampliamente en nuestro país. En otras latitudes, Mariana Sirimarco y Ana Spivak (2019) desde Argentina, subrayan la importancia de incorporar las emociones, pero no solo con la intención de registrar o describir la emoción elegida por quien investiga, sino que, se consideren dentro del contexto empírico observado. Asimismo, advierten que ante la dificultad metodológica de no saber lo que los otros/as sienten y al no poder asumirlo, las emociones deberán entenderse desde el contexto espacial, temporal y cultural en el que surgen.

El interés por estudiar estas propuestas teóricas y metodológicas ha dado pie a la conformación del seminario interdisciplinario titulado: Las emo-

ciones de ida y vuelta. El registro etnográfico de la dimensión afectiva en la investigación social. Este seminario es coordinado por la Dra. Frida Jacobo Herrera y el Dr. Carlos Bravo Romo, se lleva a cabo en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y se ha nutrido con la participación de investigadores de diversas instituciones académicas.

En el número 10 de la revista *Ruta Antropológica* presentamos parte del resultado del trabajo que se ha realizado dentro del seminario interdisciplinario, por lo tanto, el dossier está integrado por los textos de los autores y autoras que participan en éste. El seminario vio la luz por primera vez en agosto del año 2018 con el objetivo de construir un grupo de estudio sobre las emociones en las ciencias sociales. En específico, el interés es recuperar la mirada antropológica a las emociones y reflexionar sobre el trabajo de campo como un espacio privilegiado en donde podemos observar, integrar y comprender los afectos que están presentes en los discursos y prácticas de nuestras y nuestros participantes, pero también, del propio investigador/a. A lo largo de estos tres semestres de instaurado el seminario, los y las participantes (en su mayoría estudiantes de posgrado en diferentes disciplinas sociales) hemos reflexionado en torno a la importancia de introducir la dimensión afectiva a las investigaciones sociales y también, dar cuenta de la presencia implícita y explícita que tienen al momento en que hacemos investigación.

Debido al carácter interdisciplinario del seminario, este número está conformado por diversas miradas, pero que tienen como eje articulador el interés por reflexionar teórica y metodológicamente a las emociones. Abrimos en la sección de Andanzas con el artículo de Andrés Villanueva y Verónica Alvarado, en donde los autores reflexionan sobre el amor romántico entre jóvenes que habitan la Ciudad de México y que están permeados de un ambiente social económico-capitalista que, para nuestra/o autora/or, repercute en la manera en que se vive y se expresa el amor. Desde la mirada de la psicología social, el psicoanálisis y la antropología social, Verónica y Andrés se preguntan ¿cómo se han ido transformando los rituales del amor contemporáneo? Esto lo ven reflejado en el cortejo y otras prácticas cotidianas. El artículo nos presenta un enfoque sugerente, en el cual, la dimensión afectiva aparece como un eje transversal que atraviesa un fenómeno social mucho más amplio y complejo.

Los artículos que conforman la sección El gabinete son una muestra de cómo la dimensión afectiva puede integrarse a nuestra formación e intereses disciplinares y personales. En este sentido, una mirada antropológica a las emociones nos la ofrece Everardo Urquiza. En el artículo *La tristeza en la montaña*, tal como lo indica el título, nos habla de cómo experimentan, explican y atienden la tristeza los hombres de la comunidad indígena me'phaa, ubicada

en la montaña de Guerrero. Con sentido acucioso Everardo se pregunta si ¿Puede hablar un hombre de su sentir? y ¿Cómo lo expresa y soluciona? En esta propuesta podemos acercarnos a diferentes debates en la antropología de las emociones, a saber: el género, la particularidad cultural y el contexto como piezas clave. A decir del autor, al profundizar en la experiencia del grupo étnico con el que trabaja, se discute la conexión entre las causas de la tristeza, sus consecuencias y secuelas a nivel individual y en relación con los otros. En este artículo, los datos etnográficos son esenciales para recuperar la perspectiva local a partir de la observación y la escucha activa. Lo que sucede en el espacio seleccionado aparentemente no es emocional pero que, con Everardo Urquiza, repararemos en que las acciones, lo dicho y lo no dicho también nos hablan de la dimensión afectiva.

En el siguiente artículo, Yuko Okura nos hace reflexionar sobre la posible relación entre los tejidos del traje guatemalteco de San Antonio Aguas Calientes y las emociones. ¿Es posible pensar que la vestimenta que portan las mujeres de la comunidad la podemos mirar etnográficamente desde las emociones? ¿Qué sentir grupal se construye a partir de ese traje? Son algunas de las preguntas que surgen con la propuesta de la autora. En este sentido, la función que tiene “lo propio” como símbolo comunitario, condensa el sentido de pertenencia a un grupo social y la relación cultural; las emociones que surgen por medio del atuendo constituyen un elemento clave en el restablecimiento de las relaciones, lo que fortalece los vínculos entre los miembros de la comunidad. Superioridad, pudor (vergüenza), orgullo, solidaridad social, alegría, admiración y satisfacción son algunas de las emociones que Okura ofrece en su análisis.

Por último, Anabel Robles nos traslada a otra problemática que también puede ser abordada desde la dimensión afectiva: la salud mental. El delirio, el deseo y los afectos los presenta como una triada relacionada que no parece tener fronteras definidas en el discurso de una participante de Radio Abierta, radiodifusora que tiene un espacio para pacientes psiquiátricos. ¿Qué mirada ofrece la antropología en el debate salud/enfermedad mental? ¿Por qué es pertinente en esta propuesta analizar los afectos? Son algunas de las preguntas que se surgen del trabajo de investigación que nos ofrece Robles.

En la sección *Etnógrafos*, Carla Vargas escribe sobre su experiencia como etnógrafa e investigadora en espacios carcelarios. La autora reflexiona sobre sus propias emociones y subjetividades que han sido piezas clave para repensar y replantear rutas metodológicas a aquellos interesados en estudiar o incluir en sus estudios la dimensión afectiva. Su experiencia en intervenir espacios carcelarios le permiten elaborar una auto-etnografía y proponer una mirada a las emociones que surgen durante el proceso de investigación.

En la sección Otredad, Mirna Hernández nos comparte seis imágenes captadas por su lente, en las cuales refleja parte del mundo sórdido del mercado sexual en la Merced.¹ La apuesta de la autora es generar estados psico-emocionales al presentar el contexto en que las mujeres realizan actividades proscritas por la legalidad. Las imágenes buscan reflejar el simbolismo religioso que permanece en el imaginario colectivo de la clandestinidad, además que, a decir de Hernández, es el resultado de contradicciones y acercamientos existentes entre un mercado sexual señalado socialmente y un mercado religioso que se desarrolla sin restricciones.

En la sección Con olor a tinta, Berenice Basurto nos presenta la reseña de la tesis titulada: Liderazgo(s) en movimiento. El ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato. Con este trabajo de investigación, en el cual se analiza la forma en que un grupo mujeres han hallado espacios de participación en la vida pública y en el ejercicio de liderazgo, Cristina Mazariegos no solo obtuvo el grado de doctora en antropología en el año 2019, sino que la posiciona como una importante estudiosa de la utilización de la vertiente emocional como herramienta metodológica y epistemológica para la construcción de conocimiento antropológico.

Para cerrar el número, en la sección de Novedad editorial, Geovani Cruz presenta la reseña del libro Masculinidades, Familias y Comunidades Afectivas, coordinado por Rocío Enríquez y Oliva López en el año 2018, con el objetivo de describir y analizar discursos y contextos incorporando la dimensión emocional, tanto del investigador como de los informantes. A decir de Cruz, en el libro se hace evidente cómo, al igual que el lenguaje y los símbolos, las emociones pueden ser un elemento de análisis para entender la forma en que la sociedad construye toda una estructura normativa, política y expresiva en la dinámica social.

Estos ocho trabajos nos hablan de la pertinencia y la actualidad de incorporar en el estudio de lo social las emociones. Las posibilidades son muchas, etnografías detalladas de grupos específicos; problemáticas relacionadas con la salud y la enfermedad; la vivencia del amor entre los jóvenes; o el ejercicio reflexivo que conlleva realizar investigación en diferentes espacios, son algunos ejemplos de lo que podemos aportar a las ciencias sociales. No hay una sola ruta teórica o metodológica para el estudio de las emociones, el reto se resuelve de acuerdo a los temas de interés y a las herramientas construidas desde nuestras disciplinas. En este número compartimos una mirada atenta a los afectos y las emociones que son parte integral y fundamental de cómo nos constituimos como personas, grupos, sociedades y culturas.

¹ Barrio popular ubicado en el centro de la Ciudad de México.



Amor a la carta: ritual e intercambio romántico en la cultura neoliberal

Verónica Alvarado Tejeda & Andrés Villanueva Estudillo

Resumen

En el presente artículo se discute, en primer lugar, la manera en la que el amor ha sido entendido por las ciencias sociales, para luego abordar teóricamente los elementos que condicionan la experiencia del amor romántico en el marco de la cultura neoliberal, en un sentido antropológico, sociológico y psicosocial, centrandó nuestra atención en la reformulación que los valores del neoliberalismo han hecho de los rituales y la lógica del intercambio en los vínculos amorosos.

Palabras clave: Amor romántico, emociones, cultura del neoliberalismo, consumo, intercambio, ritual.

Abstract

This paper discusses on first term the way in which love has been understood by the social sciences, and then theoretically addresses the elements that condition the experience of romantic love in the frame of neoliberal culture, in an anthropological, sociological and psychosocial sense, focusing our attention on the reformulation that the values of neoliberalism have made of rituals and the logic of exchange in love bonds.

Keywords: Romantic love, emotions, neoliberal culture, consumption, exchange, ritual.

Desde nuestra formación como psicólogos sociales mantenemos un diálogo permanente con la Antropología, la Sociología, la Historia y la Filosofía, lo cual ha motivado que nuestro entendimiento sobre el amor romántico esté orientado por estas disciplinas, y concretamente por los campos especializados en emociones de las tres primeras. Distanciándonos de la perspectiva individualista, de cierto modo hegemónica en la psicología, el amor romántico no sería algo que sólo se siente individualmente, sino que tratándose de un afecto en el que suceden múltiples emociones, éste es construido y significado cultural y colectivamente, en tanto que produce múltiples sentidos en cada contexto histórico.

Las ideas plasmadas en este texto han sido producidas durante la etapa más documental de la investigación sobre la experiencia del amor romántico en jóvenes de la Ciudad de México, que es realizada por Andrés Villanueva, teniendo a Verónica Alvarado como asesora principal en la Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones de la UAM Xochimilco. Como investigadores hemos estado involucrados en un intenso proceso reflexivo y de intercambio de ideas, que ha ido conformando el andamiaje teórico de dicho estudio, por lo que las líneas siguientes presentan un carácter más teórico que empírico del tema, ya que la intervención en campo será realizada posteriormente a la publicación de este número.

Para realizar este abordaje teórico respecto del amor romántico, nos parece ineludible pensar de manera crítica la cultura contemporánea en la clave del neoliberalismo imperante en nuestra sociedad, concretamente en entornos urbanizados como el de la Ciudad de México. Con una observación y escucha finas pueden notarse los modos en que, los valores del neoliberalismo, tales como la salvaje competencia con los iguales en pos de generar un capital que permita el consumo, la administración de las habilidades personales y la autorregulación emocional insertos en una lógica de inversión y ganancia, van conformando en estos términos la cultura, el sentido común, la vida cotidiana, y con ello los modos de vinculación y los afectos.

Si bien el amor se ha definido desde distintos lugares teóricos, es una empresa imposible elegir una de esas definiciones como definitiva; para nosotros, el amor se acerca a lo que plantean José Antonio Marina y Marisa López Penas en el *Diccionario de los sentimientos*, para quienes este afecto “no es un sentimiento sino un deseo o un sistema de deseos (...) El amor puede estar acompañado de alegría o de tristeza, desesperación, inquietud, como lo demuestran los textos de Lope de Vega y de Quevedo (...) “Eso de que hablan no es el amor sino los sentimientos que acompañan al amor” (1999: 139-140). Es decir, pensamos el amor como un sistema de

deseos, una complejidad que está afianzada en la cultura en tanto que es producida como un sentido que se da en el colectivo, necesariamente, a pesar de ser siempre un estado que *se siente* en lo individual y no sea más que transmisible en el discurso. Consideramos, además, que el amor romántico se relaciona con un conjunto de condiciones históricas que han implicado el modo más común de reconocer al amor en su puesta en funcionamiento en la sociedad.

En este sentido, nos interesa abordar críticamente las condiciones en las que se produce la experiencia del amor romántico en las sociedades contemporáneas, a tres o cuatro décadas de estar bajo la sombra del neoliberalismo como proyecto cultural y de ordenamiento social, ya que consideramos que el amor romántico devino en una mercancía para el consumo a través de múltiples productos y prácticas asociados a la estética romántica, como queda de manifiesto en las lógicas de intercambio de los rituales contemporáneos entre los integrantes de la pareja.

La importancia de la estética al respecto de las emociones es consignada por Pablo Fernández Christlieb, para quien “La Estética no se ocupa ni del arte ni de la belleza, sino de las formas y de los afectos, sean éstos como sean” (2000, p. 87), y si tomamos por forma “una suerte de espacio interior [...] una entidad unitaria centrada en sí misma [...] un modo de ser de lo que sucede dentro de ella” (*ibid.*, p. 73-74), entonces la estética romántica en tanto forma es una manera de sentir que crea la sensibilidad colectiva, una idea de mundo, de los vínculos sociales; siendo así, el neoliberalismo ha dado *forma a la forma* del amor romántico a través de la propagación de sus valores en los productos de las industrias culturales y el ocio. Por ejemplo, el cine comercial fue fundamental en la creación de la estética del amor romántico como lo consigna Eva Illouz (2009). Gracias a la continua e infatigable producción de símbolos es que los rituales contemporáneos del amor romántico están arraigados en los valores neoliberales, donde el Yo es el principio y el fin de satisfacción.

Por rituales del amor contemporáneo entendemos los actos que operan en el cortejo, las citas, y los que definen a la pareja bajo alguna denominación: noviazgo, matrimonio, amantes, relación abierta, *free*, amigovios, etc., cuya finalidad es la de validar el vínculo amoroso al interior y frente al resto de la sociedad. Estos rituales tienen un componente de iteración que los convierte en parte de la norma, de los hábitos del romance en la cultura, conforman expectativas de lo que debería ser el amor en la pareja, hasta constituir lo impensado del amor, es decir, eso que ya no es cuestionado porque se ha asumido como natural; lo *impensado* es una característica de la norma que se actúa, integrado en un hacer que carece de reflexión sobre su origen o su sentido, normalizado al grado de ser algo en lo que no se piensa porque se asume como lógico o natural. Para pensar en esta normalización de ciertas pautas o códigos culturales, consideramos necesario hacer una revisión de los

conceptos de sujeto y subjetividad desde la psicología social, así como su relación con la cultura, porque asumir al sujeto como un proceso, como una construcción cultural, abre la posibilidad de leer de manera amplia sus vínculos y la forma en que los manifiesta.

Partiendo del supuesto de que la cultura coloca en circulación modelos instituidos de vinculación y de vivir el amor romántico, ya que “la pareja no inventa de la nada los significados asociados a su relación, la semántica presenta posibilidades de selección, pero una pareja actualiza y puede resignificar dichos sentidos desde su particularidad” (Sabido y García, en Domínguez y Ziri6n, 2017, p. 248), asumimos entonces que los rituales estar6n sesgados por los valores propios de la cultura neoliberal, lo que produce rituales particulares de consumo e intercambio. A lo largo del art6culo habremos de problematizar dichos rituales enmarcados en la l6gica del consumo y el intercambio, a trav6s de lo cual procuraremos acercarnos a los significados, las normatividades y discursos que los conforman.

Sujeto y subjetividad, su relaci6n con la cultura

En la psicología social el punto de partida para el trabajo es el sujeto, haciendo una diferencia radical de la noci6n de individuo que se presume completo en s6 mismo, tan crucial para las ciencias biol6gicas. El sujeto es un constructo cultural, proceso siempre inacabado porque ocurre en su v6nculo con los otros, en el entorno social, en el lazo que le da lugar en una din6mica social y lo historiza, lo sitúa en una trama familiar dentro de un contexto hist6rico, y con ello lo dota de una identidad colectiva que es posible reconocer a trav6s de la narraci6n de la propia historia frente a los otros. En este sentido, es pertinente pensar al sujeto de la subjetividad, es decir, “un sujeto en el que la cultura se recrea a s6 misma y cada sujeto da cuenta de ella” (Vargas, 2003, p. 75) y hablamos de una subjetividad siempre colectiva (las subjetividades) de la que surge el registro simb6lico en el cual se inscribe el sujeto:

Desde una matriz de significaciones sociales. Al decir que la subjetividad es colectiva, decimos tambi6n que los procesos de subjetivaci6n que hacen posible al sujeto, son transubjetivos -es decir, est6n m6s all6 de cada subjetividad- y ordenan y conforman, a partir de la intersubjetividad -el “espacio” construido entre subjetividades-, los procesos de construcci6n de lo *subjetivo*. (*Idem*)

Desde esta perspectiva te6rica, la subjetividad implica un proceso social a trav6s del cual los integrantes de las sociedades est6n sujetos a las normas, instituciones, tradiciones y creencias; se trata de procesos de subjetivaci6n que generan subjetividades distintas que

dan cuenta de las particularidades de la experiencia de cada sujeto (Vargas, *op. cit.*, p. 74). Entendemos a la subjetividad como alteridad y pluralidad, espacio de construcci6n de los sujetos y, en tanto producto social, la subjetividad se constituye a trav6s de c6digos simb6licos propios de cada cultura a los que es posible acceder a trav6s de la significaci6n; comprendemos, necesariamente, al sujeto puesto en palabras, en el discurso, en la narrativa que le da sentido y lo sujeta, siendo el lenguaje la primera instituci6n que lo atraviesa: el sujeto es nombrado incluso antes de nacer, y de esa manera es que tiene un lugar en el universo, lugar que siempre ser6 mediado por la palabra, por lo que este sujeto puede significar en el discurso del otro. El sujeto al hablar *se* habla en tanto se pone a s6 mismo en palabras; es en este sentido que entendemos al discurso como una producci6n subjetiva que refleja la trama cultural, hist6rica, psicol6gica y afectiva del sujeto.

El discurso, a su vez, es la constancia de la presencia, lo dicho que *es* en tanto da cuenta de la conciencia y de la subjetividad. Para la psicología social y el psicoan6lisis el discurso es, adem6s, la v6a para acceder a las estructuras de pensamiento de los sujetos, ese mundo interior usualmente llamado *inconsciente*: el discurso es el camino para conocer su estructura ps6quica, ya que el sujeto habla de s6 y significa al mundo que lo conforma y lo rodea; en el inconsciente se anuda el deseo, la idealizaci6n del objeto de amor y la posibilidad de pensarse como sujeto de deseo que, al mismo tiempo, puede ser deseado por otro y abarcar la doble dimensi6n de sujeto y objeto del deseo (Braunstein, 1980). Retomamos la idea de Patrick Charaudeau en t6rminos del an6lisis del discurso enfocado al estudio de las emociones, como signo de lo que puede sucederle al sujeto por el hecho de que 6l mismo ser6 capaz de reconocerlo como una “figura”, como un discurso socialmente codificado (2011, p. 100).

Al pensar en lo que constituye y sostiene la experiencia del amor en un sujeto, destacan las aristas psicol6gicas, que refieren a la trama de significaciones y cargas subjetivas que se hacen presentes al hablar del amor, esas remanencias de los primeros v6nculos afectivos, la constituci6n ps6quica y las relaciones parentales y familiares, anudadas a las aristas sociales y culturales que se enfocan a la relaci6n de significados m6ltiples ligados intr6nicamente a los acuerdos sociales, grupales, sobre las emociones y sus modalidades. Cabe hacer menci6n aqu6 de la dualidad que señaala Freud en *T6tem y tab6* (1989) refiri6ndose a la atracci6n y el rechazo como componentes del amor, ambivalencia que se instala en todo v6nculo amoroso.

En años recientes las ciencias sociales han integrado cada vez con más fuerza en su campo de trabajo y estudio a las emociones, tanto como un objeto en sí mismo, como componentes de procesos subjetivos más amplios. Tomando distancia de esa corriente que sitúa las emociones como una producción biológica, se estudia la producción cultural de las emociones (por ejemplo: Sabido y García, 2011; Lutz, 1986; Lara y Enciso, 2013; Ahmed, 2015) desde distintas disciplinas y enfoques, pero señalando ese vínculo necesario entre las emociones y lo social, ya sea como un aprendizaje en torno a qué y cómo sentir, o bien, analizando cómo las expresan los sujetos.

Las ciencias sociales tales como la sociología, la antropología, la psicología y la economía, son una producción de la modernidad, y herederas de una larga tradición de la filosofía occidental en las que el ser fue desplazado primero por la noción de hombre, y más tarde por la de sujeto. Si en un principio se trató de abordar el mundo físico y la dimensión metafísica, con la institucionalización de las ciencias como saberes productores de verdad, las ciencias sociales pretendieron importar los modelos de explicación de las ciencias exactas. Como señala Michel Foucault en (2005, p. 22):

Esta voluntad de verdad, como los otros sistemas de exclusión, se apoya en una base institucional: está a la vez reforzada y acompañada por una densa serie de prácticas como la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales. Pero es acompañada también, más profundamente sin duda, por la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad, en la que es valorado, distribuido, repartido y en cierta forma atribuido.

12 Así, si el objetivo científico era producir verdades en oposición a falsedades, exactitud en lugar de inexactitud, certidumbre y no incertidumbre, desde su origen estas ciencias colocaron en el centro de su empresa una serie de distinciones absolutas: dicotomías tales como mente-cuerpo, sujeto-objeto, cultura-naturaleza, orden-desorden, civilizado-salvaje, y por supuesto razón-emoción, siendo las primeras de cada par las deseables, y las segundas las indeseables por ser generadoras de interferencias. El dogma de la asepsia, de la distancia entre el sujeto, siempre el investigador y su objeto, siempre el otro observado, produjo el paradigma de la objetividad como ilusión del control racional, en descrédito de la subjetividad que podría inducir errores en los métodos científicos.

Al amparo de ese paradigma, el sujeto que aparecía en los productos de las investigaciones era

una entidad fragmentada en tanto que fue negado todo cuanto no fuese comprobable ni medible. Con una perspectiva crítica, sugerimos que se trata de una insuficiencia teórica, metodológica y epistemológica para una comprensión integral de lo humano, entendiendo al ser humano como elemento de múltiples niveles de intelección posible, sin que necesariamente estos sean opuestos irreconciliables, sino que habrá que reconocer los límites de cada campo de saber.

A pesar de las delimitaciones de cada ciencia, poco a poco fueron apareciendo referencias a las emociones a finales del siglo XIX, regularmente de maneras indirectas por autores como Émile Durkheim y Georg Simmel en sociología, o Sigmund Freud en los territorios *psi*. Antes de los estudios sobre las emociones, algunas corrientes psicológicas las abordaron desde la percepción y lo sensorial, siempre en relación con procesos cognitivos, de tal suerte que las emociones eran la respuesta visible y conductual. La psicofisiología como campo especializado no le dio cabida más que como correlato de procesos cognitivos, un intento entre muchos más en las disciplinas psicológicas por conjugar la materialidad orgánica y corporal, con lo mental y cognitivo. Este principio organicista de las emociones las mantuvo en un estatuto secundario, en calidad de reacción sensorial y no importando por sí mismas, sino en cuanto daban cuenta de operaciones cognitivas superiores, más próximas a la racionalidad, objeto primordial para esas psicologías.

Giazú Enciso y Alí Lara (2014, p. 265) describen las propuestas que en distintas ciencias sociales fueron recuperando para sí el abordaje del campo emocional, “siete perspectivas que se interesaron por el estudio de la emoción en la segunda mitad del siglo XX. El Socioconstruccionismo, la Psicología Social Discursiva, los Estudios Culturales de las Emociones, las Emocionologías, la Sociología Interpretativa, la Sociolingüística de las Emociones, y las Epistemologías Feministas”. En líneas muy generales podríamos decir que estas propuestas no habrían podido suceder sin el Giro lingüístico ocurrido en la primera mitad del siglo XX, heredero de las tesis de Ludwig Wittgenstein en el terreno de la filosofía del lenguaje, puesto que las ciencias sociales incluyeron el lenguaje, la palabra y el significado en el estudio de lo humano, con lo cual las emociones serían pensadas en su dimensión simbólica, social y cultural, partícipes de procesos de interacción social. La inclusión de la palabra en el estudio de las emociones posibilitó encontrarlas en los discursos de los procesos de subjetivación, y con ello asociarlas a fenómenos colectivos en lugar de mantenerlas en una escala individual.

Incorporándolas a las construcciones sociales, las emociones requirieron un tratamiento metodológico distinto, por lo que los métodos cualitativos fueron necesarios para su interpretación, y aquí se aclara una nueva ruptura de paradigma: las emociones no serían meramente descriptivas de operaciones cognitivas, sino que formarían parte de un intento

general de entendimiento de los procesos sociales. En ese contexto científico, para la década de 1970 Arlie Hochschild en la tradición anglosajona de la sociología, y a finales de los años de 1980 la antropóloga Catherine Lutz, habrían de inaugurar campos especializados en emociones en sus disciplinas de origen, lo que terminaría de colocar las condiciones que posibilitaron el surgimiento del Giro Afectivo (GA) en las ciencias sociales, el cual:

Se ha definido principalmente por dos urgencias teóricas: el interés en la emocionalización de la vida pública, y el esfuerzo por reconfigurar la producción de conocimiento encaminado a profundizar en dicha emocionalización. Así el afecto y la emoción aparecen como el nuevo *affair* que está seduciendo con fuerza a las ciencias sociales, provocando un movimiento académico que se concentra en “aquello que se siente” y que combina la teoría psicoanalítica, la teoría del Actor Red, estudios feministas, geografía cultural y teorías posestructuralistas entre otras. Este giro coquetea además con diversas matrices de producción de conocimiento como las ciencias duras o la estética; mientras explora escenarios diversos como el arte o la tecnología. (Lara y Enciso, 2013, p. 101-102)

Es decir, que para múltiples perspectivas de interpretación social los afectos tenían un potencial heurístico, eran no sólo partes de la vida social y cultural, sino que desde las emociones se abría una vía de acceso a los estudios de la cultura, la sociedad y el sujeto. El GA permitió una reconfiguración de las perspectivas de comprensión de lo social, porque como señala Patricia Clough “el giro hacia el afecto y la emoción extendió las discusiones sobre cultura, subjetividad, identidad y cuerpos iniciados en teoría crítica y crítica cultural, bajo la influencia del postestructuralismo y el deconstruccionismo” [traducción propia] (2008), de tal manera que hablar de amor romántico remite a las emociones que suceden en él a nivel singular, tanto como a la cultura y la sociedad que le han dado forma a eso que se siente.

Para puntualizar, en este artículo seguimos la premisa de Lara y Enciso (*op. cit.*, p. 108) que apuntan:

Una de las principales características del Giro Afectivo es que el nuevo lector de la vida social tiene diferentes caras, en definitiva más de una. El afecto, la emoción, y los sentimientos. En efecto, el giro afectivo es un poco poliamoroso, su romance no es con “un” amante exclusivo, es más bien el *affair* con una tensión en la que participan varios términos. La relación entre la emoción, los sentimientos y el afecto representa el marco de la fotografía que podemos tomar del uso terminológico al interior del giro afectivo. Las formas de nombrar este complicado *affair*:

Aunque el amor cambia de significado en cada contexto sociocultural y temporal, se trata de un tema de interés transhistórico en occidente, como ha sido pensado desde la filosofía, siendo germinal incluso en su etimología. Así, la relación entre amor y filosofía fue adoptando la forma de cada época, pero como apuntamos anteriormente, con la institucionalización de las ciencias sociales, el amor fue ignorado como cualquier otro rastro de cavilaciones metafísicas. La recuperación del amor como objeto de estudio para las ciencias sociales ocurrió en la década de 1970 cuando “aparecen algunos estudios en tres disciplinas: la psicología, la historia y la sociología (en este último caso, englobando el amor dentro del campo de las emociones en general), así como en los llamados estudios feministas” (García y Cedillo, 2011, p. 559). Ciertamente se trata de tres disciplinas que atravesaban cambios en sus paradigmas y principios metodológicos en aquel momento, con un viraje hacia la comprensión del significado del amor en cada cultura, como sostendría la antropología en los años por venir.

Conviene reparar en el contexto socioeconómico, cultural e intelectual en el cual se suscita este cambio. Primero mencionar que hablamos de investigaciones en entornos académicos en países que son potencias económicas capitalistas, principalmente en Francia, Reino Unido y Estados Unidos, por lo que se refieren al amor en naciones con políticas económicas que pretendían aun el estado de bienestar, era el fin de los *Treinta gloriosos* como se le conoce en Economía al periodo entre 1945 y 1973, el de mayor producción de riqueza capitalista en la historia (y también de desigualdades), y los albores del neoliberalismo tras la *Primera crisis del petróleo* (1973). Así que el amor que pensaban y escribían entonces tendía hacia la experiencia de la clase media conformada en las tres recientes décadas; este sesgo de clase, en ocasiones explicitado pero regularmente obviado, daba cuenta de una forma general pero delimitada a la vez de vivir el amor, y aquí cabría hacer un apunte histórico que puede vincular los estudios transversales con los específicos acerca del amor: las reflexiones de teóricos marxistas que colocaron el acento en la diferenciación sexual del trabajo, en la producción y usos de capital correspondientes a cada género, porque si entendemos a la sexualidad como una experiencia cotidiana irreductible al coito, que involucra la vida relacional de los sujetos con el mundo, la dimensión de lo sensible, entonces los afectos en general y el amor en particular, adquieren una importancia notable en la medida en la que el par amor-sexualidad se ligaba con el trabajo y la producción de capital, y en última instancia con las formas de subjetivación. Una autora que coloca el foco en la relación entre género, trabajo y orden social, fue Alexandra Kollontai en *Las relaciones sexuales y la lucha de clases* (1911), en donde afirma que:

En todo el curso de la historia de la humanidad no encontraremos seguramente otra época en la que los problemas sexuales hayan ocupado en la vida de la sociedad un lugar tan importante, otra época en la que las relaciones sexuales hayan acaparado, como por arte de magia, las miradas atormentadas de millones de personas.

Kollontai anticipó con cierta distancia algunas de las ideas de Michel Foucault en el dispositivo de sexualidad desarrollado en su *Historia de la sexualidad* (2011), donde sostiene que la sexualidad y las relaciones intersubjetivas son motivo de la curiosidad sobre sí mismos, expresada en voluntad de saber que dio origen a la *scientia sexualis*. La recuperación de tesis similares por los estudios feministas ayudó a sostener una propuesta en la que el amor romántico en su muchas veces confusa relación con el sexo y con las relaciones monógamas y heterosexuales, era un instrumento de dominación de las mujeres, disciplinamiento de los hombres, así como de un ordenamiento social propicio para el capitalismo,¹ ya que el amor en su modalidad romántica es coincidente con el surgimiento del capitalismo moderno en el siglo XVIII y la creación de la clase burguesa.

Si el amor romántico va ligado al capitalismo, hay que subrayar cómo la experiencia de una de las crisis mundiales de este modelo económico en la década de 1970, coincide con el momento en el que ese modo de relación social es abordado críticamente desde los ámbitos sociales y académicos. En esa crisis económica mundial de la década de 1970, ante la que el neoliberalismo fue ofrecido como una solución desde el ámbito intelectual, las propuestas marxistas y feministas adquirieron renovada pertinencia por su lectura que relacionaba economía, género, procesos sociales y políticos. Así, los estudios sobre el amor romántico supusieron una crítica al orden del capitalismo, partiendo de la experiencia de los sujetos, usualmente mujeres, que padecían el amor, por lo que de ellas se esperaba como parejas de los varones: proveedoras de ternura, contención emocional, todo tipo de cuidado, e incluso (re)educación de sus parejas, como se expresa en el certero concepto de *madresposa* de Marcela Lagarde, para quien “ser madresposa es un cautiverio construido en torno a dos definiciones esenciales, positivas, de las mujeres: su sexualidad procreadora, y su relación de dependencia vital de *los otros* por medio de la maternidad, la filialidad y la conyugalidad” (2005, p. 38). Crítica que además sería aún más necesaria puesto que el neoliberalismo habría de reconfigurar el tablero de las relaciones sociales, económicas, laborales y subjetivas.

El amor romántico habría de transformarse a la luz, o quizá a la sombra, del nuevo orden socioeconómico mundial, de la misma manera que las investigaciones en ciencias sociales. Por ello resulta clarificador notar que, por ejemplo, trabajos capitales en la antropología de

¹ Es fundamental reconocer que debemos a Lévi-Strauss (1974) y a la antropología estructural el estudio del sistema de alianzas como articulador social, que suponía la colaboración entre dos grupos familiares al establecer el vínculo matrimonial entre los hijos, con la finalidad de ampliar su riqueza o control de territorio, de ahí que la alianza se considerara un ordenador social y cultural.

las emociones como los de Catherine Lutz (1986, 1988) correspondan al último periodo previo a la caída del Muro de Berlín, puesto que se trataba del momento de cambio en el que el neoliberalismo se expandiría por el mundo como la modalidad hegemónica de cultura y subjetividad. En la década de 1990, ya sin ninguna cortina que impidiese su paso, el neoliberalismo instaló sus valores y formas de vivir emociones, mercantilizó el deseo y lo ofreció en múltiples experiencias de consumo, el amor romántico incluido.

La representación del amor romántico en las ciencias sociales es la de una emoción en la que se expresan procesos sociales en conjunto con experiencias singulares, lo que constituye un potencial heurístico de comprensión de la vida social y de la cultura, como lo apunta desde la historia cultural Oliva López (2011, p. 5) “las emociones son productos resultantes de fenómenos sociales, económicos y políticos, a la vez que también inciden de manera directa en la reorganización de distintos fenómenos socio-culturales y, por tanto, subjetivos”. Los estudios que toman al amor romántico como punto de partida, posibilitan, y quizá debieran sugerir al investigador un diálogo entre los procesos sociales a niveles macro y micro.

El amor romántico en la cultura del neoliberalismo

La densa y compleja relación recursiva entre cultura y capitalismo ha pautado los modos de relación social, de los que el amor romántico ejemplifica valores e interacciones que no existían como tal en otras épocas. Si bien el amor es construido cultural y socialmente en cada periodo histórico, y responde a las producciones imaginarias de esos contextos, hay diferencias notables entre el amor pensado por Platón, el amor como pasión en Spinoza, y la forma que adquirió desde la Revolución Industrial en el siglo XVIII, concretamente para las culturas europeas. Mientras que en esta época contemporánea, el amor romántico que designa las relaciones erótico-afectivas en una cada vez mayor multiplicidad de vínculos producto de las identidades genéricas reconocidas, se encuentra normado en su relación precisamente con los roles de género, porque si en los albores del neoliberalismo las mujeres entraron en masa a la producción económica formal, las exigencias sociales y familiares hacia ellas, en tanto madres o esposas, no se transformaron, sino que al incorporarse en la esfera común de la producción y el consumo, todos los sujetos jóvenes y adultos podrían consumir de una u otra manera bienes y productos culturales asociados a lo romántico.

En el capitalismo industrial de los siglos XVIII y XIX los matrimonios occidentales

y particularmente los de la burguesía europea tenían un carácter de tipo económico, ya que las uniones pretendían que el capital y la fuerza de trabajo aumentaran y permanecieran en el grupo cerrado de la familia. Un punto de inflexión es el momento en que los sujetos asumen su facultad de elección de pareja, no sólo a partir de intereses económicos, sino además eróticos. La inconveniencia de la satisfacción erótica para las finalidades económicas tensó la relación entre amor y capitalismo, y dio pie a un producto imaginario: el amor como transgresión, como posibilidad de libertad del cuerpo y el espíritu; el amor continuó la oposición de la razón, económica en este caso. De esta forma, el amor romántico incorporó dos nociones aparentemente contradictorias: el placer y el deber, como apunta Illouz (2009, p. 31) retomando a Daniel Bell:

La cultura del capitalismo se contradice, en tanto exige que las personas sean laboriosas durante el día y hedonistas por la noche. La contradicción cultural entre la esfera del consumo y la de la producción se encuentra en el “corazón” de las definiciones actuales de amor romántico; las prácticas amorosas se alimentan al mismo tiempo de dos lenguajes culturales tan generalizados como opuestos: el del hedonismo y el de la disciplina laboral.

Esos opuestos se suman a la tradición de antinomias de larga data en occidente. No es ya el amor a la manera griega, ni en los términos de la Ilustración, distanciado quedó de sus conexiones divinas, sino que con la burguesía se hizo mundano y por completo individual: el sujeto podía realizar sus deseos en la búsqueda, elección y apropiación de un otro, que debiera ser exclusivamente suyo, todo lo cual produjo nuevos sentidos para el amor. Esa idea de propiedad privada del otro es consecuente en una clase dirigente y dueña de medios de producción, por eso la burguesía era el público que consumía y propagaba los ideales y las estéticas del amor romántico que llegan hasta nuestros días. La experiencia del amor romántico conserva desde entonces como finalidad la felicidad y satisfacción del sujeto singular, a la par que sirve a los principios económicos y de ordenamiento social de la producción capitalista, de esta manera, el capitalismo produjo toda una nueva cultura sin la que la transformación de algunas emociones y la creación de otras no habría sido posible.

El neoliberalismo en este texto es entendido de tres maneras: como proyecto intelectual surgido en el Coloquio Lippmann en 1938 (Escalante, 2015), en tanto política económica en la que el Estado cede el control al mercado para autorregularse, y especialmente como un proyecto cultural en el cual la racionalidad económica se convierte en un modelo cognitivo presente en la producción simbólica, de tal manera que en la cultura neoliberal son producidos sentidos y significados que crean condicionantes para los sujetos y sus relaciones con los otros, con el mundo y consigo mismo. De esta forma, aunque el amor romántico ha mantenido algunos de sus significados dados por el primer capitalismo industrial, como la elección

y la propiedad privada, en el neoliberalismo ha sido modificado su finalidad original de conducir únicamente a los sujetos al matrimonio y la reproducción, para añadirle ahora una experiencia emocional intensa que satisfaga al Yo, una vía para los placeres, y además lejos de sus limitaciones anteriores a la heterosexualidad y la monogamia (aunque siguen siendo los modelos hegemónicos), el amor romántico está abierto a las múltiples posibilidades del deseo con el reconocimiento a las identidades sexuales, y a la emergencia de nuevas modalidades vinculares no monógamas (relaciones abiertas, poliamor, anarquía relacional, etc.), apertura que es más evidente en sociedades urbanas posindustriales y neoliberales, y que incluyen en términos jurídicos las uniones matrimoniales de distintas identidades genéricas.

Sin abandonar del todo los significados heredados, en la cultura del neoliberalismo el amor romántico es una nueva mercancía que promete éxito y realización personal, una forma de ejercer la libertad del poder de decisión a través del consumo del otro. Si en el surgimiento del amor romántico la posibilidad de elección podría contradecir el juicio más razonado, en la cultura contemporánea que reposa en al menos tres décadas de ideología neoliberal, en el que el ejercicio de la libertad se encuentra más próximo al cumplimiento del capricho individual, que al de un proyecto emancipatorio, esa elección se revela como una decisión de adquisición e inversión en el mercado; adquisición de un objeto de satisfacción e inversión de tiempo y esfuerzo en pos de lograr un fin. Tiempo y esfuerzo no aparecen aquí de manera casual ni aludiendo a un lugar común, sino que se trata de dos bienes altamente valuados en la ideología neoliberal, que ha convertido a los sujetos en responsables de sí mismos, para los que la inversión de ambos necesariamente tiene que ser racionalizada. El capitalismo salvaje en su modalidad neoliberal influye en las formas de socialización y en la moral, y se introduce en los intersticios del tejido social que actúa en la producción de nuevas subjetividades (Ulloa, 2005).

El mercado, en términos económicos, requiere anticipación y cálculo por parte de sus administradores; sin embargo, en el acto del consumo las motivaciones de los sujetos-consumidores son más emocionales, inmediatas, es decir que el sistema del libre mercado opera con una alta racionalidad para el aumento de la riqueza, a la vez que se sostiene en la *romantización* de las mercancías iniciada en los primeros veinticinco años del siglo XX como afirma Illouz (*op. cit.*, p. 65): “la temática del romance se empleaba para promover gran variedad de productos, en un proceso que aquí definiremos como la ‘romantización de los bienes de consumo’”, en el cual desde la publicidad del siglo pasado y continuando en éste, se utilizan símbolos románticos y erótico-sexuales para promocionar las mercancías, creando una asociación simbólica entre el consumo y el hedonismo del amor romántico. Ejemplos de esto son los anuncios televisivos de variados productos como bebidas alcohólicas, automóviles o desodorantes, en los que

puede encontrarse a varones disfrutando de esas mercancías mientras están acompañados por mujeres que fungen como meras comparsas de una heterosexual fantasía masculina.

En el neoliberalismo, el libre mercado ha creado una ilusión de accesibilidad al consumo, una especie de condición común para la ciudadanía en la que todos pueden participar, si bien las mercancías de consumo están predeterminados por la clase para la cual son producidas, más no para el deseo (no es lo mismo desear un automóvil Ford que un Porsche). El valor de las mercancías producidas en el neoliberalismo estriba en las fantasías de deseo y satisfacción que genera por encima de su funcionalidad, importan más como símbolo, como prestigio y mensaje social que por su calidad funcional como objeto. La moda, la comida, los aparatos electrónicos, los vehículos y demás bienes materiales que se pueden *obtener*, pero también los inmateriales, están todas asociadas al ocio, el entretenimiento, y con ello al amor romántico y el placer.

Los rituales del amor contemporáneo: mitos, lógica y estética

Para alcanzar el punto en el que se asocian emociones y mercancías, pensamos que fue necesario un largo andar entre la fabricación masiva y la colocación de esas mercancías en el mercado, para lo cual el uso de identidades aspiracionales en la publicidad fue indispensable, y la cooptación del tiempo de los trabajadores. El *tiempo libre* del capitalismo que refiere a las horas ajenas al trabajo, fue incluido en la lógica de consumo con el mercado del ocio, a tal punto que el tiempo de los sujetos en eso que la cultura laboral denomina “etapas económicamente productivas”, que generalmente sólo excluye la infancia, la vejez y quizá parte de la adolescencia, transcurre en un *continuum* entre la producción de plusvalía y el consumo de mercancías; una circulación de capital que, sugerimos, ha troquelado el deseo en sus objetos y formas de desear, en buena medida gracias a la propagación de estéticas cuyos mensajes educaron a las sociedades respecto a lo propio de las razas, roles de género, clase y sector etario, concediendo a las emociones una correspondencia a cada cual.

Slavoj Žižek considera que la perversidad del cine consiste en que el séptimo arte “no da lo que hay que desear, sino que te dice cómo desear” (Fiennes, 2006), lo cual psicosocialmente resulta problemático, puesto que a través de la estética de las imágenes no se alecciona respecto de un objeto específico, sino que esa estética y el discurso constituyen un modelo de deseo, dejando a la creación imaginaria subjetiva cómo alcanzar el cumplimiento de ese deseo. El *cómo desear* del cine, pero también de la publicidad y

otros medios audiovisuales, así como la televisión y la música, todas industrias culturales emanadas del capitalismo, conjuntan por una parte los objetos y cuerpos validados como eróticamente deseables desde la ideología hegemónica del neoliberalismo, y también cómo debe sentirse tal o cual emoción, a qué modelo ha de parecerse para que la experiencia subjetiva se asemeje a lo mostrado en esos productos culturales. La asimilación de esos valores transmitidos simbólicamente produce en el amor romántico del neoliberalismo formas de ser sujeto consumidor, objeto de consumo, y toda una subjetividad de lo afectivo.

Así, al amor romántico lo encontramos en múltiples formas culturales para su consumo ya que fue incorporado por la esfera del ocio, como sostiene Illouz:

Mediante su incorporación a la esfera del ocio, el amor romántico se afianza profundamente en la tradición que avala el desorden del individuo frente al orden del grupo, sólo que ahora esa convalidación se expresa en el idioma consumista de la cultura posmoderna (...) la cultura posmoderna del capitalismo tardío articula una potente utopía del amor que promete transgresiones mediante el consumo del ocio y de la naturaleza. (*op. cit.*, p. 30)

Nos interesa resaltar aquí la manera en la que el capitalismo convirtió en mercancía un afecto como el amor romántico, y con ello los modos de vinculación, incluso los más novedosos, porque tienden a la instauración de una normatividad en la medida en la que inevitablemente se institucionalizan. Si bien el amor recorre la cultura, ahora lo hace reconfigurado por el neoliberalismo, una entidad más amplia y abarcadora de la vida social cuyos valores de competencia, elección y satisfacción individual son pilares incorporados en la subjetividad. Concordando con Sartre:

El estudio de las emociones ha verificado perfectamente el siguiente principio: una emoción remite a lo que significa. Y lo que significa es la totalidad de las relaciones de la realidad-humana con el mundo [...] En este caso, en vez de partir de un estudio de la emoción o de las inclinaciones que indicaría una realidad-humana sin dilucidar aún como término supremo de toda investigación, la descripción del *afecto* se efectuaría *a partir* de la realidad humana descrita y fijada por una intuición *a priori*. (2015, p. 104-105)

Para esa descripción de los afectos que menciona Sartre, la dimensión simbólica es la que puede permitir una comprensión, puesto que se sustenta en una serie de convenciones sociales. De esta forma, para el capitalismo resulta estratégicamente pertinente la utilización de emociones para vender las mercancías que coloca en el mercado, y de esta manera crea la ilusión de experimentar las emociones que simbólicamente están asociadas a ellas. Así, una película romántica es una propuesta semánticamente afín para una cita romántica, pero lo sería menos alguna salida a la farmacia. La experiencia del amor

romántico que desean vivir los sujetos, concretamente en los modelos monógamos, es la aspiración de sentir en carne propia lo que les transmiten las estéticas de las que abreva su deseo, la experiencia del amor devino en el capitalismo en el consumo de determinadas mercancías simbolizadas como románticas, y con rituales incorporados por la lógica del consumo, que en el neoliberalismo competen principalmente a la satisfacción yoica.

En este entramado de la cultura neoliberal, nos interesa pensar en los rituales contemporáneos que competen al amor romántico, reparando en las estéticas y simbolismos que son reproducidas; para ello es oportuna la noción de ritual que Víctor Turner en sus investigaciones sobre el grupo *ndembu*, y del cual nos importa retomar sus líneas generales:

Una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual. (1980, p. 21).

Es pertinente para nuestra propuesta porque liga lo observable de la conducta con lo místico a través del simbolismo, lo que traducimos como una conexión entre lo físico-corporal del amor romántico, con sus atribuciones metafísicas expresadas en los simbolismos de la estética y el lenguaje. Ciertamente, el amor romántico tan asimilado al placer sexual, conserva todavía una condición mística y mítica, se trata de una experiencia superior en la vida anímica de los sujetos. Por ello, pensamos, los rituales románticos persisten por cuanto tienen de poder simbólico, sólo que, en el contexto de una cultura neoliberal, estos significados anteriores poseen otra significación. Tal y como sostiene Illouz “entre las prácticas amorosas se incluyen ritos de transgresión que se oponen a los valores de la esfera productiva y destacan la libertad personal, pero en última instancia dichos ritos se asientan en el mercado” (*idem.*).

22

El rito más notorio en el amor romántico monógamo es el del matrimonio, pasaje de la soltería hacia la vida en pareja, cuyo simbolismo reposa en la entrada a la adultez y la definitiva independencia de las familias de origen. En las bodas se materializan aspectos semánticos del amor romántico, el género y las familias, porque la semántica “hace referencia a la condensación de sentido que está más allá de las personas y que se materializa en discursos, imágenes, objetos, canciones (...) que pueden utilizarse para orientar las interacciones” (Sabido y García, 2017, p. 247).

Como parte de algunas observaciones preliminares a una intervención de campo realizadas en algunas bodas, notamos que si bien estas ceremonias anteriormente era organizadas exclusivamente por los cultos religiosos y algo de ello se conserva todavía,

algunas bodas en las sociedades secularizadas contemporáneas, cuando menos en la zona metropolitana de la Ciudad de México, prescinden en ocasiones del oficio religioso, a veces se trata de uniones solo de tipo civil, y en otras únicamente una fiesta en la que son invitados familiares y amigos, pero que en cada caso cumplen con el mandato social y cultural de dar paso a otro estado social, que debe ser comunicado de manera pública.

Cualquiera que sea la modalidad, encontramos tres aspectos clave que aparecen repetidamente en las bodas, y que dan cuenta de la cooptación de este ritual por parte de la cultura que emerge del neoliberalismo: primero que supone un gasto económico en el que está simbolizado el prestigio social, pero que en clases medias y bajas puede generar un endeudamiento para los esposos o sus familias; toda una paradoja si recordamos que el matrimonio tiene como finalidad económica la producción de riqueza. Segundo, la confirmación social del origen de una nueva familia que sostendrá el modelo económico, y tercero, la puesta en acto de la boda misma, en la que la estética suele estar influida por unas normas generales: vestimenta especial de los novios, ciertos platillos que son servidos, ritos como el lanzamiento del ramo de novia o de la liga de la novia, misma que lanza el novio, -que previamente la ha obtenido deslizándola por la pierna de ella y rodeado de los hombres asistentes a la boda-, los cuales presentan ligeros matices del gusto de los sujetos en cuestión.

Los simbolismos, los discursos, las decoraciones, los colores, los sabores, la música y el baile, los protocolos con los invitados, los menús, todo parece ser la reiteración de una estética prefabricada a la que la pareja debe adecuarse, justo como lo hacen los sujetos en el amor romántico, un juego en el que las reglas ya han sido escritas y cuyos objetivos en tanto institución delimitan las posibilidades de la experiencia de la pareja, ¿cuánto en realidad termina pareciéndose a lo imaginado y a lo deseado?

Proponemos interpretar estos rituales provistos de un sentido preeminentemente laico a partir de la lectura de tres funciones sociales: primero, el cumplimiento del mandato social del rito de pasaje² con el que los esposos aseguran la validación colectiva de su unión, segundo, afianzar la tradición a partir de la repetición (pasar por aquello mismo que pasaron los antepasados), y tercero, potenciar para sí mismos y para los otros las emociones asociadas al amor, la constancia del éxito personal (conseguir y mantener a una pareja sentimental) y el ejercicio de la libre elección, tan características del neoliberalismo, que alimentan la utopía del amor romántico como algo posible y deseable, además de reafirmar los términos del consumo de la experiencia estética en el que es su ritual por excelencia.

El grado de institucionalización de los matrimonios y concretamente de la boda como

² Por rito de pasaje o ritual de paso entenderemos, junto con Turner (1988), un evento colectivo que designa el cambio de un momento a otro en la existencia de un sujeto, es decir, que al tiempo en que se realiza el sujeto adquiere una calidad distinta en su comunidad; se requiere, habitualmente, de la participación de integrantes destacados del grupo social o bien, de los más cercanos afectiva y simbólicamente para aquél o aquellos que atraviesan el ritual.

• Ruta Antropológica, No.10, enero-mayo 2020, pp.7-31.

23

ceremonia, facilita su análisis en parte porque es una tradición de largo tiempo en los credos occidentales, que fueron asimilados en la lógica de la cultura capitalista. Pero en las sociedades contemporáneas, en donde la norma parece ser la laicidad y la individualización que distancia a los sujetos, los rituales del amor romántico requieren otro tipo de aproximación, más fino y que coloque la atención del investigador social en el nivel micro de las relaciones, en los gestos, las palabras y los actos de unos vínculos que no necesariamente se orientan con el matrimonio como destino, sino a partir del goce del momento, porque según María Inés García cuando retoma de François Hartog el concepto de *presentismo*, todo sucede en un régimen de historicidad (que de hecho coincide con el neoliberalismo), un mismo tiempo en el que “se funden y confunden el pasado y el futuro en un presente dilatado sin distinciones (...) ya nada es esperable más que la redundancia del presente, y aún peor, si algo puede esperarse es la reedición de lo mismo” (2014, p. 26).

La temporalidad del neoliberalismo, en el que el futuro no es un objetivo sino el placer instantáneo, inmediato, está produciendo otro tipo de intercambios simbólicos, en los que la comunicación digital, la sexualidad más abierta y pública, y los valores del libre mercado son nuevos condicionantes para la experiencia del amor romántico. Experiencia abierta ahora para todas las identidades de diversidad sexual, porque las políticas de la identidad rompieron el cristal binario del género, pero los añicos resultantes son las nuevas identidades de género reconocidas, que contienen similitudes con el cristal original puesto que parten del mismo material; así el capitalismo encontró una vía para validarlas al hacerlas partícipes de la ilusoria esfera común del consumo de la utopía romántica.

Frente a la cultura neoliberal de penetración global, donde imperan los valores de producción y consumo que conforman una racionalidad que pretende el control de las emociones, dispositivos *psi* mediante, resulta pertinente colocar nuestra atención en los contenidos del intercambio entre los integrantes de una relación amorosa. Habría que señalar primero que, desde la tradición foucaultiana, toda relación es una relación de poder, por lo que los involucrados en el amor romántico se encuentran situados en un campo donde distintos dispositivos ejercen su fuerza, produciendo unas subjetividades y no otras. No se trata de un poder prohibitivo, sino de uno creativo de sujetos (Foucault, 2011). En ese orden de ideas, el poder de los dispositivos del neoliberalismo acciona para dotar de significado a los intercambios de las relaciones, hace circular los saberes en los que se sostiene la normatividad.

La veta del poder puede encontrarse en la lógica de intercambio que tiene cada cultura. Marcel Mauss propuso en su célebre *Ensayo sobre el don*, que los intercambios de dones, de prestaciones entre un clan y otro, tenían un peso simbólico mayor que el

material, y que eran los colectivos los sujetos del intercambio antes que los individuos:

Las personas que intervienen en el contrato son personas morales: clanes, tribus y familias [...] lo que intercambian no son sólo bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas económicamente útiles. Intercambian, ante todo, cortesías, festines ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas [...] esas prestaciones y contraprestaciones se realizan de forma más bien voluntaria, a través de presentes o regalos, aunque en el fondo sean rigurosamente obligatorias, a riesgo de desatarse una guerra privada o pública. Proponemos denominar a todo esto *sistema de prestaciones totales*. (p. 74-75)

Ciertamente Mauss lo sostiene al respecto de sus reflexiones sobre poblaciones en la periferia de occidente (América del Norte) cuando no en sus antípodas (Asia del Sur y Oceanía), pero algún contenido análogo a la lógica agonística de esas prestaciones totales puede encontrarse en los vínculos del neoliberalismo, concretamente a partir de la obligatoriedad de dar para recibir, y eso que el sujeto da a su objeto de amor, los nuevos dones, son experiencias estéticas, palabrería prefabricada asociada al romanticismo, productos de consumo que suponen representar al amor y las emociones asociadas al romanticismo. Sin embargo estas mercancías no son duraderas sino que su efecto se desvanece, son de obsolescencia programada como todo objeto creado en serie, y aquí vuelve a ser meritorio recurrir a Foucault (2005, p. 20) cuando habla del desplazamiento de la verdad vinculada al objeto, a lo que el discurso dice sobre la verdad, esto es, que lo verosímil superó a lo verdadero en términos de lo cierto o demostrable, dando paso a verdades efímeras que se sostienen sólo en lo que se dice de ellas y se multiplica al repetirse, se consolida; en este sentido, el amor es fugaz en tanto que no se sostiene sino de la idea de satisfacer una necesidad más parecida al antojo pasajero que al deseo de complementariedad con el otro en la pareja.

Por otro lado, el intercambio de cortesías, colaboraciones y secrecías va constituyendo un pacto de intimidad en la pareja monógama, que también representa un capital simbólico, y expresa la obligatoriedad de la confianza: se da confianza al otro y no se espera menos que recibirla, con el añadido del don de la comprensión, por ello es que las infidelidades son catastróficas en las culturas occidentales, ya que rompen el pacto de exclusividad entre dos, de intimidad y de una confianza amalgamadas por todos estos intercambios reiterados.

El carácter agonístico en el intercambio de dones lo vemos asociado a la competencia intrínseca del libre mercado. En una relación de poder como lo es el amor romántico, el prestigio juega un papel en ese sistema de prestaciones totales toda vez que los sujetos, vistos a sí mismos como objetos de consumo romántico para los otros en el mercado, precisan de su prestigio para adquirir y mantener valor: prestigio como amantes, como objetos de deseo, en fin, como un bien satisfactor. Además, se suscita una competencia al interior de

la pareja, una vez que ésta se ha constituido, por la obligación de devolver los dones que se hace, en última instancia, para mantener la atención y la posesión del otro, y con ello la satisfacción del Yo. La tenencia del otro es alimentada a través del consumo reiterado de las mercancías, materiales y simbólicas, que están asociadas a la estética del romance. Consideramos necesario puntualizar que al hablar del intercambio de mercancías nos referimos al amor mismo y sus atributos más que a los cuerpos o a los sujetos concretos que se vinculan en una pareja, ya que la *oferta* en el mundo neoliberal responde a una *demand*a de dar respuesta a la búsqueda del amor como un objeto de consumo, como un producto que se adereza o se envuelve con las características que el deseo de cada sujeto proyecte en otro.

Decía Mauss hace casi un siglo, y varias décadas antes de un neoliberalismo que no conoció en ejercicio, que “en esa vida particular que es nuestra vida social nosotros mismos no podemos “quedar en falta”, como aún decimos hoy. Debemos devolver más de lo que hemos recibido. Lo que se da a cambio siempre es más caro y más grande” (*op. cit.*, p. 230), pero ahora, lo que se devuelve es no sólo una gratitud, sino un endeudamiento velado al otro, una forma de mantenerlo en un intercambio económico tan angustiante como lo es el amor romántico, porque la falta o el rompimiento de este acuerdo crea el dolor de la no retribución. Decimos retribución y no reciprocidad porque lo recíproco supone, primero, un intercambio en principio equitativo, y luego condiciones similares entre los participantes, mientras que la retribución se trata de la ganancia, la plusvalía por el tiempo, esfuerzo y dedicaciones dadas al otro. La racionalidad económica se muestra aquí tras salir de los entretelones, es esta forma calculada de relacionarse con los otros, con el mundo y consigo mismo, bajo el paradigma de la administración y el control que ha alcanzado a las emociones, y con ello lo que se da, lo que se ofrece al otro en el amor romántico.

El sujeto que ama responde a una serie de requerimientos sociales que abarcan desde la esfera más íntima de sí mismo, es decir, la forma de su deseo, hasta la más pública, que usualmente es la que lo caracteriza en sociedad, nos referimos a sus vínculos, sus aficiones, sus pertenencias, es decir, aquellos elementos que lo dotan de una identidad. El deseo, desde la propuesta teórica del psicoanálisis, es siempre evocación de los objetos parentales, que son el primer objeto de deseo del infante; la pérdida de ese objeto de deseo (o, más precisamente, la cancelación de ese deseo, como ocurre durante el complejo de Edipo, según Freud) que dará origen al deseo como motivación de una satisfacción que nunca ocurrirá de manera cabal, ya que lo que se desea es imposible: el estado de fusión con la madre, como cuando el bebé aún estaba en el vientre (Freud, 1989). La cultura proveerá al infante de sustitutos de ese deseo, que bien puede ser otro sujeto o cualquier objeto o actividad satisfactoria que sirva para dirigir la pulsión erótica del infante; siendo adultos,

la forma en que circula el deseo, es decir, cómo deseamos, es prácticamente la misma, salvo que el objeto de deseo, o sea aquel o aquella a quien amaremos, es también un sujeto que busca satisfacer lo que perdió en su infancia más temprana; desde las premisas psicoanalíticas, el sujeto es siempre sujeto *del* inconsciente, lo que implica que en el fondo su deseo y su capacidad de elección, incluso su búsqueda, están determinadas desde un lugar psíquico que es incognoscible e ingobernable, sin embargo, también se trata de un sujeto consciente, con voluntad y agencia, que tomará decisiones conscientes sobre sus posibilidades de amar y ser amado de acuerdo con lo que en su contexto signifique ese deseo.

Otra particularidad, definatoria para nuestro tema, es que ambos sujetos de la pareja han sido atravesados ya por la cultura, se han llenado de significados y ha sido subjetivados en una dinámica social específica que ha permeado las formas en que socialmente se reconoce al amor y sus manifestaciones. En este tramo de la historia, pensamos en los sujetos jóvenes, que han crecido absolutamente inmersos en el neoliberalismo, con lo que sus lazos subjetivos, emociones, modos de socialización, etcétera, son propios de esta lógica, e incluso, de una estética particular, como hemos señalado anteriormente con las bodas no religiosas.

No obstante, y aunque precisamente este sector etario es pensado en ocasiones como uno de los que más fuertemente contradice al amor romántico, puede notarse en las investigaciones de Olga Sabido y Adriana García (2017) que algunas prácticas sexuales de los jóvenes oscilan entre el acatamiento de la norma, de la sensibilidad socialmente establecida, y quienes las transgreden. Algo similar ocurre en los términos emocionales, aspecto que es particularmente relevante porque implica la transición de los mitos arraigados en la cultura, a la propia construcción de mitos más pertinentes para su comprensión del mundo: el mito de fundar una familia que se reproduzca y eternice, a partir de una pareja, ha dado paso al mito de fundar una pareja que durará *lo que tenga que durar*, mientras se agota la utopía romántica, sin pensar en ataduras o eternidades sino en la coyuntura específica de su lazo amoroso.

La duración del amor parece estar ligada a la lógica de consumo, es decir, a la dinámica de la inmediatez tanto en la obtención como en la satisfacción de un deseo. Si bien los vínculos amorosos de los jóvenes pueden ser de larga duración, en su inicio suelen responder prácticamente a una lógica de mercado que es de por sí efímero, dado el hábito de consumir por consumir, en un ciclo *yoico* (es decir, que busca el regodeo del placer para confirmarse a sí mismo como sujeto deseante) y de ser deseable para el consumo del otro. Como menciona Félix Guattari:

El deseo amoroso no tiene nada que ver con la bestialidad o con una problemática etológica cualquiera. Cuando éste asume esa forma estamos ante algo que pertenece precisamente a la naturaleza del tratamiento del deseo en la subjetividad capitalista. *Hay cierto tratamiento*

serial y universalizante del deseo que constituye precisamente en reducir el sentimiento amoroso a esa suerte de apropiación de lo otro, apropiación de la imagen del otro, apropiación del cuerpo del otro, del devenir del otro, del sentir del otro. (2006, p. 327)

La lógica del consumidor encierra la pretensión de la posesión a través de la inversión, ya sea de tiempo o de dinero durante el cortejo; más allá del deseo o del amor que un sujeto sienta por su pareja, lo que se juega en esa relación es el reclamo de la gratificación que lógicamente le correspondería, y es en ese pliegue de la no correspondencia en donde el dolor aparece, en la forma de otras emociones como la decepción, la angustia, la tristeza y el enojo. El amor romántico es una emoción lo suficientemente cotidiana como para haberse hecho pasar por lo normal, incluso en sus manifestaciones dolientes, y que por ello requiere un abordaje en términos culturales, lo que en este mundo contemporáneo supone pensar el neoliberalismo y la hiperconexión.

Con esto queremos señalar que el amor se ha transformado de la antigua mitología romántica, perviviendo en aspectos míticos, pero que en tanto el neoliberalismo supone una matriz de significado, el amor ahora responde a premisas de valor e intercambio que no se comprenderían en otro contexto histórico, socioeconómico o político. *Lo personal es político*, dicta el adagio, y en este caso consideramos que lo macroeconómico se vuelve personal al permear la comprensión del sujeto respecto a sus emociones, particularmente el amor romántico, y con ello de sus expectativas de los vínculos y una idea del mundo, porque si mediante el amor se espera alcanzar la promesa de felicidad y realización, pero esta se sostiene en la racionalidad económica y la utilización del otro, ¿qué puede esperarse de otras relaciones sociales que no estriban en la esperanza de la satisfacción? ¿Cómo puede imaginarse otra sociedad si en lo íntimo se pretende la reducción del otro a lo mismo?

Las ciencias sociales amparadas en el paradigma de la comprensión encaran una etapa particular de la historia: el neoliberalismo se ha impuesto como el referente ideológico hegemónico, propagando sus valores en la mayor parte de las culturas occidentales hasta convertirse en una de sus caras más reconocibles, y permeando a otras latitudes a través de la economía capitalista. En este sentido, las emociones son experimentadas, simbolizadas y significadas en los marcos que el neoliberalismo delimita en tanto cultura, por ello el amor romántico, una experiencia

tan cotidiana y común en la vida de los sujetos, es un terreno fértil para la reflexión respecto a los procesos que constituyen incesantemente lo que vamos siendo singular y colectivamente.

El amor romántico expresa, en distintas formas y grados, la adaptación y reconversión en el neoliberalismo de los significados y fines de gobernabilidad del capitalismo, una idea de ordenamiento colectivo y disciplina de los cuerpos, la sexualidad y los afectos. Abordar críticamente al amor representa un acto político, porque los sujetos y la subjetividad se conforman en una dimensión afectiva, en la que el amor romántico es un (re)productor de sentido social. Sin embargo, este sentido es dado también por el contexto de producción simbólica, y es allí donde la cultura del neoliberalismo promueve determinadas estéticas y formas de amar, cooptando así el sentido que se produce; por ello, todo intento de vinculaciones amorosas que se pretendan alternativas, habrán de ser abordadas críticamente por cuanto abrevan, cuando no reproducen sin saberlo, de las lógicas culturales del neoliberalismo, tales como el consumo, el éxito, la satisfacción singular, que dan cuenta de un Yo que se relaciona con otros para cumplir su propia utopía.

Pensamos entonces en la necesidad de un abordaje crítico del amor romántico que coloque la atención en el contexto de producción de cultura y subjetividad, que interroge el origen y la lógica de sus valores, cuáles son las estéticas en las que se asienta, a qué forma de gobernabilidad responde, qué idea de Yo promueve, a través de cuáles dispositivos se ejerce, valida y normaliza la experiencia romántica, no para una finalidad analítica, sino comprensiva en sus términos dinámicos y de retroalimentación, en las que todos estos procesos toman parte. Es en los rituales del amor romántico donde se condensan y expresan esas formas, estéticas, valores y símbolos de la cultura, y por tanto representan una vía privilegiada para su elucidación.

Respecto al estudio del amor en el campo de las ciencias sociales, en el marco del Giro Afectivo, resulta relevante insistir en cómo se articulan aspectos tales como el deseo, el inconsciente, la subjetividad, el discurso, las prácticas económicas y estéticas, además de creencias y rituales, que configuran un objeto complejo que se define desde lo abstracto (es decir, se piensa en el amor como algo común a todos) pero que se particulariza a tal grado en la experiencia singular, que no hay más que indagar en la historia de cada sujeto, de cada pareja, para poder establecer rutas de comprensión. Desde nuestra mirada como psicólogos sociales, el amor siempre responderá a pautas y códigos sociales cuya apropiación circula en los lazos afectivos primarios del sujeto, es decir, que los aprendió en la familia, y desde ahí se configura su deseo y su idea del amor, postura que resulta coincidente en algunos puntos con la de otras disciplinas que consideran las emociones como una construcción social.

Nos quedan muchas preguntas por hacer, y un largo camino que desbrozar porque esta

inquietud sobre las particularidades del amor en el neoliberalismo es reciente, toda vez que estamos ante la primera generación criada y educada por completo en una cultura neoliberal establecida, de tal modo que nuestra propuesta es investigar el amor romántico y otras emociones, en tanto construcciones sociales, con un enfoque cultural, psicosocial, sociológico y económico, para ir dilucidando el entramado de las experiencias afectivas. Esperamos que esta revisión sea un punto de referencia para las ciencias sociales y la inter disciplina.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México. UNAM/PUEG.
- Braunstein, N. (1980). *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. (Cap. 4, pp.69-79). México. Siglo Veintiuno Editores.
- Charaudeau, P. (2011). Las emociones como efecto de discurso, en *Versión. Estudios de comunicación y política*, 26 'La experiencia emocional y sus razones'. México. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, pp.97-118.
- Clough, P. (2008). The affective turn en *Theory, Culture & Society* 2008, 25 (1), 1–22, SAGE. <https://doi.org/10.1177/0263276407085156>
- Enciso, G. y Lara, A. (2014). Emociones y ciencias sociales en el s. XX: La precuela del giro afectivo, en *Athenea Digital*, 14 (1), 263-288. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.1094>
- Escalante, F. (2015). *Historia mínima del neoliberalismo*. México. Colegio de México.
- Fernández, P. (2000). *La afectividad colectiva*. consultado el 28-09-2019 en: <https://comunepersoal.files.wordpress.com/2015/04/118363852-la-afectividad-colectiva.pdf>
- Fiennes, S. et al., Fiennes, S. (2006). *The Pervert's Guide to Cinema*. Reino Unido, Austria, Países Bajos. Mischief Films y Amoeba Film.
- Foucault, M. (2005). *El orden del discurso*. Buenos Aires. Tusquets.
- Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. México. Siglo XXI.
- Freud, Sigmund (1989). Tótem y tabú, en *Obras Completas*. (Tomo XIII ,103-162).Buenos Aires. Amorrortu.
- Freud, S. (1989). La organización genital infantil; Adición a la teoría sexual; La disolución del complejo de Edipo; Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica, en *Obras completas*. (Tomo XIX ,141-149, 177-187 y 259-276). Buenos Aires. Amorrortu.
- García, A. y Cedillo, P. (2011). Tras los pasos del amor: un recuento desde las ciencias sociales, en *Estudios Sociológicos*, vol. XXIX, núm. 86, mayo-agosto, 551-602. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59823584007>
- García, M. (2014). El imposible duelo, en *Debate feminista*, 50. http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/03/articulos/050_05.pdf
- Guattari, F., y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Illouz, E. (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid. Katz.
- Kollontai, A. (1911). *Las relaciones sexuales y la lucha de clases*. Consultado el 21-09-2019 en: <https://www.marxists.org/espanol/kollontai/1911/001.htm>
- Largarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres*. México. UNAM.
- Lara, A. y Enciso Domínguez, G. (2013). El Giro Afectivo, en *Athenea Digital*, 13(3), 101-119. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>
- Lévi-Strauss, C. (1974). La familia, en *Polémica sobre el origen de la universalidad de la familia*. Barcelona. Anagrama.
- López, O. (Coord.) (2011). *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX*. México. UNAM.
- Lutz, C., y White, G. (1986). The Anthropology of Emotions, en *Annual Review of Anthropology*, 16, 405-436.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural emotions*. Chicago. University of Chicago.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. Madrid. Katz.
- Marina, J.A. y López Penas, M. (1999). *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona. Anagrama.
- Sabido, O., y García, A. (2011). (Eds.). *Cuerpos y afectividad en la sociedad contemporánea*. México. Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.
- Sabido, O., y García, A. (2017) El cuerpo de los amantes. El amor como experiencia sensible en jóvenes universitarios, en Domínguez, A. y Zirión, A. (Coords.). *La dimensión sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México*. México. UAM Iztapalapa.
- Sartre, J. (2015). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid. Alianza Editorial.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México. Siglo Veintiuno Editores.
- Turner, V. (1988) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid. Taurus.
- Ulloa, F. (2005). *Sociedad y crueldad*. Del 5 al 8 de abril. Buenos Aires, Seminario internacional.
- Vargas, L. (2003). ¿La subjetividad del sujeto o el sujeto de la subjetividad?, en Jáidar, I. (Comp.) *Tras las huellas de la subjetividad*. México: UAM Xochimilco.



Foto: A. Berenice Vargas García

EL GABINETE

La tristeza en la montaña. Una caracterización de la tristeza de los hombres en una comunidad indígena me'phaa

Everardo Urquiza Martínez

Resumen

En este artículo se describe cómo se experimenta, manifiesta y repercute la tristeza en hombres adultos de una comunidad indígena me'phaa en la región de la montaña de Guerrero. La perspectiva de un grupo étnico puede resultar de utilidad para contribuir al estudio de las emociones al profundizar en su experiencia. El objetivo es caracterizar y entender la tristeza según la visión local en un contexto de alta marginación. A través de la observación participante, un sondeo general y entrevistas a profundidad, se abordó la problemática. Los resultados apuntan a que la tristeza se suele asociar a las carencias materiales y al pensamiento en exceso. Por lo anterior, se discute la conexión entre las causas de la tristeza, sus consecuencias y secuelas a nivel individual y en relación con los otros.

Palabras clave: tristeza, marginación, carencias, pensamiento, experiencia

Abstract

This article describes how an indigenous me'phaa community located on the mountain region of Guerrero experiences sadness, as well as how it manifests itself and impact adult men. The perspective of an ethnic group may be useful to contribute to the study of emotions. The objective is to characterize and understand sadness according to the local vision in a high marginalization context. Participant observation, a general probing, and deep interviews were made to aboard the issue from their own experience. Results suggest that sadness is usually associated with the scarcity of resources and overthinking. For the above, this paper discusses the connection between sadness causalities, consequences, and sequels for the individual and his relationships.

Keywords: sadness, marginalization, scarcity, overthinking, experience

Introducción

El tema de las emociones es relativamente reciente para las ciencias sociales en Latinoamérica, pero el impacto que tienen ha estado ahí desde siempre. Las formas en que repercuten en las decisiones personales, en las dinámicas de interacción social e incluso en las esferas públicas son muy diversas y significativas. Con el afán de dar luz sobre las emociones y todo lo que las rodea, han surgido varias posturas que se centran en profundizar sobre su origen, biológico o social; en su localización, mente o cuerpo, entre otras. Para David Le Breton (2012), el hombre se conecta con el mundo mediante las emociones, manifestadas en la afectividad que “si se ofrece en los matices de la particularidad individual, es siempre el producto de un entorno humano dado y de un universo social caracterizado de sentido y de valores” (p. 69). Entonces las emociones son socialmente construidas a partir de la interacción con otros miembros de la sociedad, la concepción de la vida y experiencias, así como la normativa que les vincula.

Edith Calderón (2012) propone una estrategia analítica para estudiar las emociones en tres niveles: el intersubjetivo, que tiene que ver con la relación que se establece entre el sujeto y otro significativo; el intrasubjetivo, que describe lo que sucede en el interior del sujeto; y el transubjetivo, que se encarga de la relación del sujeto con la sociedad (p. 167).

Al establecer estos niveles, Calderón siempre parte de un sujeto y su afectividad en relación consigo mismo u otros. Esta distinción es útil para delimitar el estudio de la tristeza y su impacto en las relaciones sociales de quienes la padecen. Partiendo del nivel intrasubjetivo, se busca establecer cómo experimenta esta emoción cada sujeto y las implicaciones que se generan para él y su familia, es decir, el nivel intersubjetivo.

El objetivo de esta investigación es caracterizar la tristeza en un contexto indígena para determinar sus alcances a nivel emocional y social, partiendo de la premisa de que se trata de una construcción social; el enfoque se centra en sus consecuencias y la forma que permean en los habitantes del pueblo de acuerdo con los niveles de subjetividad mencionados por Calderón. La investigación se centró en hombres adultos de la comunidad me'phaa de Agua Tordillo, en la región de la montaña de Guerrero, en donde sus orígenes como sus efectos son causa general de disforia entre sus habitantes. La importancia de indagar tanto el contexto emocional indígena como aquellas circunstancias que los mantienen en vilo radica en ofrecer una mayor comprensión del impacto de las emociones en contextos de marginación y escasez como los que presenta la región de la que se ocupa este análisis. Dicha emoción

conlleva repercusiones que llegan a ser fatales, de ahí el interés en caracterizarla, en tanto causante de diversos padecimientos de salud y su alta prevalencia en el lugar.

Aunque la intención aquí es la revisión de la tristeza desde una perspectiva indígena particular, la realidad es que parece tener cierto carácter universal, puesto que se le puede encontrar, bajo sus respectivos matices, en circunstancias adversas comunes a cualquier grupo humano. En su estudio transcultural de la depresión “Culture and Depression”, los antropólogos Arthur Kleinman y Byron Good (1984) sitúan la tristeza dentro del término disforia, el opuesto de euforia, que definen como: “[...] tristeza, desesperanza, infelicidad, falta de placer con las cosas del mundo y las relaciones sociales” (p.3). La melancolía es un estado anímico en el que la tristeza prevalece sobre otras emociones, se acompaña de apatía y desánimo general. Es común verla asociada a la pérdida de algo o alguien, por lo que suele ser precedida por el duelo (Astorga, 2006, p. 36).

En gran parte de los intentos de clasificación de las emociones o sentimientos, la tristeza es considerada una emoción básica o primaria. Diversos estudios, como el antes mencionado de Kleinman y Good, la han podido situar en muchos pueblos y culturas alrededor del mundo. Además, en la generalidad de los contextos culturales es considerada negativa, puesto que surge bajo circunstancias adversas y genera sensaciones no placenteras.

La Real Academia Española define triste como “afligido, apesadumbrado, de carácter o genio melancólico”. Esta definición parece un tanto estrecha, por lo que se retoma la propuesta del filósofo José Antonio Marina (1999):

La tristeza es un sentimiento introvertido, de impotencia y pasividad. El abatimiento, la tendencia a la retirada son ingredientes suyos. [...] Es un mal habitual y crónico producido por las desgracias y los padecimientos. Suele decirse que es el sentimiento producido por la pérdida de algo importante (pp. 269, 271).

En México, Alfredo López Austin (2004) aclara que los antiguos nahuas, situaban las emociones en el corazón o yolotl, bajo la entidad anímica de Teyolía, de la que surgen las emociones, memoria, conocimiento y vitalidad. Por su parte el antropólogo David Lorente Fernández (2015) señala que entre los nahuas de Texcoco las emociones se producen también en el corazón y se clasifican en fuertes o débiles; la tristeza es de carácter débil y frío. También describe la tiricia, una enfermedad del alma (diferente a la enfermedad corporal), caracterizada por una tristeza extrema que afecta a grupos indígenas mixtecos y nahuas, sobre todo a niños y mujeres. En las comunidades me’phaas la tristeza también se localiza en el corazón y por lo general las mujeres padecen más de tristeza que los hombres,

además de que pueden transmitirla a sus hijos.

La montaña

El estado de Guerrero está ubicado en la región suroeste del país y a su vez se divide en siete regiones geopolíticas: la montaña, costa chica, costa grande, Acapulco, la sierra, tierra caliente y norte. La montaña está a una altura que oscila entre 800 y 3050 msnm, ubicada en el extremo noreste del estado, colinda con los estados de Puebla y Oaxaca. Esta región se caracteriza por su topografía accidentada y escasa infraestructura carretera, ahí habitan tres grupos indígenas: nahuas, mixtecos y tlapanecos o me’phaas.

Los me’phaas se asentaron en la zona desde antes de la época teotihuacana y se distribuyen en siete municipios, cada uno con su variante dialectal del me’phaa. Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en el 2015 vivían más de 134,000 habitantes en la zona. Su principal actividad económica es la agricultura de autoconsumo consistente en el sistema de milpa, que incluye la siembra de maíz, frijol y calabaza. Dependiendo de la altitud, se siembran otros productos como quelites, jamaica, café, plátano, guayaba, piña y amapola.¹

La organización de los me’phaas se basa en el asentamiento de pueblos de aproximadamente 1000 habitantes, conformados por familias nucleares. El hombre es el encargado principal de la milpa, aunque los hijos y la esposa ayudan. Esta última se encarga sobre todo del hogar, lo que incluye cuidar a los hijos pequeños, la elaboración de la comida y cuidado del huerto familiar si hay uno. La organización comunitaria se hace a través de la norma estatal de comisariados junto con el sistema de cargos tradicional indígena. Los cargos en el pueblo son anuales y sin paga, elección que se hace en asambleas anuales en las que participan todos los miembros adultos de la comunidad. Su sistema religioso es un sincretismo entre la religión católica y las prácticas religiosas precolombinas. Tiene como deidad principal al llamado Anüü-lu Rüdü-lu, una entidad que es a la vez padre y madre de los me’phaas, equivalente a Dios y la virgen. Mientras a Dios se le considera masculino y regente del cielo, a la virgen, la parte femenina, se le asocia con la tierra y la fecundidad.

Además, está presente el nahualismo, creencia en la que a la par que nace un niño, nace un animal en el cerro y ambos corren la misma suerte si alguno enferma o muere. En casi todos los pueblos me’phaa existen lugares sagrados, sobre la cima de algún cerro, en los que hay piedras específicas para cada nahual o animal espiritual, de esa forma, si uno es águila hace su ritual en la piedra del águila. También hay cruces verdes, árboles en forma de cruz considerados sagrados en los que se hacen peticiones rituales.

¹ Hace aproximadamente cinco años, la siembra de amapola representó uno de los principales ingresos económicos de la comunidad, hasta la llegada del fentanilo, que ha sustituido a los opioides. (Grandmaison, Morris y Smith, 2019).

• Ruta Antropológica, No.10, enero-mayo 2020, pp.34-52.

El cumplimiento ritual, denominado “el costumbre”,² es muy importante para el devenir de cada pueblo, pues así se buscan condiciones naturales favorables para el cultivo, al mismo tiempo que se pide protección contra las inclemencias de la misma naturaleza (Torres, 2014, p.131). El especialista ritual xuajin xiñá,³ se encarga, junto al comisario, de aquellos rituales que competen a todo el pueblo, como el de cambio de autoridades que se celebra cada año, o el de San Marcos, principal ritual me’phaa, celebrado cada 25 de abril para petición de lluvias y buenas condiciones para el cultivo.

Por otro lado, en cada familia, el hombre mayor se encarga del cumplimiento ritual para sí mismo y el resto de la familia. Para ello amarra un pedazo de ocote o moneda con hilo blanco por cada miembro de familia a donde le indique el xuaji xiñá para pedir fuerza.

El nexa con la tierra es amplio pues sus condiciones materiales de existencia dependen de la tierra y el contexto natural en el que se desenvuelven. Su cosmovisión está basada en esta relación con la naturaleza y se manifiesta a través del ciclo ritual basado en el ciclo agrícola, los bautismos en los manantiales, los árboles sagrados o cruces verdes y la elaboración de cadenas de flores para todos los ritos (Broda, 2001, p.168).

El pueblo de Agua Tordillo, lugar donde realicé mi investigación, se encuentra en el municipio de Acatepec, al suroeste de la montaña. Cuenta con un pequeño centro de salud, una cancha de basquetbol y la comisaría, se divide en cuatro colonias, cada una con una delegación. Está a dos horas en auto de la cabecera municipal Acatepec y tiene una población de aproximadamente 1,000 habitantes. La migración temporal es frecuente en la comunidad. Algunos habitantes migran para trabajar como jornaleros o albañiles en estados aledaños como Morelos, estado de México, Puebla y Michoacán.

La altitud del pueblo implica el crecimiento más lento del maíz, las características de la tierra hacen particularmente difícil el cultivo y, por el clima frío, es difícil cultivar otras plantas para comercio.

La marginación del municipio es de las más altas del país según el índice de marginación municipal del 2015 hecho por el Consejo Nacional de Población, y se refleja principalmente en la falta de servicios médicos de segundo y tercer nivel. Además, los apoyos gubernamentales que se brindan a través de programas sociales como el extinto Prospera, las pensiones para adultos mayores y becas para jóvenes estudiantes en la educación media superior suelen estar condicionadas a relaciones clientelares con partidos políticos y, por lo tanto, no es un apoyo constante ni certero.

Uno de los adjetivos más pronunciados al pedirles describir su pueblo era el de ‘tranquilidad’.

² Barabas afirma que “el costumbre” es la cultura expresada con sus normatividades heredadas de los ancestros, lo que la convierte en tradición que debe transmitirse. La gente dice que está integrada por la religión del cerro y de la iglesia (Barabas, 2010: 39).

³ Xuajin Xiñá se traduce como abuelo del pueblo.

Se sienten especialmente orgullosos de que en la región no ha permeado, como en el resto del estado, la violencia por grupos criminales y narcotráfico, a pesar de que el cultivo de amapola es una práctica frecuente. Pero no solo es la ausencia de violencia de lo que se sienten orgullosos, la tranquilidad también refiere a esos paisajes bucólicos en los que la naturaleza y la cultura parecen una misma cosa. El inseparable vínculo con la tierra que los mantiene se expresa en una sensibilidad exacerbada para quienes venimos de la ciudad. Es notable el timbre de voz bajo y apacible, como sopesando las palabras; además la gente nunca tiene prisa, ver a un adulto correr es motivo de alerta, pues seguramente hay una emergencia.

El campo emocional, una cuestión de método

En la etapa de investigación de campo realicé tres estadias que duraron de cuatro a seis semanas entre enero del 2017 y marzo del 2019. Al principio, a través de una exploración etnográfica me decanté por el pueblo de Agua Tordillo, entre otros tres, por el vínculo generado ahí, las facilidades para relacionarme con sus habitantes y contar con su hospitalidad al ofrecerme alojamiento y alimentación. Fue en dicho pueblo que centré mi atención en la tristeza, pues la mayoría de las personas con quienes hablé me aseguraban que el lugar era un pueblo triste por las privaciones imperantes.

Durante el proceso etnográfico mi base metodológica fue la observación participante. El cuarto donde me alojaba es del sacerdote xiñá del pueblo, con él y su familia tuve la fortuna de establecer un fuerte vínculo. Estuve presente en el acontecer diario de la familia y los acompañé a sus milpas en diversas ocasiones. Además, participé en la celebración de día de muertos y el cambio de comisario que, como ya mencioné, se efectúa anualmente.

Hice un sondeo general, preguntándoles a 20 personas sobre sus condiciones de vida y la tristeza, centrado en investigar el significado cultural de esa emoción. Posteriormente realicé seis estudios de caso con hombres de entre 39 y 76 años. Para cada caso fueron varias entrevistas (en promedio cuatro) en las que se abordaron las vivencias personales de los sujetos a fin de poder caracterizar la tristeza de acuerdo con su perspectiva.

La intención en un primer momento era tratar el tema con ambos sexos, pero tanto en la comunidad, como en la cultura me’phaa, es mal visto que un hombre no perteneciente a la

comunidad hable a solas con una mujer, sea soltera o casada. Dicha condición era necesaria en esos casos, puesto que solo de esa forma me hablarían abiertamente de su tristeza, ocasionada en parte por la violencia intrafamiliar.

A través de varias conversaciones con la encargada del centro de salud pude dar cuenta de que solo las mujeres van al centro de salud a buscar medicamentos para ellas o sus hijos. En cuanto a la tristeza, la Secretaría de Salud le provee el antidepresivo Sertralina, pero ella dijo no recetarlo al no saber exactamente sus indicaciones terapéuticas. Además, en dicho centro las mujeres acudían sobre todo a compartir confidencias de la situación en su hogar con la encargada. Lamentablemente, una de las consecuencias de mis conversaciones con ella fue que su marido la golpeará en arranques de ira por hablar conmigo, entonces dejé de conversar con ella para centrarme en los hombres y evitar dichas circunstancias (L. Pérez, comunicación personal, 16 de octubre de 2018).

La cuestión del género es marcada, pero diferente de la que se podría encontrar en pueblos campesinos de sociedades mestizas. Para estos hombres la tristeza se asocia a las mujeres y niños, pues ellos tienen más “fuerza”⁴ para evitarla o combatirla. Pero tampoco se asumen inmunes a las emociones; aunque reticentes al hablar de su propia vulnerabilidad, nadie se negó a aceptar que también les afectaba esta emoción, el contrapeso a la aparente debilidad por esta admisión era haber superado, aparentemente, los episodios tristes de su vida.

La investigación etnográfica de las emociones requiere de particular sutileza para observar cómo se manifiestan: está el tono de voz, los ademanes, expresiones faciales, el discurso, etc. (Le Breton, 1999). Además, cada vez que hablábamos de tristeza con los interlocutores la evocamos, pues una misma causa de tristeza es pensar en ella. Sin tener claros los límites entre lo que podía ser dicho y lo que se callaba, en las conversaciones y entrevistas se establecían tácitamente esas fronteras. Por su lado, mis interlocutores hablaban hasta cierto punto que podía ser el llanto desbocado al recordar un pasaje difícil de su vida o una simple negativa a tratar el tema. Por mi parte, siempre intenté ser franco y sensible, lo complicado para mí era contener a los que lloraban y saber concluir las charlas para cerrar la herida a través de la cual expresaban su dolor.

Las implicaciones de explorar este tema no se hicieron esperar, había displicencia de los sujetos para hablar del tema en repetidas ocasiones; las conversaciones se tornaban en borracheras, risas, llanto, discusiones, sumando mi inevitable dosis de tristeza. Esta última me permitió comprender mejor lo que hablábamos para formar un vínculo más sólido con ellos, de forma que la comunicación era más fluida. Cuando las palabras no parecían

⁴ La fuerza es equiparable al tonalli que da al individuo vigor, calor, valor, y que permite el crecimiento. (López Austin, 2004, p. 221).

llevarnos a ningún lado, la mirada perdida, lágrimas contenidas o los brazos cruzados daban cuenta del dolor que les producía la tristeza.

La exploración del tema tuvo que empezar sin hablar en primera persona, siempre abordándolo como algo que pasa en términos generales. Con el tiempo se pudo pasar esta barrera para comenzar a hablar en términos personales, entonces comenzó la verdadera dificultad, pues la tristeza traspasaba las palabras e inundaba los recintos donde la entrevista tomaba lugar. La emoción generaba incomodidad, a la vez que se abrían espacios de completa confianza donde intercambiábamos los momentos más dolorosos de nuestras vidas. Era condición sine qua non que yo me abriera tanto como ellos, por lo que no éramos entrevistador y entrevistado, sino dos sujetos conversando sobre un tema incómodo que nos movía profundamente. En esta condición la barrera del lenguaje pasaba a segundo término, las expresiones faciales hablaban por sí mismas tanto como la postura y los ademanes de manos matizaban todo lo dicho, haciendo más fluido el intercambio de información a pesar de los pudores y la eventual consternación.

Mientras las personas con las que hablaba manejaban el español como segunda lengua y no lo practicaban mucho, yo solo manejaba un vocabulario básico de me'phaa. Entonces la comunicación presentaba varias dificultades. La primera tarea era distinguir si existía como tal esta emoción en el pueblo, o había algún equivalente con distintos matices. Siendo que ellos la mencionaron en primer lugar, estaba clara su existencia, pero quizá diferente a la acepción con que generalmente se le asocia.

La tristeza

Entre los habitantes de Agua Tordillo, la tristeza no deviene depresión en su paroxismo, incluso el término es prácticamente desconocido en la comunidad. En términos generales, los hombres sufren en mayor medida la incapacidad de satisfacer las necesidades básicas de subsistencia de su familia, mientras la fuente de pesar de las mujeres es el maltrato del esposo y la salud de sus hijos. Varias personas del pueblo aseguraban que Agua Tordillo es un pueblo triste por las dificultades económicas. Resulta paradójico como la mayoría de las personas que migran tienden a regresar, aun cuando en otros lugares las condiciones económicas puedan ser más favorables.

De los seis estudios de caso: tres hombres adjudicaban la tristeza principalmente a las carencias, por la alta marginación de la zona, mientras los otros tres manifestaban tener

tristeza por pensamiento. Para los primeros la tristeza era resultado de efectos o motivaciones exógenas a la persona, relacionadas con su familia y su manutención; para los segundos, la tristeza se origina endógenamente y, por tanto, compete a cada individuo.

Las carencias son la falta de recursos, tanto económicos para subsistir, como médicos para lidiar con accidentes, complicaciones en alumbramientos y enfermedades crónicas. Además, se incluyen aquí las pérdidas humanas ocasionadas por esta falta de acceso a recursos médicos o la incapacidad para concebir, es decir, la falta de prole.

Es importante resaltar que esta es una cultura eminentemente agricultora, incluso su cosmovisión gira alrededor de la producción agrícola. En este sentido los tabuladores de pobreza que manejan instancias de gobierno como el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) no reflejan del todo la situación en la que viven los me'phaas. Tienen casas de adobe con piso de tierra y no hay drenaje ni servicio de telefonía celular, sin embargo, desde su propia percepción, a partir de lo que producen viven en condiciones aceptables, aunque nunca sobra la ayuda federal y estatal. La cuestión radica en que viven con lo justo, si una plaga merma la mitad de su cosecha, no tendrán los recursos necesarios para sostenerse hasta el próximo ciclo, entonces dependerán de los quelites y la caza para subsistir, o bien, con el dinero generado por otras actividades, comprarán maíz, pero no alcanzarán a cubrir necesidades como cuotas, materiales escolares, productos de higiene personal y lo más preocupante, se quedarán indefensos ante cualquier emergencia de salud que la medicina local no pueda combatir.⁵

Cada sujeto manifestaba tener tristeza por diversos motivos, algunos son comunes a todos los pobladores como la escasez o la muerte de un ser querido, otras motivaciones son de carácter totalmente subjetivo, de tal forma que las carencias en este caso pasan por distintos matices dependiendo de su situación particular.

Carlos, un hombre de 76 años, mantiene a su familia compuesta por seis integrantes. Su principal aflicción es la “tristeza de hambre”, como él la llama. Para mantener a su familia cuida de su milpa y vende café, pero apenas logra mantener a flote la situación. En ocasiones la comida consiste en tortillas del día anterior y salsa, o atole de grano. Ver a sus nietos pequeños llorar por no tener qué comer pinta un cuadro desgarrador difícil de ignorar. A pesar de los enormes esfuerzos aunados a su avanzada edad, que ha menguado su energía y capacidad física, cada día es más difícil mantener la milpa sin ayuda. Al hablar de su tristeza, se sumergía en una especie de melancolía que se notaba sobre todo en su tono de voz y una expresión en su mirada que, a través de la nebulosa de sus incipientes cataratas,

⁵ Las principales enfermedades en el pueblo son respiratorias y digestivas, todas pasajeras y cuentan con remedios naturales para combatirlos.

dejaba ver una inevitable resignación; lo que antes le causaba ira, ahora lo tiene sumido en la aflicción. Él fue alcohólico durante mucho tiempo, lo que lamenta profundamente pues dice que podría haber usado ese dinero para mejorar su casa. Para él, la impotencia por la falta de recursos se hacía incapacitante en ocasiones, pues decía enfermarse de tristeza, lo que significa estar en cama hasta por dos semanas por un dolor agudo de todo el cuerpo y en especial el corazón.⁶

Como vemos, a lo largo de su vida Carlos ha pasado por diversas situaciones difíciles de las que se ha desprendido su tristeza, que recientemente se genera sobre todo por las carencias económicas a las que se enfrenta. Esta situación presenta diversos matices, pues no es solo la incapacidad física para mantener sus cultivos, es su falta como sujeto proveedor masculino para dar a su familia lo mínimo necesario. Aunque la vejez conlleva este deterioro físico, el admitirlo está supeditado a que alguien tome la estafeta que carga, y en su presente situación no hay quien pueda hacerse cargo de sus cultivos, entonces la soledad y la impotencia afectan su estado de ánimo.

Federico, campesino de 39 años, caía en un profundo pesar al recordar a los cinco hijos neonatos o en gestación que perdieron él y su esposa en un periodo menor a cinco años; también los suicidios de su padre, quien habría de quitarse la vida en una lamentable racha en la agricultura; y su hermano, que, en un arranque de ira, derivado de una fuerte pelea con su esposa, terminó con su vida. La muerte de sus familiares obedecía a las carencias del pueblo y la falta de acceso a servicios médicos adecuados, que imposibilitó la sobrevivencia de alguno de sus hijos, incluso cuando su madre es una partera experimentada del lugar.

En general, Federico tiene buen ánimo y una expresión infantil en su rostro, ríe con facilidad y su sonrisa es constante, de ahí que se hiciera tan evidente su tristeza cuando empezaba a recordar ese periodo oscuro en el que sus hijos morían uno a uno. Su voz quebrada baja el volumen, su semblante se ensombrece mientras la mirada se pierde en la pared desnuda frente a él y el cigarro que acababa de prender sale volando de la habitación. Fue el único de mis interlocutores que lloró estando sobrio, no se avergüenza de ese gran dolor, aunque paralelamente, era evidente que tampoco le gusta evocarlos. Habla con coraje del olvido en el que los tenía el gobierno, e incluso ese hastío y desesperanza por esperar mejores condiciones de vida lo llevaron a considerar seriamente dejar su pueblo para irse a la ciudad a probar suerte, pero el nacimiento de la primera hija que sobrevivió le hizo quedarse. Eventualmente la situación económica mejoró y ahora es un hombre totalmente dedicado a sus tres hijos y su esposa.

⁶ Para tratar la tristeza preparan té de flores dulces y se soban el pecho a la altura del corazón.

Federico pasó por un periodo de duelo de más de dos años en los que su dolor y tristeza se manifestaban en borracheras de varios días a la semana, aunadas a constantes peleas con su mujer, quien estuvo a punto de regresar a casa de sus padres. El rol de género masculino en el que se espera fortaleza del hombre no le permitía afrontar su duelo de manera abierta (Charmaz y Milligan, 2006, p. 536).

Para Enrique de 71 años, el alcohol ha sido un refugio constante de las penas que le traen el no haber podido tener más de un hijo, pues su masculinidad era puesta en duda de forma constante, ya que sus compañeros en el pueblo decían que era impotente sexualmente. Enrique fue por mucho el más reticente de mis interlocutores, después de dos entrevistas con respuestas monosilábicas y cambios bruscos de tema, la tercera vez que nos vimos compartimos un aguardiente, gracias a esto me contó lo mucho que le dolía no haber podido tener más hijos. Con profundo llanto lamentaba no haberle dado más hijos a su esposa o hermanos a su hijo, a través de símiles y analogías de animales admitía sentirse inseguro de “ser hombre” a causa de ese estigma local que pone en duda la masculinidad y la virilidad de aquellos que no logran formar una familia numerosa. A pesar de también sufrir carencias económicas generalizadas por los periodos de malas cosechas, el énfasis de su tristeza está íntimamente ligado con el hecho de tener un solo hijo. Enrique, tal como Carlos, somatiza la tristeza con el dolor de todo el cuerpo que le deja tirado en cama por varios días.

Como se hace constar en los tres casos, la tristeza se genera por situaciones externas, como la falta de recursos económicos, de servicios médicos y de progenie, y aunque cada uno expresa su pesar de forma distinta, es evidente la afectación ante la impotencia para proveer mejores condiciones de vida a su familia.

Las dificultades económicas derivan en diversas consecuencias, principalmente negativas, que afectan a todos los habitantes del pueblo; para los hombres, encargados de la manutención de sus familias implica impotencia por la incapacidad de cumplir su rol masculino, lo que deriva en un alto consumo de alcohol y violencia resultado de la represión de emociones como la tristeza, que tiene una carga femenina.

Según George Steiner (2007), en la perspectiva occidental el pensamiento presenta una dicotomía interesante: mientras se le vincule a la razón es bueno y necesario, nos diferencia de los animales irreflexivos e impulsivos, pero si se genera un ensimismamiento se vuelve contraproducente, si se reflexiona críticamente empieza a oprimir en vez de liberar, es causa de lamento y atosiga al que piensa. Esta afirmación me ha sido útil al explorar el pensamiento, otro de los aspectos causantes de ésta en la comunidad. Para algunos sujetos el ensimismamiento genera profundo pesar puesto que parecen encerrados en su pensamiento,

que no les deja dormir, les distrae, los mantiene en vilo y causa sensaciones y emociones de disforia.

El pensamiento en exceso es visto como algo negativo por su relación con la exacerbada preocupación y la falta de atención que provoca, lo que en este lugar tan accidentado topográficamente puede ocasionar una caída o accidente de consecuencias funestas. Al hablar con varias personas pude dar cuenta de ciertas características propias de su forma de pensar. Parecen estar muy presentes en lo que hacen, nunca noté que divagaran, el ‘hubiera’ no existe y al preguntarles si les hubiera gustado trabajar en otra cosa o estar en otro lado, su respuesta era un escueto “pues aquí estoy”; además, las abstracciones son prácticamente nulas, todo lo explican a través de hechos y cuestiones palpables.

“La tristeza por pensamiento” se matizaba de acuerdo con cada uno de los tres sujetos que la experimentaban: Narciso, de 49 años, es padre de cuatro hijos y tiene dos nietos, a pesar de que su situación económica es estable, la preocupación, que para él es indistinta de la tristeza, es constante.

En él era evidente cierta inquietud intelectual que no encontré en ninguna otra persona en el pueblo, siempre buscando aprender cosas nuevas y tomando talleres con organizaciones civiles presentes en la comunidad:⁷ es técnico eléctrico, encargado de un pequeño centro de salud, sabe qué plantas tienen usos medicinales y cómo usarlas, sabe de carpintería y tomó talleres de educación inicial. Su inquietud le llevó a ser un hombre muy preparado. Pero esta también le causaba muchos lamentos, su preocupación por un futuro adverso no parecía justificarse con su presente favorable. Su tristeza no se manifiesta en el alcoholismo, violencia doméstica o carencias económicas. Más bien al expresarse en voz baja y con tono de resignación, expresa apatía y abatimiento por ser presa de sí mismo y su preocupación. Aunque no admite abiertamente tener tristeza, es evidente su desasosiego. Con el estrés generado merma su fuerza, aunado a esto tiene muchos problemas para dormir, pierde el apetito y parece enfrascarse en su pensamiento, le afecta también que no haya algún remedio o ritual efectivo para ayudarlo.

En el caso de Narciso, su energía mental parece menguar la física, lo que se puede vincular a una carencia que otros en el pueblo no parecen sentir tanto como él. Aunque hay escuelas de todos los niveles hasta el medio superior, ninguna cuenta con biblioteca, y no llegan programas de alfabetización y educación básica para adultos, por lo que cualquier adulto con intenciones de prepararse intelectualmente queda a merced de los libros de texto de sus hijos, que en muchas ocasiones sirven como precursores de fuego en la cocina.

⁷ En el pueblo están presentes las organizaciones Fundación Justicia y Amor, Unidos por la Montaña y la cooperativa Xuajin Me’phaa.

Damián, de 47 años, decía que su tristeza es una aparente locura, manifestada en su comportamiento errático y problemas para comunicarse. Su encuentro con una entidad sobrenatural cuando era niño le “chingó la cabeza”,⁸ por lo que, según comenta, sus vecinos y compañeros suelen mantenerse alejados de él, lo que le causa tristeza. Con su característica forma de comunicarse genera rechazo de sus vecinos, que prefieren mantener su distancia. Al hablar con él, sonrisas socarronas brotaban cuando recordaba el maltrato de su padre, al que decía extrañar mucho a dos años de su muerte. Habla muy rápido y barrido, algo extraño en el pueblo, además, dice cosas inconexas carentes de sentido ya en me’phaa o en español, por ello en las entrevistas con él saltábamos de un tema a otro sin ningún orden. El alcohol tampoco es bueno para él, pues borracho habla solo y se enfrasca en airados soliloquios, que cuando ocurren en lugares públicos provocan la burla de otras personas. Damián fue el único que admitió haber maltratado a su esposa, por eso dejó de tomar de forma excesiva.

El de Damián es un caso particular porque su condición mental lo aísla del resto del pueblo, inclusive de sus propios hijos. Entonces el sentido de comunidad tan arraigado en el pueblo le afecta negativamente, al ser incapaz de comunicarse de manera efectiva. En su caso ocurría algo que no noté en el resto de los sujetos: la transmisión intrasubjetiva – intersubjetiva que ocurre en los otros casos, no se manifiesta, es decir, su familia no parece entristecer cuando él lo hace, sus hijos aparentan mantener cierta distancia de su padre, al menos en público, y su esposa está ahí para confortarlo, sin llegar a padecer por su conducta errática.

Para Emilio, de 45 años, la tristeza viene del alcohol y lo que genera en quien bebe, pues tomar mucho: “quema el cerebro y hace que se pierda el sentido”, según él. El sentido en este caso es la mente, la capacidad de discernir qué es lo mejor para todos y la causante de todos los pesares. Él es un miembro entusiasta del grupo Alcohólicos Anónimos⁹ (AA) en el pueblo, al que se adhirió porque asegura que los peores pasajes de su vida fueron por su alcoholismo. Ahora, viendo su pueblo bajo la perspectiva de la auto superación, Emilio se siente inadaptado y no parece entender por qué sus vecinos no buscan mejores condiciones económicas y sociales para su familia como él, que siempre se preocupa por mantener contentos a su esposa y tres hijos.

En su caso la tristeza parece entremezclarse con la ira, por la difícil situación económica y la falta de “sentido” que ve en sus vecinos y compañeros. El respeto es muy importante para él, perderlo en las borracheras fue la razón por la que dejó de tomar, más que la amenaza de su esposa de dejarlo. En el grupo de AA, aprendió que la causa de todos los pesares es uno mismo, entonces se dedicó de lleno a insuflar su sentido, buscando alternativas para trabajar como la apicultura, así como la redacción de oficios y documentos en la comisaría. Esto no

⁸ Enfermó de la cabeza, mentalmente.

⁹ Emilio asistía a reuniones en otro pueblo cercano antes de la fundación del primer grupo en Agua Tordillo, fundado en octubre de 2018.

le ayudó a palear su descontento, manifestado en un discurso lleno de ira y reproche hacia sus vecinos, además de su semblante siempre enjuto, ausente de risas o sonrisas. Al ser de los pocos en el pueblo que pertenecen al grupo, le resulta complicado conciliar este nuevo “sentido”, proveniente de esa filosofía ajena, con la de sus vecinos y cultura, lo que le genera malestar y tristeza.

El pensamiento de Emilio parecía mantenerse en vilo por una especie de contradicción entre las ideas locales, con las que fue criado y que comparte con el resto del pueblo, dirigidas a la comunalidad, y las ideas de superación personal del grupo AA, enfocadas sobre todo al ámbito individual.

En estos casos parecía que la tristeza de pensamiento venía de una especie de fijación en una idea que no podían soltar, el eterno monólogo giraba siempre alrededor de la preocupación, la locura o la mente (sentido), siempre la misma idea para cada uno, como recalca Steiner (2007): “Los arrebatos de concentración en el pensamiento no desviado, la obligatoriedad de centrarse de manera absoluta, pueden conllevar un riesgo de posterior agotamiento o daño mental. Hay monomanía en ciertas intensidades del pensamiento (los láseres pueden quemar).” (p. 27)

El choque entre la idiosincrasia me’phaa y la occidental causa desconcierto y ultimadamente tristeza entre quienes lo enfrentan. Narciso parecía muy afectado con esa obsesión de siempre estar pensando, siempre estar aprendiendo. Su relación con las organizaciones externas lo llevó a tomar talleres en Chilpancingo y otras ciudades, afectando su percepción del pueblo tranquilo, pues ahora le resultaba insuficiente para su inquietud intelectual, que al no satisfacerla le causaba tristeza. Emilio también fue víctima de este choque cultural. Al sumergirse en la filosofía de los 12 pasos, era claro para él que los pesares y tragedias que padecía eran de su propia autoría. El enfrentamiento entre esta perspectiva y la local, que considera factores externos como la falta de ‘fuerza’ y espíritus responsables de los fenómenos naturales como los causantes de los pesares del hombre, le llevaban a un conflicto interno que lo mantenía en un estado perpetuo de ira y tristeza.

Entonces pensar demasiado se torna en algo que afecta la vida de estas personas. Los tres solían ensimismarse cuando estaban en lugares públicos del pueblo, absortos a lo que pasaba alrededor. Para los tres la falta de sueño es una constante a pesar de los rituales o remedios herbarios, para aliviar su malestar. Con todos los entrevistados se hizo palpable la tristeza en mayor o menor medida. Para algunos consistía en leves suspiros melancólicos y para otros en llanto arrebatado.

En los seis casos había consecuencias que partían del hombre, jefe de familia, a los miembros restantes. Por otro lado, más allá de estos seis ejemplos, la tristeza es una emoción que azota con sus efectos a todo el pueblo y cuyas consecuencias se hacen evidentes en cada familia a partir de la persona que la padece.

Tras haber sido históricamente ignorados por el Estado, existe una alta tasa de mortalidad infantil,¹⁰ sensaciones de insatisfacción y descontento en el pueblo, asociados a los altos índices de alcoholismo¹¹ en los hombres, la violencia intrafamiliar frecuente y los suicidios.¹² La tristeza atraviesa todas estas sensaciones disfóricas, aunada a la ira generalizada por las difíciles condiciones de vida.

Al generar desconcierto, abatimiento, desesperanza y hastío, la tristeza en su paroxismo adquiere tonalidades muy oscuras, incluyendo el suicidio. En el pueblo es un secreto a voces por consideración a los que lo cometieron y sus familiares, además de representar cierta vergüenza. La ingesta de herbicida es el método más común para cometer suicidio en el pueblo y en ocasiones, para solaparlo, se dice que a veces el suicida no era tal y simplemente confundió el bote de herbicida con el de aguardiente. Para muchos, las principales causas de suicidio son las discusiones de pareja aunadas a la ebriedad.

Sin llegar a considerar la anomia social durkheimiana¹³ como la única explicación a la alta tasa de suicidios de la región, se puede sugerir que la contradicción de las expectativas generadas por ese ímpetu materialista de la sociedad mexicana occidentalizada, que permea cada vez más en la zona, y la limitada capacidad de producción me'phaa, genera desconcierto y disforia, y aunada a otros problemas orilla al suicidio. Este es el caso del choque cultural que enfrentan Emilio y Narciso, cuya tristeza es en parte generada por la convivencia en su pensamiento de esos opuestos.

La violencia intrafamiliar es también frecuente y vinculada a la tristeza. Desde la perspectiva

¹⁰ Según el Censo de población y vivienda 2015, INEGI.

¹¹ Encuesta Nacional de Consumo de Drogas, Alcohol y Tabaco 2017.

¹² Estadísticas a propósito del día mundial para la prevención del suicidio 2018.

¹³ La anomia es un estado de la sociedad donde los valores tradicionales han dejado de tener autoridad, mientras que los nuevos ideales, objetivos y normas todavía carecen de fuerza. Anomía es un estado social en que cada individuo o cada grupo buscan por sí solos su camino, sin un orden que lo conecte con los demás (...) es frecuente en las comunidades sociales cuyos valores y normas pierden fuerza. (Durkheim, 2008, p. XXV).

me'phaa, el hombre, al ser más fuerte y enérgico que la mujer, se debe dedicar a proveer, mientras la mujer debe quedarse en casa a cuidar de sus hijos y hacer tortillas, además, deben ser discretas y obedientes, para siempre satisfacer a su cónyuge, las conductas contrarias al mandato social parecen justificar la violencia intrafamiliar y son motivos válidos para una reprimenda, que va desde los gritos hasta los golpes. Nadie cuestiona el uso de la violencia e incluso se considera de “mal agüero” entrometerse en situaciones familiares ajenas.¹⁴

El alcoholismo es recurrente entre los hombres, que desde los 12 o 13 años empiezan a tomar sus primeras cervezas. Los domingos, los días en que llegan los apoyos gubernamentales y en las fiestas, los espacios públicos se llenan de señores, que con ávida sed y bolsillos repletos, se sumergen en aguardiente por dos o tres días seguidos, siempre rodeados de los que no aguantaron más y sin reparo se tiraron en el piso inconscientes.

En algunas ocasiones sus hijos van por ellos, en otras pasan horas así, hasta que recobran el sentido y van “por otro trago”. En esta dinámica las emociones se exageran y entremezclan, caracterizándose por los pleitos entre compañeros que van de gritos a golpes. La embriaguez también alienta la violencia que usualmente llevan a casa a descargar contra la familia. Cinco de los seis sujetos que entrevisté a profundidad dijeron haber tenido problemas con el alcohol y gastaban todo su dinero en aguardiente, lo que aunado a su ebriedad causaba disturbios en sus familias.

La tristeza toma la forma de enfermedad en ocasiones, sobre todo para los adultos de edad avanzada. Carlos y Enrique, ambos de más de 70 años, decían padecer la tristeza bajo la forma de un malestar y dolor general en el cuerpo, acentuado en el corazón, donde culturalmente los me'phaas sitúan a la tristeza. Abundan también relatos de personas mayores que murieron a causa de la tristeza, sobre todo cuando perdían a su pareja. Este vínculo con la enfermedad, en un contexto con tantas carencias médicas, es una de las razones del por qué la tristeza se tiene en tan mala estima en el pueblo cuando se presenta por carencias o pensamiento.

Semejante a una suerte de espiral viciosa entre causa y consecuencia en la que ambas se conectan de forma interdependiente, la enfermedad y la tristeza se entrelazan inevitablemente. Así pues, la tristeza disminuye la fuerza de quien la padece y si dura mucho tiempo, se es propenso a cualquier enfermedad; también la enfermedad conlleva a dicha emoción puesto que las capacidades físicas y el ánimo se ven afectados. A su vez, varias de las personas entrevistadas aseguraban que la tristeza es en sí misma una enfermedad cuya peor consecuencia es la muerte.

¹⁴ Se dice que se corre el riesgo de morir si se habla de problemas familiares ajenos, de esta forma se solapa la violencia intrafamiliar.

Las consecuencias mencionadas son solo algunas de las más evidentes a nivel familiar y personal, además de que se pueden considerar también generadoras de tristeza. Este es solo un intento provisional por dar cuenta de algunas de las afectaciones que trae consigo la tristeza vista como una emoción negativa.

La violencia intrafamiliar se presenta comúnmente bajo los influjos del alcohol, cuyo consumo es socialmente aceptable solo para los varones, aunque existen excepciones. Cabe aclarar que esta correlación no indica que la violencia doméstica sea consecuencia directa del alcohol, aunque “el consumo de bebidas alcohólicas constituye el factor asociado, más que ningún otro, a dichas violencias” (Menéndez y Pardo, 2006, p. 34). Pero el consumo de alcohol no siempre es el vehículo mediante el que se presenta la violencia. Como se mencionó anteriormente, en la cultura me’phaa cualquier situación familiar se resuelve dentro de su mismo seno nuclear, sin incumbencia de las autoridades o familia circundante. El suicidio puede ser considerado como otra manifestación de violencia hacia la familia, pues en ocasiones se presenta como una forma de manipulación hacia la pareja.

A nivel intrasubjetivo, los individuos varones suelen admitir su tristeza solo cuando se trata de factores externos a sí mismos, como fenómenos climáticos que afectan sus cosechas generando carencias, o el duelo por la muerte de alguien cercano. Mientras que, si su tristeza es por pensamiento excesivo o por su falta de pericia en el cultivo, la ocultan y reprimen dado que son responsables directos de sentirla; su capacidad de expresarla abiertamente también depende del rol de género que exige fortaleza sobre vulnerabilidad a los varones.

En el nivel intersubjetivo la tristeza se construye a partir de los factores económicos que dificultan sus condiciones de vida y las enfermedades; además, para muchos, la tristeza es altamente contagiosa, otra razón por la cual los hombres se la ocultan a su familia. Aunque, como ya se mencionó, sus consecuencias suelen ser un vehículo por el cual los hombres transmiten esta emoción a sus familiares de forma involuntaria.

Solo a nivel transubjetivo la tristeza tiene connotaciones positivas. Una forma me’phaa de expresar el descontento con algún problema o carencia en el pueblo es decir que el pueblo está triste, en aras de trabajar para su solución o mejoría. A partir de la definición de Bateson (1990) del ethos como “los énfasis emocionales de una cultura” (p. 50), es posible inferir que la tristeza forma parte indispensable del entramado cultural me’phaa.

El énfasis en los niveles arriba mencionados obedece a lo que parece ser una tendencia en la que, a mayor socialización de la tristeza (sea a través de juntarse con amigos a beber, con la familia a comer y platicar de su dolor, o cuando como pueblo se tratan las problemáticas locales) disminuye su impacto negativo, se le desvincula de su impotencia y pasividad, para convertirse en una añoranza o motor generador de mejores condiciones de vida.

La construcción de la tristeza en cuanto a sus alcances sociales corresponde entonces a una de las dicotomías presentes en cualquier sociedad: lo individual y lo colectivo, la extensión de cada uno de estos y su virtual frontera que fluctúa constantemente, así como a la subjetividad del individuo, que en gran medida está afectada por su capacidad para lidiar con sus emociones.

Referencias

- Astorga, M. (2006). *Un relato de la tristeza: aproximación desde la psicología narrativa* (Tesis de licenciatura en psicología). México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barabas, A. (2010). *Los sistemas normativos indígenas frente a las nuevas alternativas religiosas en Oaxaca. Los Dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*. México, INAH, 37-101.
- Bateson, G. (1990). *Naven. Un ceremonial Iatmul*. Madrid. Ediciones Jucar.
- Broda, J. & Báez-Jorge, F. (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA. México.
- Calderón, E. (2012). *La afectividad en la antropología: una estructura ausente*. México. CIESAS, UAM.
- Charmaz, K. & Milligan, M. (2006). Grief, en Stets, J. & Turner, J. (Eds.), *Handbook of the Sociology of Emotions*. (516-543). Nueva York. Springer.
- Consejo Nacional de Población (2015). *Índice de marginación municipal 1990-2015*. Recuperado de <https://datos.gob.mx/busca/dataset/indice-de-marginacion-carencias-poblacionales-por-localidad-municipio-y-entidad>
- Durkheim, É. (2008). *El Suicidio*. Madrid: Editorial Akal.
- Encuesta Nacional de Consumo de Drogas, Alcohol y Tabaco (2016-2017). *Reporte de*

alcohol. Recuperado de <https://www.gob.mx/salud%7Cconadic/acciones-y-programas/encuesta-nacional-de-consumo-de-drogas-alcohol-y-tabaco-encodat-2016-2017-136758>

Grandmaison, R., Morris N. & Benjamin T. Smith. (2019). *No More Opium for the Masses. From the U.S. Fentanyl Boom to the Mexican Opium Crisis: Opportunities Amidst Violence?* EE. UU. Noria Research.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2015). *Encuesta Intercensal 2015*. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2018) *Estadísticas a propósito del día mundial para la prevención del suicidio*. Recuperado de https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2018/suicidios2018_Nal.pdf

Kleinman, A. & Good, B. (Ed.) (1986). *Culture and Depression*. Berkeley, EE.UU. University of California Press

Le Breton, D. (1999). *Las pasiones ordinarias: antropología de las emociones*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Le Breton, D. (2012). Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. 10(4) 69-79.

López Austin, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Lorente, D. (2015). Medicina indígena y males infantiles entre los nahuas de Texcoco: pérdida de la guía, caída de mollera, tiricia y mal de ojo, en *Anales de Antropología* 49-II.

Menéndez, E. & di Pardo, R. (2006, enero - abril). Alcoholismo: políticas e incongruencias del sector salud en México, en *Desacatos*, 20, 29-52.

Marina, J. A. & López Penas, M. (1999). *Diccionario de sentimientos*. Editorial Anagrama. Barcelona.

Quintal, E., Castilleja A. & Masferrer E. (Coords.) (2010). *Los Dioses, el Evangelio y el Costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*. 4 Vols., México. INAH.

Steiner, G. (2007). *Diez (posibles) razones para la tristeza de pensamiento*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.

Torres, R. E. (2014). *La fuerza del costumbre: Un acercamiento a la religiosidad tlapaneca*. (Tesis de licenciatura en etnohistoria). México. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Creación del traje y tejido “propio” desde la perspectiva emocional: el caso de San Antonio Aguas Calientes, Guatemala¹

Yuko Okura

Resumen

Desde el marco de la Antropología y la Sociología de las emociones y apoyado en el método etnográfico, este artículo analiza el traje y el tejido actual de San Antonio Aguas Calientes, Guatemala y la función que tiene “lo propio” como símbolo comunitario, al condensar el sentido de pertenencia a la comunidad y la relación cultural, lo que fortalece los vínculos entre los miembros de la comunidad a través de la constitución de vínculos entre mujeres. Las emociones que surgen por medio del atuendo conforman un elemento clave en el restablecimiento de las relaciones al interior de la comunidad. En este artículo nos enfocaremos en las siguientes emociones: la superioridad, el pudor (la vergüenza), el orgullo, la solidaridad social, la alegría, la admiración y la satisfacción. Cada una de estas emociones influye en el restablecimiento de la relación entre los pobladores y la comunidad por medio de la indumentaria; atribuyen una apropiación ético-moral, el uso del traje y del tejido establece roles y posiciones sociales, por ejemplo el canon de ser madre o adulta. Es decir, la afectividad forma parte de otorgar el significado de la unificación entre la comunidad y los pobladores con el traje y el tejido de San Antonio Aguas Calientes.

Palabras clave: San Antonio Aguas Calientes, traje, lo propio, símbolo comunitario, emociones

Abstract

From the framework of Anthropology and Sociology of emotions and supported by the ethnographic method, this article analyzes the current dress and textile of San Antonio Aguas Calientes in Guatemala and the function of “the own thing”, as a community symbol, which condenses the

¹ Este artículo parte de la tesis doctoral, Comunidad sensorial: los tejidos entre los pobladores en San Antonio Aguas Calientes y Sololá, Guatemala (Okura, 2019). Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

Dra. Yuko Okura
Universidad Nacional
Autónoma de México
yuko.okura.manba@gmail.com

sense of belonging to the community and the cultural relationship, strengthening the bonds between the members of the community through the constitution of links between women. The emotions that arise through the dress and the textile will return to a key element in the restoration of relationships within the community. In this article, we will focus on the following emotions: superiority, modesty (shame), pride, social solidarity, joy, admiration and satisfaction. Each one of these emotions influences the reestablishment of the relationship between the inhabitants and the community through dress and textile. Attributing an ethical-moral appropriation, the use of the dress and textile establishes social roles and positions, for example the canon of being a mother or adult. That is, the affectivity is part of granting the meaning of the unification between the community and the inhabitants with the dress and the textile of San Antonio Aguas Calientes.

Keywords: San Antonio Aguas Calientes, dress, own thing, community symbol, emotions

Introducción

Este artículo tiene como objetivo analizar el traje y el tejido actual que señala la particularidad de cada comunidad con la función de “lo propio”, como símbolo comunitario que condensa el sentido de pertenencia a la comunidad y la relación cultural a través de la constitución de vínculos entre mujeres desde la perspectiva de la dimensión emocional en el caso de San Antonio Aguas Calientes (de ahora en adelante San Antonio), ubicada en el Departamento de Sacatepéquez, Guatemala. El objetivo se abordó con el método etnográfico, conviviendo, observando y dialogando: por un lado, en interacción con varios miembros de la comunidad que tienen diferentes contextos de vida, tales como el sexo, la edad, el trabajo, la educación y la religión; por otro lado, relacionándose con el tema de investigación, con los tejedores de San Antonio.

Como mencionaremos en el siguiente apartado, al traje y al tejido de cada comunidad se le había otorgado claramente el significado de “nosotros” en el contexto de la protección del territorio entre cada pueblo en el siglo XVIII. Desde entonces, cada comunidad había simbolizado dicho significado en el traje y el tejido, por medio de los diseños, los colores, las técnicas y los materiales antes de iniciada la época de gran agitación social y política, alrededor de la segunda mitad de los años 70 (Pancake, 1996, p. 46). Es decir, posterior a esta época, la solidaridad adquirió peso entre los miembros de la comunidad, el traje y el tejido se habían considerado como la representación de la identidad comunitaria, y el “nosotros” adquirió valor en términos históricos y sociales. Bajo este contexto, es significativo que nombremos el traje y el tejido otorgando el significado de “nosotros” y, que lo representa

visualmente como “lo propio” (por ejemplo, traje propio y tejido propio), ya que funcionaba como un símbolo comunitario, por ende fortalecían los vínculos entre los miembros de la comunidad.²

Sin embargo, por la razón del cambio del medio ambiente, el calentamiento global, los contactos intensos con la esfera externa y el capitalismo, la dimensión de la relación entre el traje y el tejido de cada comunidad con los pobladores ha cambiado. San Antonio no es una comunidad excepcional. Los hombres de San Antonio, al igual que en otras comunidades, adoptan la costumbre de usar la ropa occidental, y de igual manera, los jóvenes la usan en la vida cotidiana. Además, las mujeres aunque todavía mantengan la costumbre de usar el traje, introducen el huipil más económico –que su huipil de la comunidad– y la blusa genérica³ que no se vincula con la comunidad original, junto con las nuevas ideas en cuanto a la moda. Asimismo, introducen los símbolos de otras comunidades (los diseños y los colores) en sus tejidos. Sin embargo, a diferencia de otras comunidades, lo notable de San Antonio es que ha adquirido gran renombre en Guatemala por la belleza del traje y el tejido a lo largo de la historia.⁴ Por lo tanto, siguen manteniendo la costumbre de elaborar el traje y el tejido original, principalmente a beneficio del turismo y el negocio con otras comunidades y países extranjeros.

Desde este punto de vista, se observa que los objetos representativos comunitarios todavía no pierden la relación de fidelidad con su comunidad, cualquiera que sea la razón. Al mismo tiempo, como hemos mencionado antes, estos productos ya no se vinculan directamente con los pobladores, pues la mayoría de ellos no los porta en la vida cotidiana. Aunque en Guatemala este poblado es muy famoso por su tejido, no se refleja el orgullo por adquirir el prestigio en la manera de usar el traje de la comunidad. En este sentido, enfocarse en San Antonio responde a un interés por reconsiderar si el traje y el tejido de la comunidad todavía funcionan para suscitar un sentimiento de pertenencia a la comunidad entre los miembros o, si solo se produce para los recursos económicos. Sin embargo, cabe mencionar que el traje femenino que representa la comunidad no desaparece totalmente. Transformándolo al contexto sociocultural,⁵ algunas señoras siguen usándolo diariamente, así como algunas jóvenes lo usan en días especiales.

² Si nombramos el traje y el tejido como “tradicional”, nos pone a pensar para quién es “tradicional”, porque es un atuendo normal para los portadores originales. Asimismo, el nombramiento del traje y del tejido como “típico” inevitablemente contiene el sentido de folclore (Okura, 2019, p. 45).

³ En el concepto de que “expresa menor número de rasgos que denotan identidad local” (Knoke de Arathoon, 2014, p. 11), y es un atuendo comercial que es confeccionado de forma más sencilla.

⁴ Según Walter Little, en un artículo del periódico “Diario de Centro América” en el año 1912, San Antonio se presentó como una comunidad que tiene más turistas en Guatemala que otras comunidades (2004, p. 203).

⁵ Innovan los diseños y adoptan nuevos colores para no aburrirse por usar el mismo estilo del traje y del tejido.

Bajo esta situación, nos surgen algunas interrogantes: ¿Por qué las mujeres todavía usan el traje que representa su comunidad? Aunque esta indumentaria se relaciona directamente con algunas mujeres, ¿Se puede nombrar como “lo propio” que suscita el sentimiento de “nosotros” entre los miembros de la comunidad? Relacionándose con la pregunta anterior, si el traje femenino que representa la comunidad puede llamarse “el traje propio”, ¿Cómo los hombres, incluyendo a los jóvenes que usan la ropa occidental diariamente y/o no tienen costumbre de tejer los tejidos representativos comunitarios, se integran en el proceso de otorgar el significado de “lo propio” al traje femenino? Arrancando con esta serie de preguntas, el estudio de la dimensión emocional nos permite verificar la relación cultural comunitaria entre el traje y el tejido de San Antonio y los pobladores.

Catherine Lutz menciona que “...*emotional meaning is fundamentally structured by particular cultural systems and particular social and material environments*” (1988, p. 8).⁶ Asimismo, Según David Le Breton, dentro de una misma comunidad social “Para que una emoción sea sentida, percibida y expresada por el individuo, debe pertenecer a una u otra forma del repertorio cultural del grupo al que pertenece” (2012, p. 73). Es decir, las emociones son consideradas como los principios que organizan el vínculo social (Le Breton, 1998, p. 11; Colin, 2016, p. 19), y contribuyen a que cada individuo pueda sentir que forma parte de su unidad comunitaria (Melucci, 1996, p. 71). Basándonos en estas ideas, las emociones que emergen cuando los pobladores –incluso los que no usan el traje de la comunidad y los que no tejen– tocan el tejido y lo miran, o cuando las personas con el traje de su comunidad escuchan algunas palabras relacionadas con el traje, lo huelen o recuerdan el traje y el tejido o a las personas que los usan, estas situaciones expresan la relación cultural con la indumentaria.

En otras palabras, las emociones que surgen cuando los pobladores se comunican con los objetos culturales por medio de la percepción sensorial (Merleau-Ponty, 2006, p. 31) son mensajes que el traje y el tejido poseen. Esto indica que los pobladores que no tienen relación directa con el traje y el tejido de San Antonio también están dialogando (relacionándose) con estos. En fin, las emociones que emergen por medio del atuendo retoman un elemento clave en el restablecimiento de las relaciones al interior de la comunidad.

Por otra parte, la dimensión emocional nos permite acercarnos a la razón por la que solo el traje femenino de la comunidad sigue usándose. Las mujeres comenzaron a participar en los asuntos públicos y las universidades fuera de San Antonio, y aunque usen la ropa occidental para acudir a estos lugares, en los días especiales siguen usando el traje de su comunidad. En

⁶ “...el significado emocional está fundamentalmente estructurado por sistemas culturales particulares y medios ambientes sociales y materiales también particulares” (traducción nuestra).

otras palabras, no dejan de usarlo completamente como sí lo hacen los hombres. Teniendo en consideración que la afectividad modela a los sujetos según los códigos interiorizados en el contexto cultural (Peláez, 2016, p. 177), las interacciones comunitarias imponen a las mujeres respeto a la costumbre de usar el traje de la comunidad. Especialmente, el papel de los hombres que tienen vínculos emocionales con las mujeres lo coacciona. Basándose en los códigos creados en el contexto sociocultural de qué es ser madre, esposa, novia o hija en la comunidad, moldean las imágenes y las reflejan en las mujeres por medio de las emociones. Desde esta perspectiva, también es posible aproximarnos a la manera como crean el significado de “lo propio” en el traje y el tejido de San Antonio.

Para abordar el objetivo formulado, en este trabajo nos enfocaremos en las siguientes emociones: la superioridad, el pudor (la vergüenza), el orgullo, la solidaridad social, la alegría, la admiración y la satisfacción. Cada una de estas emociones influye en el proceso de confección del traje, en el uso del mismo, así como en el restablecimiento, (fortalecimiento, reafirmación) de las relaciones al interior de la comunidad, así como fuera de ella. Al enfocarnos en las emociones que surgen relacionándose con el traje y el tejido de otras comunidades o fábricas y las ropas occidentales, aclararemos cuál emoción emerge hacia el traje y el tejido de San Antonio y cómo contribuye a la creación de “lo propio”. Ahora bien, antes de enfocarnos en el caso de San Antonio, observaremos el origen de la creación del significado de “lo propio” en el traje y el tejido en Guatemala. Al mismo tiempo, verificaremos la posibilidad de que las emociones contribuyan a crear lo propio o no para justificar que la prueba de este trabajo no está fuera de propósito.

Traje y tejido propio en Guatemala

El traje y el tejido de Guatemala, como hemos mencionado antes, se han conocido como un medio para expresar la identidad cultural de las respectivas comunidades, ya que los tejedores⁷ han simbolizado la identidad comunitaria de cada pueblo por medio de los diseños, los colores y los materiales. Asimismo, los indígenas han usado esta indumentaria por largo tiempo bajo el modo comunitario, ya que proporciona información sobre la sociedad a la cual pertenecen. Es decir, los pobladores aparecen “como ser social, vinculado a un grupo o comunidad determinada” a través de su traje (Holsbake, 2008, p. 22).

Sin embargo, hasta hoy en día no ha sido probado desde cuándo y con qué motivación los

⁷ Varias investigaciones sobre los tejidos de Guatemala se enfocan en las tejedoras. Seguidamente, en sus estudios se usan los términos “tejedora” y “tejedoras”. No obstante, en este artículo presentamos también a los hombres que se dedican a tejer. Por lo tanto, usamos el término “tejedores” en el caso del plural.

indígenas de Guatemala empezaron a tejer y ponerse el traje y el tejido que simboliza la comunidad. Lo único que sabemos en cuanto al origen del traje tejido simbólico comunitario es que posteriormente por el siglo XIX ya había penetrado en la vida comunitaria (Maudslay y Maudslay, 1899, p. 28).⁸ Aparte de eso, algunos investigadores han aclarado la hipótesis de cómo los indígenas de Guatemala han llegado a crear el traje y el tejido que representa la comunidad de la siguiente manera. Por ejemplo, según la hipótesis de Severo Martínez Peláez, posiblemente hubiera algún distintivo en el traje de cada pueblo desde los inicios de la época colonial para que los españoles distinguieran a los indios⁹ e impidieran el traslado de ellos de un pueblo a otro (Martínez, 2012, p. 592). Sin embargo, como se observa en la prueba por la Real Sociedad Económica del Reino de Guatemala,¹⁰ era muy difícil forzar la manera de vestir en los plebeyos indios. Por lo tanto, es difícil pensar que se popularizó la indumentaria distintiva en los respectivos pueblos por la coacción de los españoles.

En fin, no tenemos prueba de por qué empezaron a tejer y ponerse el traje y el tejido que diferencia las comunidades en el siglo XIX. No obstante, podemos decir que en esta época las comunidades buscaban claramente resguardar “su” colectividad por el hecho de que los pobladores cooperaban mutuamente para proteger su territorio en el siglo XVIII. Además, la relativa escasez de tierra y los litigios resultantes entre los pobladores indios de esta época también hicieron que los residentes se preocuparan por diferenciar fácilmente entre los miembros y los no miembros de la comunidad. Dicho de otra manera, quién era de su comunidad, y quién era un invasor u ocupante ilegal de otro pueblo al que había que expulsar (Hill, 2001, p. 196). Entonces, por ejemplo, los kaqchikeles¹¹ satisficieron la necesidad de identificar a los miembros de cada comunidad con el traje y el tejido que la simbolizan, el

⁸ Hasta hoy en día, no se han descubierto crónicas ni documentos que traten del surgimiento de la indumentaria propia entre las comunidades. En este sentido, Ann Maudslay y su esposo Alfred Maudslay fueron las primeras personas que se interesaron por la diferencia de los trajes entre las comunidades y tomaron nota de esto.

⁹ En la época colonial, los españoles denominaron a todos los pueblos mayas bajo el término “indios” (Restall, 2004, p. 88).

¹⁰ En el año 1789, dictó la Real Sociedad Económica del Reino de Guatemala que “se debe estimular al indio a que vista y calce a la española” (Larrazabal, 1811, p. 42). Por consiguiente, los indios principales y los gobernadores vistieron de un modo correspondiente al español, y útil al Estado: “buena camisa, chupa de paño fino con botones de plata, calzón ancho de terciopelo verde o carmesí también con muchos botones de plata: la pierna desnuda, con zapato y hebilla del mismo metal” (ibíd.). De hecho, la intención de que los indios vistieran como los españoles no sólo era para los indios principales y los gobernadores, sino también para los plebeyos, ya que la manera de vestir de los indios daba la impresión a los españoles de que eran perezosos y que los hombres no estaban incorporados a la sociedad española (De Córdova, 1798, p. 5). Por lo tanto, para los españoles era necesario que los indios se vistieran de manera hispanizada para que se adecuara al contexto español. No obstante, esta prueba no penetró en los indios de otros estatus. De hecho, probablemente fue la causa de la gran diferencia de los atuendos entre los estatus sociales y económicos.

¹¹ Es uno de los idiomas mayas. Hay otras formas de escritura tal como cakchikel, que significa palo rojo de chocoyo. Cak o cac indica rojo, ché es palo o árbol, y quel significa chocoyo (Boiton, 2000, p. 310). Sin embargo, la ortografía que se emplea en este trabajo obedece a la que propone la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.

cual también servía para reforzar visualmente un sentimiento de solidaridad social entre los miembros de la comunidad. A través de esto podemos suponer que el fortalecimiento de los vínculos entre el territorio y los pobladores dio origen al traje y al tejido como lo propio: naturalmente se representó la identidad comunitaria compartida entre los miembros de la comunidad en su indumentaria.

Aunque no podemos encontrar los factores directos del surgimiento del traje y del tejido propio, podemos deducir que el vínculo entre los miembros y la organización social apareció visual y automáticamente en dichos objetos. El traje y el tejido propio reflejaban la conciencia de los pobladores hacia su comunidad: “Soy miembro de la comunidad” y “Somos de esta comunidad”, surgida de la mezcla de los sentimientos de “preocupación” y “responsabilidad (de proteger)” su tierra. Retomando la idea de que las emociones contribuyen a formar un grupo social (Colin, 2016), podemos interpretar que las emociones entre la comunidad de los indios contribuyeron a la agrupación, y se manifestó esa incorporación en el traje. Se liberaron de ser alguien para la sociedad española. Crearon el nuevo concepto de ser alguien para la comunidad.

A través de lo que hemos visto, se puede interpretar que el traje y el tejido que representaban la comunidad eran símbolo comunitario que se le otorgaba el significado de “nosotros”, al mismo tiempo, condensaba el sentido de pertenencia a la comunidad y la relación cultural entre los miembros del territorio por medio de las emociones que surgen bajo la interacción con los españoles. En este sentido, el traje y el tejido de aquella época se podían nombrar como “lo propio” a la manera de la representación de la identidad comunitaria. A continuación, verificaremos si el traje y el tejido de San Antonio hoy en día se pueden considerar como “lo propio” o no. Para girar las discusiones, en el siguiente apartado nos centraremos en la situación en torno al traje y el tejido que representa San Antonio.

San Antonio Aguas Calientes: contexto bilateral en torno al traje y al tejido

En el año 2009 en San Antonio habitaban 10,750 personas (Municipalidad de San Antonio Aguas Calientes, Sacatepéquez 2010, p. 6). El 95% de los habitantes son originarios de esta comunidad (*ibíd.*, p. 18). Los indígenas emplean dos idiomas: español y kaqchikel, y en nuestra época, la mayoría de los que hablan el kaqchikel son ancianos. Esta comunidad se ubica a 25 minutos en autobús de La Antigua, que es la ciudad turísticamente más famosa en Guatemala; muchos pobladores van a esta ciudad para trabajar o estudiar en el bachillerato o

la universidad. Además, es una ciudad desarrollada. No tenemos la necesidad de salir de San Antonio, ya que hay de todo: escuelas de nivel básico (primarias y secundarias), supermercado, tiendas locales, tienda de confecciones –incluyendo ropa de paca¹² y de zapatos–, farmacias, café internet, entre otros.

Nos enfocamos en San Antonio ya que esta comunidad se encuentra en el contexto bilateral en torno al traje y al tejido de la comunidad. Por una parte, es muy famosa en Guatemala por la belleza de su traje y tejido. El huipil que se reconoce como tradicional por los pobladores hoy en día tiene colores muy intensos y diseños de pájaros y flores (en la parte de los pájaros se usa el color amarillo, naranja y azul; en la parte de las flores se utiliza el color amarillo, naranja y verde) tejidos con la técnica de “doble cara”,¹³ los cuales tejen algunas sanantonieras con el telar de cintura (ver Fotos 1, 2 y 3).

Además del huipil, también tejen la faja con la misma técnica. Por lo tanto, el traje de esta comunidad fascina a los turistas y a las mujeres de otras comunidades. Debido a lo último, varias tejedoras vienen a este lugar para copiar las técnicas, así como comprar los huipiles de San Antonio. Por otra parte, como hemos mencionado en la introducción, mientras que el traje es famoso en Guatemala, en realidad no fue posible encontrar a ningún poblador masculino con el traje.¹⁴ De igual forma, es difícil hallar mujeres con el traje que tiene rasgos particulares de San Antonio. La mayoría de ellas casi no lo usan debido a una cuestión económica, ya que un huipil, como se muestra en la Foto 4,



Foto 1: *Demostración de los tejidos*. Las tres tejedoras elaboran con el telar de cintura el tejido de San Antonio. Se hace notar que ninguna de las mujeres porta el traje de San Antonio. Fotografía tomada por la autora, 20 de enero de 2017.

¹² Indica de “segunda mano” o “usado”. Hoy en día, el término paca abarca ropa occidental, zapatos, accesorios, máquinas electrodomésticas, etc. Sin embargo, cuando empezó el “boom” del negocio de paca alrededor del año 2000, paca era en su mayoría ropa occidental y principalmente importada de Estados Unidos (Prensa Libre, 10 de noviembre de 2015 recuperado de <http://www.prensalibre.com/economia/se-abrepaca>).

¹³ Por medio de esta técnica el mismo diseño aparece en ambas caras del tejido. En San Antonio le llaman a esta técnica “crucecita” o “doble cara”.

¹⁴ Según la memoria de los pobladores, el único señor con el traje de San Antonio vivió hasta hace algunos años.

cuesta por lo menos 2,000 quetzales.¹⁵

Las jóvenes de la mayor parte de esta comunidad se ponen ropa occidental en la vida cotidiana. La cual compran en las tiendas de paca de San Antonio o de la Antigua en razón del bajo costo. O bien, prefieren comprar la ropa de marca para verse más a la moda, cuando tienen dinero. De igual manera, las jóvenes mayores que usan el traje frecuentemente visten los de otras comunidades o fábricas y raras veces el huipil de San Antonio. Casi cada año ellas adoptan una nueva moda. Bajo esta situación, se observa que el contexto de la vida cotidiana es bilateral en torno al traje y al tejido: aunque es muy famosa esta comunidad por ambos, éstos están alejándose del cuerpo de los pobladores. Sin embargo, también es cierto que ellos no abandonan completamente el traje y el tejido que representa a su comunidad: las mujeres lo usan en ocasiones especiales tales como bodas, al asistir a la iglesia y en fiestas patronales. Y hombres y mujeres de esta comunidad lo portan cuando reciben visitantes internacionales y nacionales¹⁶ y turistas.

Relacionado con los ejemplos anteriores, las mujeres preparan el traje y el tejido que representa la comunidad para dichos días.¹⁷ En otras palabras, estos objetos están programados inconscientemente en un contexto especial. Pero la razón para ponerse el traje de San Antonio en los días especiales no proviene de que este objeto fuese caro como hemos visto anteriormente, ya que para ser elegante, hay varios vestidos occidentales caros o de marca, o los trajes hermosos de otras comunidades. A pesar de que existan otras opciones, no quieren sustituir por otros el traje y el tejido de San Antonio. Basándonos en esta situación, en la siguiente sección vamos a comprobar si el traje y el tejido de San Antonio todavía funcionan como “lo propio” o no, analizando la creación de la relación entre dicho objeto y los pobladores desde la perspectiva emocional.

¹⁵ Un quetzal equivalía a 2. 5169 pesos mexicanos el 16 de septiembre de 2019 (Recuperado de: The Money Converter.com).

¹⁶ Por ejemplo, cuando los gobernadores nacionales guatemaltecos visitaron San Antonio para demostrar la tradición de San Antonio, se pusieron el traje de la misma comunidad.

¹⁷ Si es la tejedora, ella misma teje el traje y el tejido de San Antonio para los días especiales. Si no se dedica a tejer, piden a los tejedores de la misma comunidad.



Foto 2 (izquierda), *Estructura del tejido 1*. La parte central del tejido fue hecha con la técnica de doble cara y los bordes con la técnica de una cara. Fotografía tomada por la autora, 18 de enero de 2014.



Foto 3 (centro), *Estructura del tejido 2*. La cara trasera del mismo tejido, la parte central hecha con la técnica de doble cara y el resto con la técnica de una cara. Fotografía tomada por la autora, 18 de enero de 2014.



Foto 4 (derecha). *Traje tradicional de hoy en día portado por la señora Z.* Fotografía tomada por la autora, 1 de abril de 2015.

Rivalidad con otra comunidad

El traje y el tejido de San Antonio no es estático. Siempre hay moda en los diseños, los colores, las decoraciones y la forma en la parte de los brazos y el cuello. Repitiendo la aprobación y el rechazo sobre esta moda entre los pobladores en el nivel cognitivo, han enriquecido el traje y el tejido. Al mismo tiempo, en el proceso de creación del nuevo estilo, no puede faltar la mirada de otros: ¿Cómo nos miran? ¿No nos miran feo? ¿Nos envidian? Estas afectividades proporcionan las ganas de crear el traje y el tejido más hermoso en los pobladores. Vamos a verificar el proceso de motivación con la relación entre San Antonio y la comunidad vecina Santa Catarina Barahona (de ahora en adelante Santa, ya que es como le llaman los sanantonieros).

El huipil más antiguo de San Antonio registrado por escrito y por medio de la memoria de los habitantes es el huipil sencillo hecho con el algodón café a rayas blandas.¹⁸ Según Virginia Lathbury en San Antonio existía este tipo de huipil en la segunda mitad del siglo XIX (1974, p. 34, 65).¹⁹ En él se aplicaba la técnica de una cara, en la cual los diseños solamente aparecen en un lado de los lienzos (*ibid.*, p. 67), como indica la Foto 5, que muestra el huipil de Santa alrededor del año 1920. Asimismo, algunas señoras de mayor edad de San Antonio testimoniaron que cuando eran niñas, las ancianas usaban el huipil color café.²⁰ A juzgar por el documento, la fotografía y los testimonios, es evidente que en general se usaba el huipil sencillo color café en San Antonio. Sin embargo, la mayoría de los sanantonieros no admite que este huipil fuera el de esta comunidad.



Foto 5: *Huipil de Santa Catarina Barahona alrededor del año*

¹⁸ A medida que pasa el tiempo, al no encontrar evidencias físicas se vuelve más difícil. Una razón es que las sanantonieras venden sus huipiles fácilmente a los turistas. Le pedí a una señora que tiene 104 años que me mostrara sus huipiles antiguos. Sin embargo, dijo que ya los había vendido a los turistas para ganar dinero. Asimismo, la tejedora W vende los huipiles de sus hijas en el mercado de artesanías. Los sanantonieros han tenido contacto con turistas desde hace mucho tiempo (alrededor del año 1900) y saben de qué manera pueden generar ingresos. Por lo tanto, no escatiman esfuerzos para lograrlo.

¹⁹ Queda un documento histórico que testifica que el huipil de San Antonio y las comunidades vecinas (San Miguel Milpas Dueñas, San Andrés Ceballos, San Lorenzo Monroy y Santa Catarina Barahona) era sencillo como mencionó Lathbury alrededor del año 1870 (Navarro, 1874, p. 133).

²⁰ Comunicación personal, 27 de julio de 2012.

Una señora que tiene 80 años declaró que el huipil hecho con algodón café era sólo para las mujeres pobres.²¹ Otras mujeres no pobres usaban un huipil colorido. Otras de la misma edad o más jóvenes dicen que no existía el huipil café, y de haber mujeres con el huipil café en San Antonio, seguramente eran mujeres de Santa, quienes visitaron San Antonio,²² ya que según las sanantonieras, en su comunidad siempre se han usado colores de generación a generación. La mayoría niega con obstinación el uso del huipil sencillo.

Hay dos razones: Primero, el huipil de hoy en día tiene colores vivos y es muy famoso. No permiten que otras comunidades le ganen a San Antonio en torno al traje y al tejido. En otras palabras, los colores vivos son representativos de San Antonio, y según los sanantonieros, en todos los tiempos San Antonio tenía esta costumbre (y otras comunidades no). El orgullo de tener los colores vivos forma la idea de que San Antonio es diferente a otras comunidades. Segundo, es una manifestación de que no quieren ser comparados con la gente de Santa, porque las dos comunidades han tenido rivalidad por largos años.²³ Esta emoción de rivalidad provocó la solidaridad entre los sanantonieros. Esto no solo se reflejaba en sus actitudes hacia los pobladores de Santa, sino que también se otorgó a los trajes, ya que el huipil café era el símbolo de la cultura de Santa para los sanantonieros, y no era adecuado para su valor cultural. Por estas razones, podemos pensar que los sanantonieros borraron el huipil sencillo de su memoria.

Aparte del origen del traje, hoy en día todavía tienen rivalidad respecto al traje y el tejido entre ambas comunidades. De hecho, en sus respectivos trajes y tejidos no se observa una diferencia clara: la técnica, los diseños, los colores y la combinación de estos son muy parecidos. Además, no les gusta que comenten que sus trajes y tejidos son similares (o perfectamente iguales). Rechazan este tipo de comentarios, y sin falta declaran “Es de mi comunidad. No es igual al de otra comunidad (San Antonio o Santa)”. No se puede negar el hecho de que San Antonio y Santa son vecinas y existe comunicación entre ellas, por medio de la cual se asemejan mutuamente. Sin embargo, aunque en apariencia lucen igual, detrás

²¹ Comunicación personal, 9 de enero de 2017.

²² Comunicación personal, 29 de julio de 2012.

²³ La relación de rivalidad tiene su origen en que San Antonio despojó una parte del terreno de Santa alrededor de 1600, porque abundaba el agua. Desde este momento, las dos comunidades tenían agua del manantial de Santa hace 100 años. Por un tiempo la relación mejoró, pero empeoró más hace 40 años, porque San Antonio pidió a Santa que le suministrara más agua, y ésta última lo rechazó. Por lo tanto, San Antonio intentó bloquear el camino de la comunidad rival hacia La Antigua; a la vez, Santa intentó romper el abastecimiento de agua. Por esta historia, los habitantes de ambas comunidades casi no hablaban entre sí desde hace 40 años. Hoy en día, la relación entre las dos comunidades está mejorando. Una razón de esto es la propagación del protestantismo en ambos pueblos. Los creyentes aprendieron que debían disculparse mutuamente. Otra razón de esto es la educación, a través de la cual se enseñan valores ético-morales (Okura, 2013, p. 45-46).

de lo visible se distingue la rivalidad. Al mismo tiempo, hay un testimonio que menciona que los tejedores de Santa habían ido a San Antonio para aprender cómo tejen, esto con la motivación de copiar el traje y el tejido de San Antonio (Schevill, 1980, p. 25), ya que en Guatemala el traje de San Antonio se reconoce siempre como el más bello y más minucioso de elaborar.

Basándonos en este testimonio, podemos decir que la relación entre San Antonio y Santa era como de maestro-alumno. Es decir, los sanantonieros podían sentirse superiores a los habitantes de Santa. Esta emoción conduce a los sanantonieros a afirmar que, aunque se vean iguales el traje y el tejido entre las dos comunidades, la indumentaria de Santa no puede superar a la de San Antonio. El traje y el tejido que tienen rasgos particulares tales como los diseños de pájaros y flores, elaborado con la técnica de doble cara y las combinaciones de colores vivos es el único (lo propio) de San Antonio. Las emociones que surgen bajo la relación con Santa, que se basa en la rivalidad, provocan la solidaridad entre los pobladores de San Antonio. Al mismo tiempo, se otorga el significado de esa incorporación en el traje y el tejido como el símbolo del vínculo comunitario. Desde esta perspectiva, el traje y el tejido de San Antonio de hoy en día todavía funcionan como “lo propio”, así como la lógica de la creación del significado de “lo propio” en la época colonial.

A parte de otorgar dicho significado, las emociones que surgen de la rivalidad también han estimulado a los sanantonieros a innovar en un traje y tejido cada vez más bello y minucioso. Para que los pobladores de Santa no alcancen su nivel, los sanantonieros han continuado creando nuevas modas que los pobladores de Santa no pueden imitar fácilmente. No es mucho decir que este proceso de innovación ha contribuido a la agrupación, ya que forma parte de diferenciarse de la comunidad rival. En otras palabras, las nuevas modas no surgen solo por perseguir lo bien vestido, sino para marcar claramente diferencias con otras comunidades. En este sentido, el tener una relación rival con otra comunidad aporta mucho a la creación del traje y del tejido propio.

A continuación, presentaremos el aspecto de la apropiación ético-moral que contribuirá para comprender cómo opera la creación de “lo propio” entre las sanantonieras en torno a los días especiales, cuando muchas mujeres vuelven a ponerse el traje y el tejido de la comunidad, y a las emociones relacionadas con estos días.

El uso del traje y del tejido de San Antonio se relaciona mucho con la cognición de que este atuendo representa la alegría. Ponemos dos ejemplos. Primero es el caso de los funerales en la iglesia católica.²⁴ Ese día, las mujeres familiares de los difuntos preparan comida. En enero de 2017 hubo funerales, y las mujeres que ayudaron a cocinar no quisieron ponerse el traje de la comunidad para no mancharlo, aunque otras asistentes tampoco lo usaron. La mayoría de ellas usaron el huipil de otras comunidades, la blusa genérica o algún huipil de San Antonio muy viejo y descolado. La tejedora M me dijo, “No debemos de usar nuestro traje (= el traje de San Antonio). Si tenemos que cocinar, ya sabes la razón (= no mancharlo). Aunque no cocinemos, no debemos, porque estamos tristes. Si nos ponemos el huipil de aquí, parecemos alegres”.²⁵ Se deduce que este atuendo es lujoso y muy bello, por eso no es una pieza apropiada para una atmósfera triste (ver Foto 6). Adicionalmente, esta moral se sigue manteniendo desde hace por lo menos 60 años, según Doña P.²⁶



Foto 6: *Traje para funeral*. Los sanantonieros caminan con el féretro. Se observa que la mayoría no usa el traje de San Antonio. Fotografía tomada por la autora, 25 de enero de 2017.

24 En el caso de San Antonio representa la alegría, pero tenemos que tomar en cuenta que en otras comunidades pueden tener otro código en su traje y tejido. Por ejemplo, en el caso de Sololá, en el Departamento de Sololá, el traje y el tejido tienen el código de “representar respeto a los difuntos”. Por lo tanto, usan el traje y el tejido de Sololá en los funerales.

25 Comunicación personal, 25 de enero de 2017.

26 Comunicación personal, 4 de julio de 2017.

Segundo, el caso de las bodas. Aunque las jóvenes no usan el traje de la comunidad diariamente, especialmente las católicas, las novias se engalanan con el huipil de San Antonio en sus bodas (ver Fotos 7 y 8). Las invitadas también usan el *tzute*²⁷ hecho con la técnica de doble cara y el huipil de la comunidad. Para este día especial, la suegra de la novia prepara su huipil que representa San Antonio y la novia elabora el *tzute* para su suegra. El día de la boda es de gran alegría. Contrario a los funerales, debe representarla. El medio de esta representación es el traje y el tejido de San Antonio. Asimismo, para compartir la alegría entre las familias, intercambian dicho atuendo entre ellas. Las sanantonieras respetan este criterio ético-moral de belleza, para que no sientan el pudor que se produce por la aceptación de saberse un cuerpo que “se ve mal” o “se siente incómodo” debido al incumplimiento de ciertas normas táctiles-miradas (Peláez, 2016, p. 177).

El principio ético-moral de la belleza se transmite de generación a generación. Por ejemplo, otra ocasión especial es ir a la iglesia católica o evangélica, en esas situaciones las niñas están programadas mentalmente para ir con el traje y el tejido de San Antonio. Cuando vivía con la familia de la tejedora W, sus dos hijas (la chica Y que tenía 12 años y la chica S que tenía 8 años en el año 2017) en la mayoría de las visitas a la iglesia evangélica se ponían el traje de San Antonio por su propia voluntad, sin ser coaccionadas por su madre. Además de esto, cuando me invitaron a la iglesia y yo me puse ropa occidental, la chica S me preguntó y me regañó “¿Por qué no te pones el traje [de San Antonio] como yo?”, le pregunté “¿Tengo que ponerme el traje [de San Antonio]?”, “Sí claro, vienes a la iglesia con nosotros”.²⁸



Foto 7 y 8: *Traje de novia en San Antonio*. La gran belleza de las novias hacía soñar a las señoritas con el traje ideal a lucir en esta ocasión especial. Fotografías tomadas por la autora, 19 de abril de 2015

27 Es un tejido hecho con dos piezas rectangulares. Se pone doblado encima de la cabeza para protegerse del sol o como capa para calentarse y representar respeto en algunas ceremonias. Si no quieren ponérselo, lo cuelgan en el brazo. Hoy en día, el *tzute* sustituye a las telas fabricadas, tal como la bufanda de pashmina hecha en China en las generaciones modernas por la cuestión económica en el caso de protegerse del sol (Okura, 2019, p. 25).

28 Comunicación personal, 22 de enero de 2017.



Foto 9: *Traje para actividad especial*. Las hermanas Y y S con el traje elegante de San Antonio para ir a la iglesia evangélica. Fotografía tomada por la autora, 22 de enero de 2017

Para estas niñas, la iglesia es un lugar sagrado, e “ir a la iglesia” significa “sentir la alegría” (ver Foto 9).²⁹ Por eso usan el traje de la comunidad según el criterio ético-moral. Además, si yo hubiera asistido a la iglesia con ropa occidental, las niñas hubieran sentido pudor en público debido a mí. Por tanto, el traje y el tejido de San Antonio se usan para adecuarse al principio ético-moral de belleza de la comunidad. Sin embargo, el pudor no surge solo cuando se viola el criterio ético-moral. También para las mujeres que acostumbran ponerse el traje, el acto de usar ropa occidental es algo que produce pudor. La tejedora W comentó sobre el uso de la ropa occidental:

²⁹ El huipil de las dos niñas no se parece al huipil tradicional de la Foto 4 con los diseños de pájaros y flores. Sin embargo, el huipil de la Foto 9 también forma parte del huipil de San Antonio. Se emplean los diseños geométricos con la técnica de una cara que es la que se gasta menos tiempo que la técnica de doble cara y es de menor precio comparado con la de doble cara. Los diseños geométricos son los diseños que se usaban antes de difundirse la técnica de doble cara. Hoy en día, el huipil con los diseños geométricos aplicados con colores más vivos está volviéndose moda.

Cuando me invitó a la boda de Ciudad Vieja,³⁰ mi cuñado me dijo que me ponga pantalones [vestidos]. En esta comunidad no hay costumbre de usar el traje. Él creció como ladino.³¹ Qué feo sus vestidos. Yo fui con mi traje [= traje de San Antonio]. Cuando llegué a la boda [sus vestidos] eran muy feos. Eran telas brillantes. Mi traje era mucho mejor que ellos.³²

Su sentimiento de catalogar como “fea” la ropa occidental y “mucho mejor” (que brinda orgullo) sobre su traje relata perfectamente la idea de la “belleza” del traje de la comunidad contra la ropa occidental. No existe la opción de usar la ropa occidental para ser bella o verse bien. La emoción “pudor” hacia el vestido y la de “orgullo” hacia el traje provocan “una valorización de sí mismo y su autoestima” (Colin, 2016, p. 18), y conducen a los pobladores a establecer el propio modelo estético de la comunidad. En este sentido, no sólo se le otorga la valorización al traje de San Antonio, sino que también la autoestima de cada uno se estimula por la indumentaria. Frente a esta situación, los niños aprenden inconscientemente este comportamiento, y también persiguen el concepto de belleza heredado.

A través de lo que hemos visto, las emociones relacionadas con el traje de San Antonio (el pudor y el orgullo) modelan el criterio ético-moral y lo transmiten entre las sanantonieras de generación en generación. En este proceso, el traje y el tejido de la comunidad se conforman como un medio de modelar a las sanantonieras según los códigos interiorizados en el contexto cultural. En este sentido, la indumentaria de San Antonio desempeña el papel de unificar a las sanantonieras y la comunidad. En el siguiente apartado, me gustaría volver al tema de que por qué todavía las mujeres se ponen el traje y el tejido de San Antonio en la vida cotidiana y/o los días especiales desde la perspectiva de cómo las emociones que surgen entre los hombres ejercen influencia sobre las mujeres.

Momento de ponerse el traje de San Antonio bajo la interacción emocional entre los sanantonieros

Hemos visto que el criterio ético-moral atribuye a que las mujeres se pongan el traje y el tejido de la comunidad en los días especiales. Sin embargo, hay más razones: la admiración y la satisfacción también conducen a las mujeres a usar el atuendo de la comunidad. El

³⁰ Es un municipio en el Departamento de Sacatepéquez. Está situado 10 minutos en autobús de San Antonio.

³¹ El término ladino indica “no indígenas”, que no comparten la cultura de ellos.

³² Comunicación personal, 14 de junio de 2017.

primer ejemplo donde surge la admiración es la boda, especialmente en el caso de católicos. En ese día, la novia se prepara con la máxima belleza: el traje y el tejido de San Antonio. Algunas jóvenes sueñan con ponerse el traje de la comunidad, elegantísimo, en su boda, luego de ver a las novias, a quienes admiran. Asimismo, algunos jóvenes también sueñan con que sus novias o sus futuras novias lo usen en su boda. En este caso también se despierta admiración en los jóvenes de tener una novia elegantísima. El código interiorizado sobre “máxima belleza” se relaciona mucho con el traje y el tejido de San Antonio.

Relacionado con el concepto de la belleza, la señora Z, que tiene 54 años, solo usa el traje de San Antonio. Ella me dijo: “Siempre me pongo el traje de mi comunidad, porque a mi esposo le gusta que me lo ponga. Dice que éste es muy bello”.³³ El ponerse el traje de la comunidad, en el caso de la señora Z, no es provocado solo por su gusto o decisión, ni por la admiración por las mujeres, sino también por cómo su esposo la mira. Ella quiere cumplir con la estética de su esposo para que él pueda satisfacer su deseo. En general, en San Antonio, el demostrar el cuerpo con el vestido que presenta la forma del cuerpo o que no cubre toda la parte del cuerpo se interpreta como desarreglado. Por lo tanto, los hombres también desean que las mujeres usen el traje para no mostrar su cuerpo en público, al mismo tiempo, para que su cuerpo se vea más bello, esperan que se pongan el traje y el tejido de San Antonio.

A través del ejemplo mostrado, podemos decir que el traje y el tejido de San Antonio no persisten en la comunidad solo por la afectividad de las mujeres, sino también por los hombres. Los hombres crean la imagen sobre las sanantonieras basándose en la memoria de su vida, especialmente con sus familiares femeninos. Y lo reflejan en las mujeres cercanas, tales como la novia, la esposa y las hermanas. En otras palabras, las mujeres con el traje y el tejido de San Antonio son intermediarias para que los hombres puedan sentir que pertenecen a su comunidad. Aunque quien se pone la indumentaria de la comunidad es solo mujer, los hombres participan en el proceso de dicha conducta.

Otro ejemplo en que se despierta la satisfacción es el ser madre. En el año 2011, entrevisté a la señorita A que tenía 19 años y apenas había entrado a la Universidad de San Carlos de Guatemala, en La Antigua. Su madre es la conservadora cultural, en el sentido de que no permite ningún traje que no tenga rasgos particulares de San Antonio. Por lo tanto, hasta hoy en día usa solo el traje de su comunidad. El día de la entrevista la señorita A usaba ropa occidental, según ella, no le gustaba ningún traje porque le apretaba y era incómodo, pero a veces, vestía el traje por temor a lo que le diría su madre. En enero del año 2016 la volví a ver

³³ Comunicación personal, 15 de enero de 2016.

después de mucho tiempo de no hacerlo, ya era una señora casada que tenía 26 años y con un hijo, se había convertido en una mujer siguiendo el modelo de su madre. A pesar de que en su juventud rechazaba usar el traje, ahora lo usa y disfruta la moda junto con el de otras comunidades y el de San Antonio. Cuando ella formó una familia, empezó a imitar la figura de su madre. Es una representación con la cual quiere que los pobladores la asocien y la reconozcan como una mujer hecha. Del mismo modo, este cambio se vincula con el traje de la comunidad, ya que la hace sentir que está preparada para ser madre. Igual que la señorita A, la señora C que tiene 31 años, volvió a usar el traje de San Antonio desde que se casó (ver Foto 10).



Foto 10: *Traje de San Antonio*. La señora C cuando fue a la boda de su hermana con su esposo. Fotografía tomada por la autora, 12 de abril de 2015.

Ella también en algún momento usó ropa occidental para salir con su novio, cuando iban al cine, a comer y a pasear. La ropa occidental le parecía a ella una manera de embellecerse o adecuarse al contexto social. Sin embargo, cuando se casó se puso el traje de San Antonio para expresar su máxima belleza, y ahora siempre usa el traje por tener una hija. A través de estos ejemplos, podemos advertir que las mujeres desean realizar el canon de ser madre o adulta por medio del uso del atuendo de la comunidad. Este canon, como mencionamos antes, no se establece solo entre las mujeres, sino también se forma por la imagen que los hombres conciben sobre las mujeres. Cuando cumple el deseo de realizar el canon, más bien cumple la conducta comunitaria canónica, sienten que se unen a los adultos de la comunidad. No es mucho decir que el traje y el tejido de San Antonio es un medio de iniciación a la comunidad. En otras palabras, es un rito de reincorporarse en la comunidad.

El traje y el tejido de San Antonio se han enriquecido por la rivalidad con otra comunidad. Al mismo tiempo, por medio de esta emoción, los pobladores han otorgado a su indumentaria el significado de “nosotros”. En otras palabras, para unificarse entre los sanantonieros (distinguirse de los pobladores de Santa), tener un símbolo de la solidaridad era necesario. Sin embargo, el perseguir lo propio en el traje y el tejido no surge solo por la relación rival con otra comunidad. Las emociones: el orgullo, el pudor, la admiración y la satisfacción que se despiertan bajo la relación entre los sanantonieros contribuyen a que el traje y el tejido disponga de lo propio. Esta indumentaria no funciona como lo propio solo por los vínculos entre las mujeres, sino lo más notable es que los hombres participan en este proceso. Sus emociones también atribuyen a que el traje y el tejido funcionen como el símbolo comunitario. Es decir, el atuendo de la comunidad no existe solo para mujeres, sino también para los hombres, son necesarios para que puedan sentir que pertenecen en su comunidad.

Aunque hoy en día parece que el traje y el tejido de San Antonio no funcionan como un medio de condensar el sentido de pertenencia a la comunidad y la relación cultural por la manera de usarlos, esta indumentaria sigue manteniendo esa función desde la perspectiva emocional. En fin, el traje y el tejido de San Antonio no es un objeto insignificante para los pobladores de hoy en día ni es un objeto solo para taparse, sino que es un medio por el cual se comparten las emociones de los pobladores y las transmite entre ellos, y crea la unificación entre los pobladores y San Antonio. En este sentido, el traje y el tejido de la comunidad merecen nombrarse como “lo propio” para los pobladores.

- Boiton, F. (Ed.). (2000). *Diccionario geográfico de Guatemala* [CD-ROM]. Guatemala. Instituto Geográfico Nacional “Ingeniero Alfredo Obiols Gómez”.
- Colin, C. (2016). Del miedo al orgullo: emociones que conducen la movilización patrimonial. El caso del barrio Matta Sur, Santiago de Chile, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 22, 9-20.
- De Córdova, F. M. (1798). *Utilidades de que todos los indios y ladinos se vistan y calcen a la española, y medios de conseguirlo sin violencia, coacción, ni mandato: memoria premiada por la Real Sociedad Económica de Guatemala en 13 de diciembre de 1797*. En la imprenta de D. Ignacio Beteta.
- Hill, R. M. (2001). *Los kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700*. South Woodstock, Plumssock Mesoamerican Studies y Guatemala. CHOLSAMAJ.
- Holsbeke, M. (2008). El tejido como texto: el traje maya y los mensajes que transmite, en Holsbeke, M. y Montoya, J. (eds.), *Kemtzij kemon taq tzij na'oj: Palabras y pensamientos tejidos, los tejidos mayas: Espejos de una cosmovisión* (21-49). Guatemala. CHOLSAMAJ.
- Knoke de Arathoon, B. (2014). Investigación etnográfica de la indumentaria y el tejido mayas de Guatemala: experiencias recientes (2002-2012), en *Iberoamericana*, segundo semestre, 2013, 69. Tokio. Instituto Iberoamericano, Universidad Sofia, 11-19.
- Larrazabal, A. (1811). *Apuntamiento sobre la agricultura y comercio del Reino de Guatemala*. Guatemala. Impreso en la oficina de D. Manuel de Arévalo.
- Lathbury, V. L. (1974). *Textiles as the Expression of an Expanding World View: San Antonio Aguas Calientes, Guatemala* (Tesis de maestría). Pennsylvania. Faculty of the Graduate School of the University of Pennsylvania
- Le Breton, D. (1998). *Las pasiones ordinarias: antropología de las emociones*. Buenos Aires. Ediciones Nuevas Visiones.
- _____. (2012). Por una antropología de las emociones, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 10 (4), 69-79.
- Little, W. E. (2004). *Mayas in the Marketplace: tourism, Globalization, and Cultural Identity*. Austin. The University of Texas Press.
- Lutz, C. (1988). *Annatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago and London. The University of Chicago Press.
- Martínez Peláez, S. (2012 [1970]). *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Maudslay, A. C. & Maudslay, A. P. (1899). *A Glimpse at Guatemala and Some Notes on the Ancient Monuments of Central America*. London. John Murray, Albemarle Street.
- Melucci, A. (1996). *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*.

Cambridge. The Cambridge University Press.

Merleau-Ponty, M. (2006 [2002]). *El mundo de la percepción: siete conferencias*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Municipalidad de San Antonio Aguas Calientes, Sacatepéquez (2010). *Declaratoria primer municipio de Sacatepéquez, libre analfabetismo, San Antonio Aguas Calientes, Sacatepéquez, 2010*. Sacatepéquez, Guatemala. Municipalidad Sacatepéquez.

Navarro, J. M. (1874). *Memoria de San Miguel Milpas Dueñas*. Guatemala. imprenta de luna.

Okura, Y. (2013). Urdiendo y tejiendo la identidad comunitaria: tejidos y traje tradicionales de las mujeres mayas en Guatemala [Tsumugi orinasu sonrakuyoudoutai identity: Guatemala, mayakei senjuumin josei no orimono to dentouisyoyori, título en japonés]. *Investigaciones Latinoamericanas*, 39. Tokio. Instituto Iberoamericano, Universidad Sofía.

_____. (2019). *Comunidad sensorial: los tejidos entre los pobladores en San Antonio Aguas Calientes y Sololá, Guatemala*. (Tesis de doctorado). México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Pancake, C. M. (1996). Communicative Imagery in Guatemala Indian Dress, en Schevill, M. B., Berlo, J. C. & Dwyer, E. B. (Eds.), *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes* (pp. 45-62). Austin. The University of Texas Press.

Peláez Gonzáles, C. (2016). Un mar de vergüenza y asco: experiencias laborales de limpiadores de pescado, en Ariza, M. (coord.), *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina* (pp. 149-192). México. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Restall, M. (2004). *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona, Buenos Aires y México. Paídos.

Shevill, M. (1980). *The persistence of Maya Indian Backstrap Weaving in San Antonio Aguas Calientes, Sacatepéquez, Guatemala*. Providence. Brown University [Research paper].

Internet

Pacas evolucionaron y llegaron para quedarse. (10 de noviembre de 2015). Prensa Libre. Recuperado de <http://www.prensalibre.com/economia/se-abrepaca> [Consultado el 3 de mayo de 2018].

The Money Converter. com. Recuperado de <https://themoneyconverter.com/ES/GTQ/MXN> [Consultado el 16 de septiembre de 2019].

Delirio: el quiebre de sí ante el mundo exterior y la contienda afectiva

Anabel Robles Rodríguez

Resumen

En este artículo abordaré el tema del delirio, específicamente el delirio de una participante de Radio Abierta, una radio ubicada en la ciudad de México que genera las condiciones para que personas con experiencia psiquiátrica se expresen a través de las ondas radiales. Cabe señalar que este trabajo es parte de la tesis de licenciatura en Antropología Social que concluí en 2015. Me interesa abordar el delirio a la par del deseo, no desde el enfoque sexual, sino como un elemento inmerso en los discursos, prácticas y en los afectos, considerando que tanto el deseo como el delirio se gestan y expresan en la trama social en la que vivimos. De la mano del delirio, podremos percatarnos de las emociones que se movilizan en la participante de la Radio Abierta (en quien enfocaré en gran medida este trabajo), lo que permitirá identificar la contienda y consenso que se da entre el modelo afectivo hegemónico y, otro que llamaré subalterno. A partir de su experiencia, conoceremos las tecnologías del yo que ha empleado para el cuidado de sí ante el padecimiento psiquiátrico que vive.

Palabras clave: radio, delirio, deseo, tecnologías del yo, subalternidad

Abstract

In this paper I will address the topic of delirium, specifically the delirium of a participant of Radio Abierta, a radio station located in Mexico City that generates the conditions for people with psychiatric experience to express themselves through radio waves. It should be noted that this work is part of the thesis of degree in Social Anthropology that I concluded in 2015. I am interested in addressing delirium along with desire, not from a sexual approach, but as an element immersed in discourses, practices and affections, considering that both desire and delirium are gestated and expresses in the social plot in which we live. From the hand of delirium, we can notice the emotions that are mobilized in the Radio Abierta participant (in whom I will focus this work to a great extent), which will allow us to identify the contention and consensus that exists between the hegemonic affective model and, another that I will call subaltern. From his experience, we will know the technologies of the self that he has used to take care of himself in the face of the psychiatric condition she lives.

Keywords: radio, delusion, desire, subalternity

Introducción

En este trabajo realizo una aproximación hacia los tópicos del deseo y el delirio, ya que ambos son elementos que pueden ser producidos en la sociedad a través de ciertos mecanismos o situaciones que vivimos de manera cotidiana como es el desempleo, la incertidumbre laboral, las jornadas laborales extensas y las actividades propias del día, aunadas a la inseguridad, el miedo y otras emociones que son parte de la cotidianidad. Fundamentalmente, me apoyo del discurso de Paty, participante de Radio Abierta, para visibilizar la manera en la que el deseo y el delirio se tejen en el entramado social.

Para llegar al caso de Paty, en una primera parte mostraré a Radio Abierta. Ésta es un dispositivo de inclusión social y comunicación radial conformado por personas con experiencia psiquiátrica a quienes conocí mientras realicé trabajo de campo como parte del proceso de realización de tesis durante la licenciatura en Antropología Social. En la segunda parte me interesa mostrar, brevemente, que Radio Abierta es un espacio que permite a los participantes cuestionar el conocimiento hegemónico en cuanto a salud mental se refiere. Razón por la que presento el modelo médico hegemónico que ha imperado en este ámbito como la contraparte a la experiencia psiquiátrica de los participantes de Radio Abierta, quienes, en cada programa de radio, cuestionan los conocimientos hegemónicos generando contienda, pero también consenso. De tal manera, que los participantes son quienes se vuelven los expertos en el tema afectivo, a partir de su experiencia.

Por último, en la tercera parte me enfocaré en el caso de Paty, a quien conocí en la radio. Su caso permite visibilizar la manera en que el delirio se va conformando a partir de experiencias de vida que tienen relacionadas con cuestiones laborales, problemas de pareja y violencia, pero también con afectos. Su experiencia nos muestra el trabajo que Paty ha realizado para recolocarse y saber vivir en esta sociedad, a partir de los recursos que ha elaborado en Radio Abierta y en otros espacios en los que ha transitado.

Radio Abierta: Un espacio de inclusión social a la locura

Radio Abierta no sólo es un programa de radio, es una plataforma de comunicación pública y de inclusión social que desde hace diez años se realiza desde la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Es la primera radio en México realizada por personas que tienen experiencia psiquiátrica.

En el año 2015 realicé trabajo de campo en Radio Abierta como parte del trabajo final de la licenciatura en Antropología Social. Mi interés estaba puesto en los saberes de las personas ante el padecimiento psiquiátrico, ya que desde la primera vez que los escuché, a través de la frecuencia modulada de UAM Radio, llamaron mi atención los comentarios críticos que lanzaban en torno al tema en turno. Al hacer trabajo de campo noté que la crítica en sus comentarios estaba acompañada de sensibilidad y saberes que elaboraban a partir de la experiencia psiquiátrica que vivían. El diagnóstico atravesó sus vidas, pero también la experiencia del diagnóstico está atravesada por la cotidianidad que vive cada uno de los participantes de Radio Abierta.

Radio Abierta rompe con algunos estereotipos en el hacer radio pero también en el tema de la locura. Mencionaré algunos:¹

a) Las personas que acuden a la radio y hacen radio han sido diagnosticadas con esquizofrenia, depresión y bipolaridad principalmente. El diagnóstico no es impedimento para hacer radio.

b) No hay un guion preestablecido durante el programa: si bien existe un esquema donde se indican las intervenciones relacionadas con aspectos artísticos (generalmente por parte de los mismos participantes). Los participantes hacen sus comentarios de manera autónoma.

c) Los asistentes se llaman a sí mismos y se consideran participantes, dejando a un lado el término paciente, tan utilizado en los servicios de atención a la salud.

d) La Radio Abierta se realizaba en un jardín de la UAM-X, lo que posibilitaba un entorno de mayor movilidad y una sensación de libertad al no haber muros, como suele suceder en los hospitales u otros centros de asistencia. Cualquier persona podía acudir a ese jardín y participar también en el programa.

e) La locura (entiéndase esquizofrenia, depresión, bipolaridad, ansiedad u otro trastorno clasificatorio del manual de diagnóstico) tiene cabida en este espacio radial, pues antes del diagnóstico se considera a la persona.

Actualmente han cambiado algunos aspectos: actualmente el programa se realiza en una cabina de la universidad y ya no se transmite en vivo por UAM Radio FM, aunque sigue teniendo espacio en su programación. Cabe señalar que Radio Abierta cuenta con su propia plataforma radial, por lo que se puede escuchar todos los días, las 24 horas a través de

¹ Los incisos señalados se derivan de la etnografía realizada en Radio Abierta en el año 2015. Se puede consultar Robles, 2015.

Internet.

Radio Abierta tiene inspiración en Radio La Colifata, que lleva 28 años haciendo radio. Sara Makowski -iniciadora y coordinadora de Radio Abierta- en una entrevista que le realicé en junio de 2015 como parte del trabajo de campo, comentó que al enterarse de este proyecto en Argentina, decide invitar a Alfredo Oliveira -el coordinador y fundador de La Colifata- para impartir un seminario de capacitación en la UAM-X. Su intención era armar un proyecto similar aquí en la Ciudad de México, pero considerando las condiciones específicas de atención a la salud mental que existen en nuestro país (Robles, 2015, p. 78).

A partir de la etnografía realizada fue posible percatarme que Radio Abierta es un espacio que filtra los conocimientos psiquiátricos hegemónicos, para dialogarlos, interpelarlos, cuestionarlos y pensarlos desde otras perspectivas, lugares y posiciones. Radio Abierta es un espacio que facilita el encuentro de distintas voces para hacer girar la palabra, para romper con los muros del prejuicio y del estigma, para revertir o re-pensar ideas que parecen determinantes y para buscar otras alternativas a las prácticas psiquiátricas que han sido dominantes durante muchos años. Radio Abierta es la ocasión para hablar desde la dolencia pero también desde la creatividad, es el espacio para ser, hacer y decir, es la ocasión para pensar en generar cambios.

El modelo hegemónico médico de atención a la salud

Desde el periodo colonial, las instituciones psiquiátricas ya estaban habilitadas en esta ciudad para recibir a las personas consideradas un peligro para la sociedad, tanto por blasfemar en contra de la religión, como por la “pérdida de la razón”. Los primeros hospitales psiquiátricos fueron el Hospital San Hipólito fundado en 1567 que dio cabida a hombres, y el llamado Divino Salvador fundado en 1687 para la atención a mujeres. Ambos fueron cerrados cuando se inauguró la Castañeda en 1910, todavía durante el gobierno de Porfirio Díaz. Este hospital como parte del proyecto porfiriano, buscaba convertir a la capital en la imagen del ingreso de México a la modernidad (Sacristán, 2005, pp. 13-14).

De primera impresión, parecería que el Estado creaba estos servicios en beneficio de la sociedad, sin embargo, vistos a través de los ojos de Foucault, estos servicios se convertían en aparatos disciplinarios que vigilaban, sometían y castigaban, ordenando las relaciones sociales de acuerdo a una lógica de control diseñada por expertos (Foucault, 2002). Fue

así que se generó una forma de regulación social apoyada en el saber médico, constituido por un código teórico, con un cuerpo de especialistas de la salud mental y con una serie de ciertas formas terapéuticas que de manera conjunta establecen los parámetros para evaluar, diagnosticar y tratar a las personas con trastornos mentales pero también para establecer la sintomatología.

Dicha forma de regulación social a partir de la enfermedad se constituyó en el Modelo Médico Hegemónico (MMH), el cual, en palabras de Eduardo Menéndez es:

el conjunto de prácticas, saberes y teorías generados por el desarrollo de lo que se conoce como medicina científica, el cual desde fines del siglo XVIII ha ido logrando establecer como subalternas al conjunto de prácticas, saberes e ideologías teóricas hasta entonces dominantes en los conjuntos sociales, hasta lograr identificarse como la única forma de atender la enfermedad legitimada tanto por criterios científicos, como por el Estado” (Menéndez, 1988, p. 451).

Este modelo opera con rasgos estructurales como “biologicismo, individualismo, ahistoricidad, asociabilidad, mercantilismo, eficacia pragmática, asimetría, autoritarismo, participación subordinada y pasiva del paciente, exclusión del conocimiento del consumidor, legitimación jurídica, profesionalización formalizada, identificación con la racionalidad científica, tendencias inductivas al consumo médico” (*ibidem*, p. 452). Estas características bajo las que se fundamenta el MMH, dan cuenta que en la práctica médica, la enfermedad es considerada como un hecho natural, biológico y no un hecho social e histórico.

En los años sesenta del siglo XX, después de las experiencias en distintos países en los que se corroboró que el internamiento psiquiátrico no mejoraba la salud mental de las personas, y se hizo evidente que eran lugares donde existían prácticas violentas que, además, generaban altos costos económicos y sociales, es que se empieza a cuestionar el modelo, la teoría y las prácticas psiquiátricas; lo que originó posicionamientos políticos-sociales como la anti psiquiatría, que se pronunció en contra del etiquetamiento psiquiátrico, la industria farmacéutica, el electroshock y la hospitalización involuntaria (Pastor y Ovejero, 2009).

Es a partir de esta misma década que se realiza un consenso internacional sobre la necesidad de hacer cambios en la asistencia psiquiátrica y las políticas de salud, optando por ajustes en las modalidades de atención (Ruíz, 1996, p. 110-111):

a) Tendientes a devolver la enfermedad al hecho comunitario; dirigir actuaciones con mayor fuerza a los grupos de alto riesgo; se plantea la promoción del autocuidado, las redes sociales y grupos de sostén. La búsqueda de recursos en el microgrupo para enfrentar el padecimiento.

b) El difícil lugar del médico y de su saber, hace que a partir de los años ochenta se desarrolle el co-tratamiento controlado, con el fin de retener a los pacientes en un vínculo terapéutico frente a la creciente tendencia a buscar otras formas de atención alternativas a la medicina o limitarse al autocuidado.

c) En algunas posturas médicas se da un lugar central a la palabra y relato del sujeto, convirtiéndose en elemento fundamental para el diagnóstico y para la prescripción del tratamiento. Consideran a la palabra como necesaria para decodificar las matrices culturales del paciente, ya que la enfermedad puede tener diferentes significaciones para el sujeto. Desde esta postura, la medicina debería de ser un proceso de significación permanente de los padecimientos y su sentido.

d) Contraria a la anterior, predomina la propuesta mercantilista y los ideales de eficiencia que tienden a reducir el tiempo de la palabra del paciente y con ello la posibilidad de explorar las significaciones singulares y el sentido de la enfermedad. Habría que agregar que el médico ha perdido su lugar clínico, ha sido desplazado por la hegemonía de la tecnología y la industria farmacéutica, quedándose con el empobrecido lugar de clasificador de síntomas para apresuradamente ubicar al paciente en un cuadro diagnóstico.

Este interés por modificar o mejorar la atención a la salud ha quedado plasmado en distintos documentos donde se plantean estrategias de acción, como la Declaración del Alma Ata (septiembre de 1978), cuya meta y lema fue “Salud para todos en el año 2000”.² Esta declaración propuso como estrategia la “Atención Primaria de Salud” que básicamente propone devolver la enfermedad a la comunidad para promover el autocuidado.

Actualmente la Organización Mundial de la Salud sugiere la sustitución de los grandes hospitales psiquiátricos por centros de atención comunitaria y la asistencia domiciliaria, sin embargo, para que esto sea posible es necesario que existan personal y servicios de rehabilitación a nivel comunitario, así como la garantía de que habrá oportunidades laborales y de vivienda. Por lo menos en nuestro país y en la Ciudad de México todavía estamos muy rezagados en llevar a cabo un sistema diferente de atención a la salud mental, ya que esta transición depende no sólo de la buena disposición de las personas involucradas, sino también de recursos materiales, de las instituciones y de la orientación teórica de los propios médicos, además de la sensibilización de la población en general sobre la enfermedad/salud mental.

Si bien es cierto que el modelo de “autocuidado” resuelve algunos problemas que el modelo

² Para consultar: http://www.promocion.salud.gob.mx/dgps/descargas1/promocion/1_declaracion_deAL-MA_ATA.pdf.

del encierro tenía, el nuevo modelo presenta, por un lado, la posibilidad de que las personas diagnosticadas recuperen la vida social y contribuyan a su propio proceso de bienestar. Por otro, presenta el riesgo de ser un sistema que transfiere a la persona afectada y a la comunidad los costos de procesos que se dan en la sociedad y que han impactado negativamente en lo individual sobre algunas personas. De ser así, la ironía sería que las víctimas de estos procesos serían cargadas con los costos de reparación de los daños que han sufrido.

Radio Abierta: un espacio de cuestionamiento al conocimiento hegemónico

Ante los cambios en los paradigmas de atención a la salud mental y los conocimientos médicos/psiquiátricos que si bien, en últimos años, han intentado considerar la palabra del sujeto, Radio Abierta se muestra como un espacio que filtra tales conocimientos y da la apertura para que los participantes los cuestionen, pero también dialoguen con ellos.

Quisiera hacer un paréntesis para mencionar que no es mínima la relevancia de la palabra “participantes”, ya que es un término que los descoloca del ser enfermo, para poder ser. Al mismo tiempo, el verbo participar alude a intervenir, a actuar junto con otros en un suceso o actividad o a tomar parte en alguna situación, es decir, implica el involucrarse de manera dinámica en alguna actividad y quitarse la etiqueta del diagnóstico. Por lo que pensar (se) y nombrar (se) a las personas con experiencia psiquiátrica como participantes y por supuesto dirigirse a cada uno y una por su nombre, dentro de la radio, da la oportunidad de que ellos (as) se consideren como personas que tienen el derecho de reflexionar y actuar frente al sufrimiento y diversos temas de su interés, pero también a tener voz y ser escuchados.

El diálogo/cuestionamiento no siempre es de manera directa ya que no hay especialistas en materia médica, aunque en ocasiones se ha invitado a personas que se dedican al área de la atención mental. Tampoco se lleva a cabo este diálogo/cuestionamiento con una preparación anticipada o un guion de por medio. Más bien, lo dirigen desde su propia experiencia, la cual no se reduce a ese momento en el que reciben el diagnóstico, pues su experiencia es tan amplia como su cotidianidad, (la cual va desde antes de ser diagnosticados) justo porque su cotidianidad está atravesada por la experiencia del diagnóstico y también la experiencia del diagnóstico está atravesada por la cotidianidad que viven cada uno de los participantes. Es por esto que no necesitan tener un guion para hablar de medicamentos, de hospitales, de internamiento, de tratamientos, de médicos o de psiquiatras, ya que al vivirlo en carne

propia adquieren una experiencia distinta a la de los médicos y/o psiquiatras que realizaron estudios académicos sobre el tema.

Cabe señalar que después de recibir el diagnóstico y enfrentar todo el proceso que esto conlleva, algunos de los participantes buscan información sobre el trastorno mental que se les diagnosticó, por lo cual conocen y manejan muy bien conceptos clínicos, sin dejar de hacer evidente en su discurso, su propia experiencia. De tal manera que, aunque en el programa de radio no haya especialistas en la materia de psiquiatría o medicina, se establece un diálogo con el conocimiento médico. En otras palabras, un diálogo con el poder, o por lo menos un cuestionamiento, en el que a través del discurso de los participantes, atravesado por su propia experiencia, subvierten las narrativas dominantes.

Economía política de los afectos y cuidado de sí

Si las emociones y afectos están ligados a procesos políticos, económicos y sociales, puede decirse que existe un régimen afectivo (Besserer, 2014) que marca la pauta del sentir, expresar y del pensar. Pero si hay un régimen afectivo que se produce, distribuye y consume, también deben existir espacios en los que haya subversión de este orden, puesto que el afecto, al ser energía y fuerza que circula, tiene la cualidad de ser fluctuante y no reconocer fronteras, lo que posibilita que no siempre se someta a normas (Moraña, 2012, p. 323). En este sentido, Radio Abierta es un espacio de contienda³ y de consenso del modelo psiquiátrico hegemónico, pero también las personas que construyen este espacio cuestionan el régimen afectivo imperante que se caracteriza por tener una orientación productiva, para lo cual es necesario ser un sujeto entusiasta, espontáneo, auto-motivado y auto-regulado, lo cual favorecerá la participación en una economía que exige mayor disponibilidad y flexibilidad (Laval y Dardot, 2013).

Quiero aclarar que cuando hablo de régimen afectivo me refiero a un ordenamiento donde convergen sentimientos, emociones, afectos, deseos y pasiones que han sido vividos por las personas desde un aprendizaje imperante o dominante. Al ser vividos, sentidos y encarnados, la experiencia tiene un papel fundamental, pues es desde allí donde pueden reconocerse contradicciones entre el ámbito afectivo que ha dominado en el contexto social y otros sentimientos, emociones y afectos que emergen y se diferencian de los que han sido impuestos. Ejemplo de esto es que si hemos planteado que la posmodernidad promueve la superficialidad, la inmediatez, la euforia, la alegría, la indiferencia, el egoísmo, así mismo hay emociones, sentimientos y afectos que están latentes en nuestra sociedad pero que

³ Para este trabajo, la palabra *contienda* es entendida no como lucha o enfrentamiento, sino como debate.

• Ruta Antropológica, No.10, enero-mayo 2020, pp.79-100.

pareciera que en ese afán de productividad y consumo se invisibilizan como es el miedo, la ansiedad, la tristeza, el dolor, la frustración, la impotencia, el enojo.

En Radio Abierta es notoria esta contienda y consenso entre un régimen afectivo apuntalado en la productividad, y un régimen afectivo que emerge desde las diversas experiencias psiquiátricas, pero también de su cotidianidad en la que se enfrentan a dificultades. Es así que en este espacio, si bien los participantes expresan alegría, auto-motivación y en ocasiones energía desbordada, también muestran sentimientos quizá contradictorios al régimen afectivo dominante, que son parte del día a día.⁴

De acuerdo con Federico Besserer, los afectos se producen, distribuyen y consumen, de tal manera que se trata de un consumo productivo “que no sólo ‘sujeta’ o subordina, sino que produce al sujeto, pues en el proceso se aprende a sentir de una manera específica” (2014, p. 61). Besserer también indica que este proceso de aprendizaje se vale de mecanismos que regulan, norman y normalizan la manera de sentir como pueden ser rituales, códigos y leyes. En nuestra sociedad estos mecanismos se manejan en el lenguaje, como en las frases “el que no tranza, no avanza”, “al mal tiempo, buena cara”. En los trabajos se reconocen ciertos valores como esfuerzo, alegría, calidad; inclusive hay cantos laborales que promueven una identificación con los valores de la empresa y, por tanto, con la productividad, lo cual es el valor principal.

Existe un interés capitalista apuntalado en la mayor productividad. Se expresa como deseable para estos fines, la flexibilidad, la adaptación, la constante movilidad y la automotivación que implica una regulación constante en el estado de ánimo que dé prioridad a la alegría y la euforia para mantenerse en una dinámica de producción constante. Pero ¿qué pasa con otros sentimientos como el miedo, la tristeza, la desesperanza, el enojo, la rabia, el dolor, la ansiedad, la impotencia, la frustración, etc.?, ¿qué hacemos con estos sentimientos que pareciera, no forman parte de este régimen afectivo dominante?

Si vivimos en una dinámica que nos hace movernos constantemente y que implica la ubicación en distintos espacios, en diversos horarios, con distintas personas y variadas actividades, quizá no nos demos el tiempo de mirar con detenimiento nuestro alrededor y a las personas que lo conforman, lo que limita nuestra percepción y dificulta el acercamiento con quienes convivimos; puesto que al estar ajustados a tiempos y actividades que produzcan, las relaciones con quienes interactuamos suelen ser superficiales, fugaces y hasta desechables. Lo anterior dificultará que podamos conocer el mundo interior de los otros y viceversa, que ellos conozcan nuestro mundo interno. Por tanto, al no tener este acercamiento, resulta

⁴ Para la revisión de etnografía véase Robles, 2015.

casi imposible identificar o conocer la tristeza, el dolor, la frustración, la ansiedad y otros sentimientos de las personas con quienes interactuamos, puesto que solo vemos lo que se muestra de manera visible y, como diría Emily Martin (2007, p. 258), que es conveniente para los fines productivos: energía y pasión, aunque la vida tenga miles de adversidades.

Los compañeros de Radio Abierta me ayudaron a visibilizar esta convergencia, contienda y consenso en la que se encuentran los sentimientos, afectos, emociones y deseos hegemónicos y los que podríamos llamar *subalternos*,⁵ por no ser visiblemente motivados por el orden imperante. Haré algunos señalamientos al respecto en relación a lo que Paty nos compartió.

Deseo y delirio

La globalización forma parte de un periodo histórico que conocemos como posmodernidad, el cual se caracteriza por la apuesta al progreso individual, por la generación de conocimientos, por la circulación de información en gran cantidad y a gran escala, por la creación de imágenes que se vuelven hegemónicas pero fugaces, por la inmediatez, por el culto a la tecnología, entre otros aspectos. Esto en conjunto nos va liberando de ataduras de antaño como era la Iglesia y el Estado, pero nos coloca en una situación en la que si bien tenemos la libertad de movernos entre distintas opciones que encontramos en el mercado -materiales e inmateriales-, lo ofertado no siempre alcanza para todos los seres humanos. Nos encontramos así ante la globalización de los excesos, pero también de las carencias, porque los grandes capitales y posibilidades reales de acceso a los bienes de altos costos, sólo es viable para unos pocos. Así, la mayoría de la población tiene que subsistir con los propios recursos con que cuenta y los que considere en el momento necesario. La posmodernidad también promueve la superficialidad, la inmediatez, la euforia, la alegría, la indiferencia, el egoísmo.

Bajo este contexto me parece necesario considerar al *deseo* como un elemento que participa en la producción de necesidades también fomentadas por el sistema-mercado. En este sentido Deleuze y Guattari apoyándose en Marx y su teoría económica, trasladan esta idea de la producción material a un aspecto quizá más sutil e intangible pero que está en juego en nuestra cotidianidad: el deseo. Al respecto expresan los autores:

Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en la realidad, y de realidad. El deseo es este conjunto de síntesis pasivas que maquinan

⁵ El término subalterno, extraído de los escritos de Antonio Gramsci, de acuerdo con Prakash, se refiere a la subordinación en términos de clase, casta, género, raza, que en el lenguaje y la cultura aluden a la relación dominante/dominado en la historia (Prakash, 1994, p. 1477). Agregaría que también puede existir subordinación en términos de productividad.

los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción.... El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo; no hay más sujeto fijo que por la represión. El deseo y su objeto forman una unidad: la máquina, en tanto máquina de máquina. El deseo es máquina, el objeto de deseo es todavía máquina conectada, de tal modo que el producto es tomado del producir...No es el deseo el que se apoya sobre las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo (Deleuze y Guattari, 1985, p. 34).

Con lo anterior, ¿qué tiene que ver el deseo con la esquizofrenia?

En el trabajo de campo realizado con la colaboración de personas que tienen experiencia psiquiátrica, en entrevista o en pláticas informales, algunas me comentaron que el brote psicótico o “el momento en que *se quebraron*”, como ellos lo plantean, fue ante situaciones que les generaron mucho estrés pero también ante la frustración al no haber logrado un objetivo o meta.

Iván, participante de Radio Abierta, en una conversación que tuvimos mientras realicé el trabajo de campo (agosto 2015) me comentó que entró en una situación de crisis que derivó en internamiento en un hospital psiquiátrico después de una competencia de canotaje en la que no ganó como esperaba. Entró en crisis porque su objetivo era calificar para otra competencia, y este objetivo también era compartido con su entrenador. De lo que Iván me comentó se puede ver que había un deseo de ganar, de triunfar, de ser el mejor en la competencia porque ello lo acercaría más a ese objetivo que tenía en mente y para lo que se preparaba desde años. Esta meta no sólo estaba motivada por el deseo de Iván, también estaba el deseo del entrenador (y probablemente también de otros, como los padres de Iván).

Este ejemplo me remite a una frase de los mismos autores: “Lo real no es imposible, sino cada vez más artificial” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 41). Más artificial en el sentido de que el mismo sistema, la misma familia, las personas cercanas y uno mismo, generamos expectativas que muchas veces escapan a las reales posibilidades de realización. Finalmente, lo artificial es algo que parece ser, pero no es; y esto artificial que se construye como posibilidad real, constantemente es presentado y difundido por medios de comunicación, los cuales llegan a influir en la cotidianidad de las personas fijándose en su imaginario. De esta manera se recrea en la mente aquello que se publicita, mediante imágenes y sonidos, como algo posible de realizar o lograr, sin detenerse a pensar en los recursos y posibilidades reales que se tienen al alcance para lograrlo. Es decir, esas imágenes, esos bienes materiales o inmateriales, esos éxitos, se convierten en el objeto del deseo y se consigan o no, se generarán otros deseos y necesidades que satisfacer. La dinámica deseo-necesidad parecería

ser lo mismo que un proceso de producción, y en este sentido, Deleuze y Guattari expresan que, si bien la esquizofrenia es una enfermedad de la época moderna, eso no sólo quiere decir que es un modo de vida, sino un proceso de producción (*ibidem*, p. 40).

Pero no sólo es el deseo, también parece que está en juego la responsabilidad: “las primeras crisis y episodios esquizofrénicos tienden a producirse en situaciones que solicitan una salida a escena del individuo y se caracterizan por la percepción subjetiva de un alto nivel de responsabilidad” (Novella y Huertas, 2010, p. 214). Así, la persona en un doble juego se va sujetando y es sujeta no sólo a sus propios deseos, sino también al deseo de otros que lo sitúan en un proceso de “producción normativa”, como lo señala Zenia Yébenes (2014), en la cual, los sujetos tienen que ser responsables ante las exigencias o expectativas que se les demande. Ante esta demanda, las personas que tienen esquizofrenia mezclan los códigos que socialmente reciben para reproducir aquellas vicisitudes y contradicciones que la modernidad pone en evidencia pero que no todas las personas las captamos ni elaboramos con esa sensibilidad.

Así, estos códigos sociales y la situación económica, política y ecológica dan contexto a los deseos y frustraciones. Francisco Uribe, mejor conocido como “Uribe”, participante de Radio Abierta expresó en un programa⁶:

...estamos viendo la catástrofe de la globalización y el exterminio de tantas víctimas y muertos, hasta de ochocientos por la guerra en el Golfo Pérsico y la situación es endemoniada, síganme los buenos....

...soy Colosio, vamos a recuperar al país y ser una sociedad integral y nada de economía porque nos están tirando a matar los economistas, están tocados

...yo le decía al licenciado, al director (del CAIS en el que reside) que nuestros derechos están plenamente garantizados. Yo mandé al Congreso que sean Centros de Asistencia e Integración Social, no promoción de delincuencia, segregación, extorción y chantaje porque cualquier retención ilegal aunque sea por unas horas, como mandé al Congreso, es equiparable a secuestro. Entonces vamos a ver ¿por qué no me dejaban salir? (del CAIS), porque como estoy en todo y bueno, se iba a ventilar todo en el Congreso...

Esta mezcla de códigos sociales, podría decirse que lo hace dentro de sí, de allí que en la actualidad se considera que al ser un trastorno del yo, la persona que padece esquizofrenia es un sujeto que se encierra en sí mismo y que por lo tanto las fuentes del malestar se ubican y elaboran en el mundo interior del sujeto, en el ámbito de la subjetividad. “La esquizofrenia, en suma, mantiene una relación constitutiva con el reto y la exigencia moderna de instituirse como un sujeto que, a su vez, se objetiva a sí mismo, atiende a sus propias operaciones y fragmenta su conciencia” (*ibidem*, p. 215). Pero estas fuentes de malestar no se ubican

⁶ Programa de radio transmitido por Radio Abierta, 11 de junio de 2015.

y elaboran solamente en el mundo interior, existen elementos externos que nos hacen experimentar desdicha. Recordando a Freud, el malestar también está en la cultura, y para él existen tres ámbitos desde los cuáles se puede generar sufrimiento: "...desde el cuerpo propio, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres humanos" (Freud, 2009, p. 76-77).

En este sentido, esta relación que se mantiene con la exigencia, el deseo y las expectativas provenientes de otros lugares dan cuenta de la escisión del sujeto. Al respecto, Paty, participante de Radio Abierta nos relata el inicio del brote psicótico:

...entonces pues a mí me empezaron a dar los brotes psicóticos cuando terminé el INEGI y me peleé con ellos. Tenían pleito, se habían peleado, habían sacado a unos, los que nos dirigían, los que nos daban órdenes a los que hacíamos los cuestionarios nos corrieron, a los cuatro. Entonces a mí se me hizo injusto pero ya tenía así como el pleito. Entonces me presionaban mucho para llenar los cuestionarios y todo eso. Me iba muy bien eh, tocaba y me habrían y yo [hace un movimiento con las manos indicando que escribe] y eso para tener la confianza de la gente pues es difícil. Nada más que como yo los quería llenar después, ese fue mi error; llenarlos después. Entonces me presionaban a cada rato, -no, es que tienes que hacerlo, que no sé qué-. Entonces como que yo fui guardando así como que ay, guardando. ¿Por qué me presionan tanto si nada más son unos cuestionarios?, [respira profundamente] la cosa es que fue así. Después de que me di cuenta que se tenía que llenar al momento, pues avancé mucho y entonces, después ya ayude a los demás a hacer sus cuestionarios y sacaron a otra muchacha y después seguía otra parte. Ya después llegué y teníamos que ir al Arbolillo, a donde están las unidades, entonces tuvimos que apoyar, entonces ya otra vez volvieron a correr a otra persona, o sea ya llevaban a seis personas corridas y yo estaba así como que bueno, entonces ¿qué pasa no?, entonces no podía dormir, no podía dormir y ahí empezaron mis delirios. (Entrevista a Paty, mayo 2015).

Desde aquí, Paty nos permite ver la relación que se estableció entre el delirio y las exigencias del mundo exterior, un mundo en el que se establecen vínculos con otros, un mundo en el que el deseo se pone al servicio de la mayor productividad y que sujeta a las personas bajo los requisitos de un orden específico, en el afán de regular tiempo y actividad.

En otro momento de la entrevista Paty refiere que antes de lo sucedido en INEGI, que era el lugar en el que trabajaba, ya tenía otra historia: violencia de pareja. Relata que en el último evento de violencia que vivió con su ex pareja, éste le "aventó" una moto después de que Paty se enojó porque en varios momentos no consideraron la ayuda y esfuerzo que hacía

para estar bien con su pareja y su familia. Relata que en una ocasión estando en una reunión con la familia de su ex pareja tuvo un conflicto debido a que él menospreció el apoyo que Paty le brindaba:

...entonces yo me enojé y me fui caminando, caminando. Entonces, me acusaron su familia con él y fue por mí, me jaló y me dijo que fuéramos a la casa y yo dije "-no, si yo voy a su casa, me mata este"- Entonces como no quería ir me aventó la moto. Entonces me aventó la moto, si no es porque grito así desesperadamente. Nadie salió ayudarme eso sí, nadie, nadie. Pero haz de cuenta como que le quité su furia, como que se asustó y quitó la moto. Entonces yo como tenía todavía los celulares le dije a mi hermana "-¿sabes qué?, ven por mí, estoy muy mal-" Y allí empezó ya como mi miedo porque haz de cuenta que veía las motos y yo sentía que Mario⁷ estaba buscándome. Ahí fue cuando la primera vez que tuve miedo. Entonces iba por cada casa y me escondía pero Mario ya no me estaba buscando. Nada más era yo que sentía que Mario me estaba buscando. Creo que a partir de que me aventó la moto ya mi vida no, mi mente ya no volvió a ser la misma. (Entrevista a Paty, mayo 2015).

Con estas experiencias que nos confía Paty, podemos observar que el sujeto no fragmenta su yo de manera ajena a lo que sucede a su alrededor, más bien, existen factores externos que participan en esta escisión y que establecen una relación dialéctica con el interior. Deleuze expresa al respecto: "El adentro es un resultado del afuera, una subjetivación [...] el adentro también es una relación, la relación convertida en sujeto" (Deleuze, 2007, p. 233). Es decir, el contenido del adentro está en relación con el afuera. Y ¿qué hay en el afuera del sujeto?

Hay un cambio en el ordenamiento económico y político a nivel global que afecta los modos de vida de la población. Si en el modelo previo, el fordismo, existía un Estado benefactor que aspiraba a la universalidad, en el actual modelo, el post-fordismo, se promueven nuevas formas de atención segmentarias ante la precarización de ese Estado benefactor. De tal manera, en la actualidad vemos que los avances tecnológicos son continuos, los mercados financieros están abiertos a la inversión ya no sólo local, han aumentado las capacidades de gestión tanto en producción como en mercantilización, la compresión del tiempo-espacio ha facilitado la comunicación a menores costos y una mayor producción. Lo anterior, reflejado en la vida social y económica de las personas, se expresa en el aumento de desempleo, en el mínimo o escaso aumento salarial, menor seguridad laboral, empleos temporales, mayor movilidad laboral en favor de la flexibilidad, y por ende, mayor productividad, circulación de capital y de personas en busca de soluciones ante la carestía (Harvey, 1998). En síntesis: beneficios amplios para las empresas, pérdidas profundas para la población trabajadora.

Esta profundidad en las pérdidas, no sólo se enmarca en la cuestión económica, sino que se

⁷ El nombre real fue modificado.

ramifica hacia los demás ámbitos de la vida cotidiana. Existe una incertidumbre e inseguridad constante que se traduce en miedo y en violencia. Si miramos a nuestro alrededor, es común observar cambios en el diseño urbano, tales como calles cerradas, departamentos vigilados, aumento de seguridad privada, lo que a su vez puede generar segregación y estigmatización social de quienes no pertenecen a estos nuevos “espacios privados”, creando al “sospechoso” para dirigir a él, los miedos cautivos de esta ciudad que se estimulan por los medios de comunicación. Si continuamos con esta secuencia, sabemos que en nuestro país, es casi la regla que los medios de comunicación estén asociados con el gobierno, por tanto, no es extraño pensar y decir que hay ciertas finalidades, desde ese lugar de poder, para mantener bajo cierto control a la sociedad a través de los medios.

Para David Harvey:

El capital es un proceso, no una cosa. Es un proceso de reproducción de la vida social a través de la producción de mercancías, en el que todos los que vivimos en el mundo capitalista avanzado estamos envueltos...El proceso enmascara y fetichiza, crece a través de la destrucción creativa, crea nuevas aspiraciones y necesidades, explota la capacidad de trabajo y el deseo humanos, transforma los espacios y acelera el ritmo de la vida. Produce problemas de hiper-acumulación para los cuáles sólo hay un número limitado de soluciones posibles (Harvey, 1998, p. 375).

Por tanto, si estamos envueltos en el mundo capitalista, ¿cómo no pensar que en el mismo medio social se generan mecanismos micro o macro que colocan a las personas en situaciones complejas y complicadas, y que inclusive, pueden ser el detonante del delirio?

Algunos de los detonantes del quiebre o delirio que nos refirieron algunos compañeros de Radio Abierta, tienen que ver con situaciones que causaron frustración, eventos que resultaron muy estresantes, el intento de ajustarse a responsabilidades asignadas por otros, así como a expectativas, deseos y demandas de otras personas. En el caso de Paty, nos relató que el delirio empezó después de haberse sentido muy presionada en el trabajo en el que se encontraba, además de la violencia que ya vivía con quien era su pareja:

... y entonces llegó el día fatídico. Veo que dejan las ventanas abiertas, eran los últimos días para ir al INEGI y entonces todo el trabajo que habíamos hecho se hubiera echado a perder si hubiera estado todo en el piso [ya que llovió], lo bueno es que estaba en alto. Entonces hice un caos y llame a la directora de la escuela donde estaban, -no mire como está, no sé qué- Entonces me empecé a pelear con todo el mundo y entonces ya cuando me salí de allí sentí que me perseguían. Bueno yo también ya tenía otra historia, ahorita continuo con lo del INEGI, pero yo tuve un marido que me pegaba. Entonces, pues eso como que... Yo en el INEGI estuve trabajando de mayo a julio y entonces había dejado a mi esposo como por

enero de 2010. Entonces pues, haz de cuenta, salí del INEGI peleada de allí de los cuestionarios y entonces le dije a un señor que, pues esos indigentes que estaba por allí, le digo -cuideme, porque siento que me van a perseguir y ya sentí que me perseguían y me perseguían y me perseguían” (Entrevista a Paty, mayo 2015).

En el delirio de Paty, era seguida por personas del gobierno y del INEGI, este último, como se mencionó, instancia en donde había trabajado. Expresa al respecto:

Las personas de gobierno, del INEGI, políticos, porque según yo iba a ser Presidenta de la República y entonces así me seguían. Entonces empecé a hacer una historia y entonces te decía de este psicólogo⁸ porque este psicólogo es de mi edad. Entonces yo le dije -no, tú vas a ser un buen, este y le puse ahí en su carta -vas a llegar a ser un buen Presidente de la República. Entonces dije -no, pues como esto se subió a la internet pues todo mundo lo leyó y entonces pues saben que yo sé quién puede ser Presidente de la República y por eso me están siguiendo por todas partes. Ósea, hice toda una historia (Entrevista a Paty, mayo 2015).

Como bien lo menciona Paty, en su delirio hizo una historia, que si bien se trata de una elaboración personal, no por ello es ajena al contexto en el que vive. Paty tuvo el primer brote psicótico en el año 2010, un año acompañado de violencia por parte de la pareja y de presión laboral. Pero también fue un año que venía arrastrando diversas situaciones de violencia, de asesinatos, de despojo, de muertes a nivel nacional. Recordemos que del 2006 al 2012, Felipe Calderón Hinojosa estuvo en la presidencia y dentro de este periodo se emprendió el combate al crimen organizado, con lo que hubo miles de muertos, desaparecidos y desplazados como lo sucedido en Cadereyta donde se encontraron los cadáveres de 49 personas; también decretó la extinción de Luz y Fuerza del Centro, dejando sin empleo a miles de trabajadores; más asesinatos como los que los 17 jóvenes que estaban en una fiesta en Ciudad Juárez Chihuahua y a quienes Calderón criminalizó, manifestando que eran pandilleros, sin tener ninguna investigación previa. En este sexenio, murió un secretario de Gobernación y amigo de Calderón, Juan Camilo Mouriño, al caer la avioneta en que viajaba.

Como se puede apreciar, su historia personal se entrecruza con lo que sucede en el país y con las elecciones que se avecinaban para el sexenio que empezaría en 2012. De allí que en su delirio, el querer ser Presidenta del país o saber quién podría serlo, se colocaba en una situación de riesgo ante la ola de violencia que se vivía en el país y que tocaba a la sociedad civil pero también a personas que tenían cargos públicos.

Deleuze dirá

⁸ Se refiere a un psicólogo con quien acudía antes de que empezaran los delirios.

[...] el fenómeno del delirio nunca es la reproducción (ni siquiera imaginaria) de una historia familiar a propósito de una carencia. Es, bien al contrario, un excedente de historia, una amplia deriva de la historia universal. Lo que un delirio pone en movimiento son las razas, las civilizaciones, las culturas, los continentes, los reinos, los poderes, las guerras, las clases y las revoluciones. [...] todo delirio lo es de la política y la economía (Deleuze, 2007, p. 47).

Bajo este tenor, el delirio de Paty nos muestra de fondo una cuestión de poder que está inmersa en la política del país y de la economía no sólo monetaria, sino también sentimental.

...y luego terminó la misa. Empecé a tener muchos mensajes en la Iglesia, -que iba a ser presidenta y quien sabe que- No me decían nada pero yo lo iba diciendo -no pues se me acercaron aquí porque saben que yo voy a ser muy poderosa y no sé qué tanto- Entonces llegué aquí [a su casa] y yo quería seguir con las palabras que Dios me estaba diciendo, entonces quise ir a la Basílica... (Entrevista a Paty, mayo 2015).

Esos mensajes o voces que le decían que iba a ser muy poderosa podrían mostrar ese deseo de invertir la condición de vida en que se encuentra: violencia, miedo, inseguridad, incertidumbre, tristeza, enojo, injusticias, presión laboral y dificultades económicas. Todos estos aspectos no nos resultan extraños, puesto que estamos inmersos en el mismo contexto social -aunque pueden haber matices distintos entre cada historia de vida de las personas-. En este sentido, estas voces o mensajes que Paty escuchaba podrían ser la respuesta a este orden social que se caracteriza principalmente, no por las carencias que se evidencian en las posibilidades reales para acceder a todo lo que se produce y muestra como oportunidad, sino por los excesos en la producción de situaciones, objetos, necesidades que se hacen deseables, pero inalcanzables, en la mayoría de los casos. Siendo así: “Las voces de los esquizofrénicos no son otra cosa que las respuestas del sujeto a lo imposible, respuestas al fin y al cabo ante la presencia de ese real que se ha vuelto peligroso y amenazador” (Álvarez y Colina, 2007, p. 6).

El miedo y tecnologías del yo

En el discurso de Paty fue constante la palabra miedo, además de hacer mención sobre lo presionada que se sentía en la situación laboral y con su relación de pareja, así como el guardarse el enojo que estas situaciones le generaban. Antes y durante los momentos de delirio, Paty refiere sentir mucho miedo, sobre todo cuando sentía que la perseguían. ¿Qué hace Paty con ese miedo? Primeramente, no lo externó y su mamá y hermanos la llevaron al hospital psiquiátrico hasta que notaron actitudes distintas en ella. Fue allí que después de

hacer una valoración le diagnosticaron esquizofrenia paranoide y le medicaron. No estuvo internada:

No, yo hice todo lo posible para que no [fuese internada]. O sea, haz de cuenta le empecé a decir, -no pues es que yo estudié una maestría, estudié no sé qué- Si estudie una maestría pero no la terminé y me dieron la beca del 100% y entonces el doctor así como [hace una expresión gestual de duda] y le dice a mi mamá -¿es cierto?- Si, todo es cierto- [se ríe], o sea yo como que le decía hice esto y aquello y yo como que me defendía yo solita, No quería estar internada y hasta la fecha por lo que yo me tomo las pastillas es para que no me vuelvan los delirios (Entrevista a Paty, mayo 2015).

Aproximadamente un año después que acude al hospital, Paty empieza a tomar cursos que se imparten en la misma institución y allí establece contacto con otros grupos conformados por personas con experiencia psiquiátrica y en los cuales, algo que ha aprendido es expresar lo que siente:

El curso de Tierra a la Vista [impartido por Voz Pro Salud Mental, asociación no gubernamental] vale mucho la pena. La primera parte es del cerebro, la segunda parte hablar sobre tus emociones, entonces las emociones, dice que las escribes todas las mañanas. Bueno, a veces lo hago, a veces no pero constantemente estoy reflexionando que ¿qué está pasando?, no, este, si yo estoy totalmente mal pues no estaría yo a ver ¿qué hago, no?” (Entrevista a Paty, mayo 2015).

Radio Abierta también ha sido un espacio para expresarse y hablar sobre ella:

[...] Radio Abierta es un foro de expresión donde yo puedo decir por ejemplo, lo que es lo cotidiano para mí. Que lo cotidiano para mí es mi enfermedad. Que lo cotidiano para mí es abrirme puertas en el mundo, en la sociedad que todavía no me acepta plenamente. Pero tal vez no sea tanto problema de la sociedad sino tal vez nosotros mismos somos un reflejo, o sea si ellos no nos aceptan, nosotros nos rechazamos, entonces somos como el espejo de una sociedad [...] (Entrevista a Paty, mayo 2015).

Como vemos, en estos espacios Paty ha re-aprendido a enfrentar situaciones complicadas y a darle un manejo a su sentir que le permita transitar su cotidianidad con menor vulnerabilidad. Este manejo que hace de sus emociones nos lleva a otro aspecto: el cuidado de sí, la autogestión de nuestro cuidado y la promoción del cuidado del otro:

Pues a veces nos podemos enojar, en algún momento nos podemos reír, podemos

llorar o, hay muchas emociones sobre todo cuando van en contra de tu punto de vista, ahí es cuando dices -¿y ahora cómo le hago no?- este, por ejemplo una vez este, entre que las peleas estaban en el grupo de Tierra a la Vista, bueno, en Desafío, estaba Miguel Ángel hablando de que lo blanco y lo negro y yo saco el arcoíris de colores y dice él -no pues es que todo tiene que ser o blanco o negro-, entonces en ese momento hay que preferir callar para no herir más las cosas ¿no?, entonces en Radio Abierta tal vez se dan encuentros pero no, no se dan, se dan encuentros de palabras, se puede disparar todo en un instante porque si ha habido cosas pero también entre nosotros nos frenamos unos a otros (Entrevista a Paty, mayo 2015).

Con lo anterior, tanto Paty como los compañeros de Radio Abierta nos muestran que emociones como el miedo, la tristeza, el dolor, el enojo, la frustración y la impotencia, no tienen que evitarse, negarse o invisibilizarse, más bien habría que reconocerlos, aceptarlos, expresarlos y compartirlos, aun cuando no siempre sean bienvenidos por el régimen afectivo dominante. Este saber de afectos que desarrollan los compañeros de Radio Abierta es un proceso que se gesta desde su propia experiencia psiquiátrica, una experiencia dolorosa desde la que han revertido la condición de pacientes que se les asigna cuando se les diagnostica clínicamente, para procurarse cuidado a sí mismos.

[...] he buscado del internet, ósea dice que si no hacemos eh, este, como gimnasia cerebral nuestro cerebro como estamos enfermos, se van haciendo como lagunas, agua en el cerebro, se van muriendo neuronas, entonces yo no quiero que ocurra eso porque como tengo pérdida de memoria, entonces siempre trato de hacer cosas porque si no este, si no hago cosas pues se van muriendo las neuronas y pues eso no quiero que, sobre todo porque viene una recaída y tendría que internarme y todo eso, eso es lo que busco que no se, que no se haga, por eso me cuido y tomo los medicamentos y sigo al pie de la letra lo que me han dicho [...] (Entrevista a Paty, mayo 2015).

Paty también nos permite ver el consenso que existe con el saber médico:

[...] yo creo que la forma más ligera de llevar la enfermedad es haciéndole caso al doctor al 100% pero también tienes que ver que tú te sientas bien, ósea, las dos cosas, que tú te sientas bien y que te den bien las instrucciones el doctor, tener plena confianza, si no te sientes bien pues cambia, busca la forma de que veas un médico que esté viendo a otra persona y que ese médico te vea a ti también. (Entrevista a Paty, mayo 2015).

Es clara la postura de Paty: no se trata de negar las emociones ni negar el malestar, y tampoco negar la ayuda que brindan los psiquiatras, pues lo que se busca es el cuidado de sí y habrá que valerse de las propias herramientas personales o tecnologías del yo que se desarrollen, pero también de apoyos externos como lo es el saber médico.

Por otra parte, al principio de este texto comenté que el deseo participa en la producción de necesidades fomentadas por el sistema-mercado, pero también es un elemento que se escapa a tales fines, siempre y cuando haya otros intereses, otras motivaciones. En el caso de Paty y ante el diagnóstico clínico que le dieron, una ruta que traza su deseo es hacia la des-estigmatización del trastorno:

[...] en Voz Pro Salud Mental dicen que nosotros tenemos que denominarnos como personas con discapacidad, entonces yo estuve exponiendo que no me gustaba... me gustaría que nos denominaran con nuestro nombre, sin ningún tipo de etiqueta (Entrevista a Paty, mayo 2015).

En este trazo del deseo que corre distinto al asignado, ella relata en otro momento de la entrevista que tiene un amigo con un diagnóstico clínico que sugirió la palabra “Dif-capacidad”, término que le parece adecuado porque remitiría a dif-erentes capacidades y no a dis-capacidad, como si estuvieran sin capacidades.

Con lo anterior vemos que si bien, el deseo se encuentra anudado a prácticas y discursos hegemónicos, los participantes de Radio Abierta son sujetos con agencia que también pueden llevar sus deseos por otros caminos. De esta manera, el deseo no queda reducido a una cosa, persona, estructura ni a un origen determinado e inmutable, más bien es una trama que se puede tejer en distintas direcciones. En este sentido, Félix Guattari define al deseo como: “...todas las formas de voluntad o ganas de vivir, de crear, de amar; a la voluntad o ganas de inventar otra sociedad, otra percepción del mundo, otros sistemas de valores” (Guattari y Rolnik, 2006, p. 255). Me parece que tanto Paty, como los compañeros de Radio Abierta, tienen el deseo y la voluntad de crear otra manera de considerar a la “locura” o el trastorno mental, quieren re-inventar otra forma de relacionarse, de nombrarse, de mirarse pero no para dirigirse sólo hacia ellos mismos, también quieren hacernos parte de este proceso de reconstrucción. Nuevamente Guattari: “El deseo es siempre el modo de producción de algo, el deseo es siempre el modo de construcción de algo” (*ibidem*, p. 256).

Reflexiones finales

Radio Abierta no sólo es un espacio radiofónico, también es un espacio de consenso y contienda entre los saberes del modelo hegemónico médico de atención a la salud mental y los saberes, a los que podemos llamar subalternos, de las personas con experiencia psiquiátrica.

Las personas que participan en Radio Abierta no sólo cuestionan los conocimientos y la práctica médica, también interrogan al régimen sentimental hegemónico desde su experiencia cotidiana, la cual está atravesada por el diagnóstico clínico. En cada programa de Radio Abierta podemos escuchar, ver y/o sentir otros sentimientos, emociones, afectos, ideas, deseos, que son parte de los seres humanos, pero que el orden social intenta invisibilizar, como son la tristeza, el dolor, el enojo, la frustración, la impotencia. En contra-oposición a los afectos que se movilizan en la posmodernidad -como el egoísmo, la indiferencia, desconfianza, - los participantes de Radio Abierta visibilizan la solidaridad, el apoyo, el amor, el respeto, la confianza, la tolerancia y la dignidad, aspectos que parecen devaluados en nuestra sociedad.

Radio Abierta también ha sido el medio a través del cual conocí a personas como Paty quien, a partir de su experiencia, nos permite hacer un diagnóstico social sobre las condiciones en las que vivimos, es decir, visibiliza inequidades sociales, violencia, injusticia, estrés laboral, dificultades económicas, amorosas y familiares, que nos tocan a todas las personas, al ser parte de esta sociedad y que la intensidad con la que se muestran puede colocarnos en cualquier momento, al borde de esa fragmentación del yo. Ante la adversidad y complejidad de estas condiciones de vida, el diagnóstico apunta hacia la emergencia de otra manera de posicionarnos ante esta realidad, y que tiene que ver con la cuestión afectiva y el cuidado de sí y de los otros. Este tomar otra postura implica otras formas de saber, de ser, de hacer, de sentir.

Esto es lo que nos comparte Paty y los compañeros de Radio Abierta, quienes son personas que además de cuestionar esta idea de la sin-razón que se adjudica a las personas que tiene diagnóstico clínico, también nos muestran que lo humano no se reduce a la razón o a la “sin-razón”, puesto que el ámbito afectivo juega un papel fundamental en la existencia y por ende, están presentes en el hacer, en el saber, en el pensar, en el ser.

El caso de Paty permite identificar la contienda y consenso que se da entre el modelo afectivo hegemónico, y el modelo afectivo subalterno, que ella, así como los compañeros (as) de Radio Abierta elaboran.

Referencias

- Álvarez, J. M. & Colina, F. (2007) Las voces y su historia: sobre el nacimiento de la esquizofrenia. En *Átopos no. 6, Salud, comunidad y cultura*, 4-12.
- Besserer, F. (2014) Regímenes de sentimientos y la subversión del orden sentimental. Hacia una economía política de los afectos. En *Revista Nueva Antropología*, vol. XXVII, núm. 81, julio-diciembre, 55-76.
- Besserer, F. (2015) Prácticas sentimentales. Métodos, herramientas y docencia en la etnografía transnacional de los sentimientos. Ponencia inédita presentada en el *Coloquio Internacional: Cultura y Afectividades*, 12 y 13 de noviembre, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1985) *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. España: Paidós.
- Deleuze, G. (2007) Sobre los principales conceptos de Michel Foucault. En *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos, traducción de José Luis Pardo, 223-236.
- Freud, S. ([1930] 2009) *El malestar en la cultura*. Tomo XXI de la colección Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2002) *La historia de la locura en la época clásica I*. México: FCE.
- Guattari, F. & Rolnik, S. (2006) *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Harvey, D. (1998) *La condición de la posmodernidad*. Argentina: Amorrortu.
- Lara, A. & Enciso, G. (2013) El giro afectivo. En *Athenea Digital* 13 (3), 101-119.
- Laval, C. & Dardot, P. (2013) *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. España: Gedisa.
- Martín, E. (2007) *Bipolar Expeditions: Mania and Depression in American Culture*. New Jersey: Princeton University Press.
- Menéndez E. L. (1988) Modelo Médico Hegemónico y Atención Primaria. Ponencia presentada en *Segundas Jornadas de Atención Primaria de la Salud*. 30 de abril al 7 de mayo de 1988. Buenos Aires: CONAMER, 451-464. Ver en <http://www.unla.edu.ar/documentos/institutos/isco/cedops/libro2a28.pdf>
- Moraña, M. (2012) Postcríptum. El afecto en la caja de herramientas. En *El lenguaje de las emociones* (pp. 313-337). Madrid: Iberoamericana.
- Novella, E. J. & Huertas, R. (2010) El síndrome de Kraepelin-Bleuler-Schneider y la conciencia moderna: una aproximación a la historia de la esquizofrenia. En *Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC), Clínica y Salud*, Vol. 21, no. 3, 205-219.
- Pastor, J. & Ovejero, A. (2009) Historia de la locura en la época clásica y movimiento antipsiquiátrico. En *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 30, núm. 2-3 (junio-septiembre), Universitat de Valencia, 293-299.
- Prakash, G. (1994) Subaltern Studies as postcolonial Criticism. En *American Historical*

Review Forum, diciembre, 1475-1490.

Robles, A. (2015) *La ciudad del delirio y la radio que lo-cura. Etnografía especular de la locura en la Ciudad de México y el papel de los participantes de Radio Abierta en la construcción de una economía política de los afectos* [tesis de licenciatura en Antropología Social], México: Departamento de Antropología Social, UAM-I.

Ruiz Velasco, M. E. (1996) Nuevas tendencias en las políticas y dispositivos de salud. En *El sujeto de la salud mental a fin de siglo* (pp. 99-117). México: Olé Me-chic-co Editores –UAM-X.

Sacristán, C. (2005) Historiografía de la locura y de la psiquiatría en México. De la hagiografía a la historia posmoderna. En *Revista Frenia*, Vol. V-1, México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Mora, 9-33.

Yébenes Escardó, Z. (2014) *Los espíritus y sus mundos. Locura y subjetividad en el México moderno y contemporáneo*. México: Gedisa/ UAM.



Foto: Cristofer Yair Uribe Vergara

Se hace camino al andar. Itinerarios en una cárcel

Carla Vargas Torices

La cárcel es un mundo lleno de referentes religiosos: desde los cuerpos tatuados con crucifijos, Cristos, Vírgenes, calaveras, San Judas...; o los nichos, uno de los pocos espacios que en el hacinamiento se respeta, siempre limpios, iluminados y decorados; los constantes servicios religiosos (de pentecostales, budistas, evangélicos, católicos, testigos...); las despedidas entre presos y visitantes están llenas de bendiciones y encomiendas a dios; también, es común que se agradezcan los favores con un “*que Dios se lo pague*”, evidencias de que el sentimiento por lo religioso está latente. Por eso me acerqué con la intención de estudiar creencias en reclusión. En esta ruta antropológica quiero compartir algunos senderos sinuosos de cómo las emociones no sólo están presentes en el trabajo de campo, sino que pueden llegar a convertirse en herramientas de trabajo, e inclusive, en obstáculos.

Lograr los permisos de investigación ahí adentro implica retos en tantos niveles como subdivisiones tiene el sistema penitenciario mexicano. Quizá, entre lo más complicado, está el lidiar con la cantidad de intereses y temores encontrados: como de los de directivos y custodios quienes no desean que se ponga en evidencia los niveles de corrupción, o maltratos; difícilmente reconocen la existencia de cogobierno. Esta antropóloga (inocente) se sigue sorprendiendo de que, pese a reformas de ley e intentos por sensibilizar al personal con capacitaciones y cursos, el estigma, los prejuicios y la discriminación continúan siendo lo primero que sale de la boca de muchos funcionarios, ni siquiera intentan corrección política. Quiero decir que, en ocasiones resulta complicado lidiar con subjetividades, usos, costumbres y personalidades con los que no comulgamos. Desencuentros que son parte del proceso de investigación, y que pocas veces se muestran en los resultados. En ocasiones, nuestra formación no cuenta con herramientas o seguimiento que nos ayude a pasar de estas “*Ansiedad[es] al Método*”.

En aquella ocasión, mi objetivo eran las espiritualidades de los internos. Espiritualidades entendidas como el sentir y pensar a través de las reflexiones que las situaciones límite, permitían a los individuos conectarse con lo que consideraran trascendente (Dios, la familia, el amor, las lealtades al cartel, el honor, la muerte... o lo que fuera que valoraran más). ¡Mmm!.. Tema complicado, pues para que alguien me contara algo tan sutil e íntimo se requeriría de mucha sensibilidad, empatía, y ¡tiempo! ¿Cómo esta antropóloga en una cárcel predominantemente de hombres podría tejer *rapport*¹? Cuando además, en las negociaciones para tramitar los permisos, algunas autoridades de subdirección de sistema penitenciario sugerían: ellos elegir a quienes yo podría entrevistar. Y cuando al fin emitieron el papeleo, se me autorizó realizar ¡UNA entrevista de una hora! (por informante). Condición que cumplí (... a modo).

Mientras duró este trámite, comencé a visitar la cárcel acompañando a pastores cristianos (bautistas y pentecostales) y a católicos a cuanto estudio bíblico, capacitación de oficios, visitar enfermos... También entraba con voluntarios que imparten talleres de literatura. Destaco la importancia de visitantes (familiares, parejas, amigos) y voluntarios de asociaciones civiles y religiosas que, sin ser parte oficial o reconocida institucionalmente, son vitales porque dinamizan y sostienen la vida en las prisiones. Me atrevería a afirmar que sin ellas (las mujeres son mayoría en estas tareas de cuidar), los sistemas penitenciarios ya hubieran colapsado; ellas subsanan las carencias de infraestructura, personal y actividades educativas, laborales, artísticas, de contención, de recreación... que contribuyen con los proyectos de reinserción. Normalmente son los eslabones principales en las redes de comercialización y materias primas de los productos que se elaboran adentro.

Cuando una de las asociaciones terminó un ciclo de actividades, antes de que sus permisos caducaran, me invitaron a participar. Lo primero que cruzó mi mente fue: “Y yo, ¿sé hacer algo que pueda ser de utilidad e interés?”, (que miedo, ¿acaso, el celo académico de un posgrado me está incapacitando para el mundo real?). Entendía que tras muros nada es gratis, es un lugar caro, de extracción, de corrupción (también llega a ser de solidaridad) donde todo es parte de incesantes intercambios. Debía compartir algo útil. En la cárcel no importa si uno está o sólo va de paso, ¡hay que dejar algo! Por ello, voluntarios y visitantes somos tan apreciados, somos un recurso, llevamos y traemos bienes, información, distracción. Cabe aclarar también que es un mundo donde abunda el *bluff*² y se construyen

1 Del francés *rapporter* (llevar a cabo algo). En antropología hace referencia a la cualidad en la comunicación interpersonal que el investigador teje con quienes lo reciben, se trata de crear ambientes de cooperación y empatía que favorezcan la comprensión e interpretación de lo que observado en campo.

2 La traducción de bluff es fanfarronada. Es una estrategia donde los jugadores de póquer aparentan que tienen una buena mano de cartas para desestabilizar a los contrincantes, ya sea para hacer que eleven las apuestas o que se retiren del juego.

máscaras de identidad a veces por vergüenza, por protección, o aburrimiento. Muchos presos se hacen sumamente sensibles a las mentiras y las verdades a medias. Y, en vista que de que estaba en un centro muy bien controlado por organizaciones (que operan allende los muros), la mejor carta de defensa era mi honestidad. Tuve que exponerme, más allá de la “justificación” enunciada en el protocolo de investigación, y compartir mis experiencias y motivos personales.

Tim Ingold (2015, 2017) enfatiza que resulta imposible abstraer nuestro involucramiento sensible en la construcción del conocimiento, esto contradice la falacia de que la observación se limita a la objetivación de los seres y las cosas. Queramos o no, nuestra dimensión sensible y emociones están involucradas en el proceso de investigación. No sólo el observador aprende sino que los observados nos comparten y ambas partes intercambian y aprenden. La cuestión es, en este intercambio sensible de conocimientos ¿qué hacer con las emociones? En esta travesía que comparto, confieso que encontrar un posicionamiento ha tenido más que ver más con el proceso y las circunstancias, que con un posicionamiento racionalizado y consiente (la verdad es que esa reflexión está tomando tiempo y sigo buscando entre ensayo y error cómo ser más crítica).

Para proponer a los internos algo que despertara su interés y les fuera útil tuve que indagar en mi pasado. En algún momento las presiones llegaron a ser tan fuertes que llegué al extremo de ser hospitalizada por dolorosísimos espasmos musculares en cuello y espalda. Cuando sucedió por segunda vez, me enojé por lo absurdo de la situación, comprendí que en la sala de urgencias poco podrían hacer por mis formas de somatizar el estrés. Me tomó años aprender técnicas para sanar mis parálisis (anatomía de movimiento, respiraciones, danzas, meditaciones). Debido a lo ruidosa y estresante que suele ser la cárcel, propuse compartir técnicas de relajación ¡Eureka!, el intento tuvo más éxito del esperado, encontré la grieta que me permitiría hacerme un espacio adentro de la cárcel. Sin imaginar que comenzaba un sendero nuevo de temas e intereses, complejizando mi posicionamiento y perspectiva sobre las potencialidades que puede llegar a tener la antropología.

Florence Rosemberg (2013) llamó “antropología pasteurizada”, o el mito de la antropología neutral, a la falsa idea de lejanía con lo que se investiga, que hace caer en el error de ser testigo silencioso de la violencia y la negación del otro, *dizque* para defender la objetividad. De tal forma, hemos impuesto barreras de no intervención e imparcialidad, abstrayéndonos de ser más críticos creativos y propositivos. Aunque muchos nos proclamamos contra estas formas de violencia, los intentos suelen quedarse cortos. En pleno siglo XXI hay complicidad en investigaciones que pecan de omisión “ser testigo/observador participante y, en consecuencia,

convertirse en productor de etnografía de violencia observada y experienciada” (2013, p. 50). ¿Cómo romper estos círculos? Para el caso de la cárcel, comenzar por concebirla como una estructura colonialista productora y productora de violencia estructural puesto que posicionarme “neutral” no haría más que insistir en lo predador del sistema penitenciario. Segundo, reconocer sus formas administrativas reales (cogobierno, y múltiples agentes con diferentes recursos y manejos de poderes). También, reconocermé vulnerable frente a estar en un espacio que ni siquiera controlan por completo las autoridades, para así, construir mis redes de seguridad como lo hacen los internos, apoyándome en las solidaridades intramuros junto a los voluntarios y visitantes (observación participante). Por último, dar algo a cambio: lo poco que sé acerca de relajarse y combatir insomnios y ansiedades que paralizan.

Para mejorar mis propuestas, encontré la danza movimiento terapia³. Con propuestas de los psicólogos Carl Rogers y Fritz Perls, pioneros en problematizar la verticalidad en la relación paciente- terapeuta, enfatice el juego, la diversión, las risas y el reto. La danza permitió que el cuerpo de los presos se expresara más allá de discursos orales.

Busqué en alejarme del referente de autoridad en la que los presos, acostumbrados a la vigilancia de su comportamiento (debido a la métrica de la rehabilitación), suelen repetir discursos acerca de “su rehabilitación”, “el pago a la sociedad por sus faltas...”; o sea, tratan de quedar bien callando arbitrariedades y minimizando problemáticas (abusos de autoridad, corrupción, delitos, laxitud en los reglamentos) limitando su comunicación a reportar su buena conducta (cierta o no). Así, con la danzaterapia fuimos conformando grupos de contención (similares a los que se trabajan en algunas vertientes de AA) para abrir espacios de intercambio y expresión. Con ayuda de este esquema de trabajo, fuimos creando encuentros para intercambiar sentires, experiencias; y cómo les fui explicando: para que me compartieran cómo y por qué creían lo que creían, a través de sus reflexiones a partir de su encarcelamiento. Es decir, para que me ayudaran con mi investigación de espiritualidades en reclusión.

Para cerrar, reitero la necesidad de propuestas propositivas que lleven a la praxis mejoras doquiera que el antropólogo se pare; enfatizar la producción de conocimientos bidireccionales en el trabajo de campo, admitiendo que a través de las emocionalidades los aprendizajes suelen ser más sólidos, algo que Ingold (2017) como muchos propone. Por el momento y tras la experiencia de talleres corpo-emocionales en cárceles, estoy comenzando a formular hipótesis con relación a las implicaciones del híbrido que Rosemberg (2013) llama *antropsí*, una forma de antropología crítica aplicada y descolonizadora que, intersecta antropología con terapéutica, y busca cambios a través de ayudar a encontrar nuevos significados al mundo

³ Con más de 50 años de experiencia en intervención la Danza movimiento terapia nace de la confluencia de las psicologías humanistas y de la danza contemporánea para dar atención psicocorporal mediante el movimiento. En México Sensodanza Terapia A.C., es una asociación de terapeutas especializados en trabajo con grupos en vulnerabilidad social, económica y discapacidades.

de la experiencia. Potenciar con conocimiento antropológico las aplicaciones terapéuticas ampliando los puntos de vista, como la inclusión de significados sociales y culturales, o mayor preocupación por el contexto, y ser crítico con las conexiones con marcos más amplios de subordinación (como posicionarme en que la cárcel subordina y reproduce la colonialización). Aún es pronto para saber qué nuevos senderos se abrirán con este camino al andar.

Referencias

- Ingold, T. (2015). Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía. *Etnografías Contemporáneas* 2 (2), 218–230. <http://www.unsam.edu.ar/ojs/index.php/etnocontemp/article/view/96>
- Ingold, T. (2017). ¡Suficiente con la etnografía! *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), 143. Recuperado de <https://doi.org/10.22380/2539472X.120>
- Rosemberg, S. F. (2013). *Antropología de la violencia en la Ciudad de México: Familia, poder, género y emociones* (Primera edición). Colección Interdisciplina. Serie Logos. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia.



Foto: Cristofer Yair Uribe Vergara

OTREDAD

Complicidades

Mirna Dolores Hernández Martínez

Resumen

El conjunto de imágenes que integran este ensayo sugiere aspectos de producción y reproducción de los sistemas sociales y culturales que construyen la comercialización del cuerpo femenino en la vida cotidiana, siendo la causa de diferentes contenidos emocionales tanto en el sujeto como en el espectador. En este sentido, cada fotografía es resultado del andar por diferentes lugares que integran la zona comercial del centro de la Ciudad de México.

Introducción

Las imágenes que se presentan a continuación son parcialidades de una complejidad que circunda la vida cotidiana del centro de la Ciudad de México; me refiero, al mercado sexual, y al sistema religioso, los cuales integran a su manera poderes económicos. Los dos generan millonarias ganancias, sin embargo, para los habitantes que transitan por calles y andadores son inadvertidos los estados psico-emocionales que genera en las mujeres la pertenencia a actividades proscritas por la legalidad.

Con la óptica del mercado, los cuerpos -notoriamente femeninos-, dejan de ser fantasía para encontrarse al alcance de cualquiera que tenga el suficiente valor adquisitivo. En este sentido, se ofrece para la venta toda clase de productos; inclusive la inmediatez del placer sexual, a través de lo que

popularmente se conoce como prostitución. Estas actividades mercantiles, objetualizan el goce corporal como una construcción de reciente emergencia. Para ejemplificar, hay zonas del centro que desde siglos atrás han sido de “tolerancia” y de otras actividades comerciales. En los comercios se ofrecen artículos de la más diversa índole, mientras que en el mismo lugar, mujeres de diversas edades esperan a un posible cliente.

Por otra parte, el sistema sociocultural también encarna los cuerpos femeninos unificándolos en la tradición judeo-cristiana. La complicidad orgánica entre ambos mercados exalta aquello que parece digno de consumir, visión que divide y diversifica el mercado en dos tipos de ejercicio de la sexualidad. Una cuya visibilidad evidentemente es estigmatizada. Mientras que la postura religiosa se valida continuamente en diversos rituales. Estas formas de pensar anquilosan la impronta dicotómica entre mujeres, considerando que hay buenas/malas/decentes/prostitutas; este acuerdo sociocultural premia conductas que se consideran apropiadas, mientras que otras maneras de actuar son catalogadas como nocivas a la moral pública.

Recordemos que los intentos por normar la sexualidad son ancestrales, las mujeres son apreciadas y se simbolizan de acuerdo a las normas que hayan acatado o transgredido. Desde mi punto de vista, ninguna mujer se debe considerar sujeto pasivo o su agencia se verá invalida. Habrá que recordar que la representación social de las mujeres no ha sido estática, a partir de su toma de decisiones grupales y que como individuos han logrado transformar su historia colectiva, por ende la cultura. Como consecuencia, los grupos en el poder han tenido que aceptar que las mujeres pugnan, desde ámbitos diversos, a ser agentes de cambio de las sociedades contemporáneas y de su propia realidad, como integrantes de un colectivo históricamente vulnerable.

Aunque en el vasto mercado sexual, las mujeres parecen libres y sin restricciones sociales, no es así, la falta de reconocimiento las orilla a la clandestinidad y a la posibilidad de ser víctimas de delitos, incluyendo la trata de personas con fines de esclavitud sexual. Asimismo, los simbolismos religiosos también permanecen en el imaginario colectivo. Finalmente, lo que se intenta mostrar en este conjunto de imágenes es resultado de contradicciones y acercamientos existentes entre ambos mercados.



112

“[...] el sistema sociocultural también encarna los cuerpos femeninos unificándolos en la tradición judeo-cristiana”



*“[...] para los habitantes que transitan por calles y andadores son **inadvertidos** los **estados psico-emocionales** que genera en las **mujeres** la pertenencia a actividades proscritas por la legalidad.”*



113



*“[...] los grupos en el poder han tenido que aceptar que **las mujeres pugnan, desde ámbitos diversos, a ser agentes de cambio** de las sociedades contemporáneas y **de su propia realidad**, como integrantes de un colectivo históricamente vulnerable.”*



Foto: Cristofer Yair Uribe Vergara



CON OLOR A TINTA

Reseña. Liderazgo(s) en movimiento. El ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato

Berenice Basurto Nieves

Reseña de tesis: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera (2019). *Liderazgo(s) en movimiento. El ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato*, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana.

En la tesis que a continuación reseño, la doctora Mazariegos desarrolla el tema del protestantismo en el universo femenino metodista de la ciudad de León Guanajuato, en el cual las mujeres, han hallado espacios de participación en la vida pública y en el ejercicio de liderazgo, que las ha colocado frente a otras formas “de ser y estar desde la propia construcción del ser mujer” que, eventualmente, les ha permitido ganar visibilidad y reconocimiento tanto en la esfera privada como en la pública.

El objetivo del estudio de la doctora Mazariegos, es identificar y analizar los diversos mecanismos y niveles de agencia e involucramiento, “liderazgos polifónicos y poliformes”, en la arena de contienda donde se disputa el capital que va de lo material a lo simbólico. De lo anterior se desprende una participación femenina más compleja, que no está sujeta al cargo oficial sino a una serie de características, actividades y negociaciones al interior de la Iglesia, en tanto plataforma sobre la cual descansa la diversidad de liderazgos a los que se refiere la autora. De ahí la necesidad y el acierto de plantear un marco teórico-metodológico con perspectiva de género en el que las categorías de poder, agencia y reflexividad, desde mi punto de vista, resultan de especial interés para el análisis de los temas que se derivan de la problematización de los liderazgos en movimiento.

Para lograr lo antes dicho, la doctora Mazariegos recurrió a una adaptación del modelo de “etnografía multisituada” propuesto por George Marcus, por lo tanto, una particularidad importante del trabajo de campo giró en torno a la movilidad, pues el seguimiento de la investigación implicaba ceñirse a la agenda anual de eventos eclesiales, que en varias ocasiones conllevó viajar dentro y fuera del estado de Guanajuato, el resultado de este planteamiento metodológico se ve reflejado en solidez argumentativa que presenta la investigación.

Estructura capitular

La tesis está estructurada en cinco capítulos. En el primero de estos, la autora presenta las preguntas de investigación que dan pie a la formulación de los objetivos. Para alcanzarlos, Mazariegos establece la metodología etnográfica, la cual supuso entrevistas en profundidad y charlas informales que le permitieron construir redes de confianza para participar en la vida cotidiana eclesial y acceder a los juegos de poder que se libran en ese espacio de negociación, discernimiento y reflexión en torno al posicionamiento de las mujeres dentro y fuera de la Iglesia, ya desde su condición de mujer, ya como investigadora, ya como sujeto de sanación. Esta metodología, en mi parecer de lo cercano, permitió la oportunidad de confrontar la supuesta objetividad científica y situar la vertiente emocional como herramienta metodológica y epistemológica para la construcción de conocimiento antropológico.

Un aporte interesante de la experiencia etnográfica desarrollada, es la propuesta del cuerpo como un “diario de campo encarnado” que registra sensaciones y sentimientos, además que es emisor y transmisor de emociones. Al hacerlo, la autora incorpora dos dimensiones de la perspectiva afectiva: en primer lugar la de los sujetos de estudio en torno a su subjetividad y su intersubjetividad cotidiana, y, en segundo, la inclusión de la perspectiva afectiva de la investigadora, en interrelación constante con los sujetos que estudia. Así percibido el cuerpo, como instrumento, pero también como herramienta de investigación, permite reflexionar acerca del papel del investigador y las implicaciones de su presencia en el lugar de estudio, situación que ha generado un amplio debate sobre la forma en que se construye el conocimiento científico desde lo social.

Un aspecto importante de este capítulo, es que la autora expone los planteamientos teóricos que posibilitan el análisis de los liderazgos femeninos bajo la perspectiva de género, así como los alcances de la participación femenina dentro y fuera de la iglesia; para ello, retoma las propuestas de Joan Scott, Teresita De Barbieri, Pierre Bourdieu, Mary Douglas, Margaret

Mead, Maurice Godelier, Françoise Héritier, María Luisa Tarrés, Sherry Ortner, entre otros. En diálogo con estos enfoques, Mazariegos construye el marco teórico-analítico de su estudio, considerando la forma en que los roles de género contribuyen a la caracterización asimétrica entre hombre y mujeres, y explicando de qué manera la institución religiosa ha sido clave en la producción, reproducción y normalización del modelo patriarcal. Este aspecto me parece relevante, ya que no puede dejar de observarse el papel que ha desempeñado la Iglesia en el establecimiento del orden, la estructura social y la dirección normativa que orienta la construcción de identidades de género.

Un acierto que encuentro en esta parte, es la inclusión de investigaciones de corte histórico y antropológico referentes a las diversas corrientes religiosas en Latinoamérica y México, ya que esto permite poner en perspectiva la construcción-reconstrucción del “ser/deber ser” femenino, y a su vez resulta útil para comprender el contexto metodista leonés, sobre todo desde la llegada de las religiones protestantes procedentes de los Estados Unidos en las postrimerías del siglo XIX, las cuales han estado signadas por la coyuntura del abolicionismo, el movimiento sufragista y el feminismo.

Esa dimensión histórica-estructural tiene implicaciones en la continua tensión existente entre el conservadurismo y la subversión –velada o explícita– que la autora identifica en la práctica metodista que se ejerce en la ciudad de León. Dichas prácticas se expresan en el control sobre los cuerpos, los discursos y la lucha por los espacios de participación, lo cual no está desprovisto de tensiones y contradicciones, pues ha generado simultáneamente estrategias de resistencia ante modelos de dominación. De esta forma, asiento que el análisis socio-antropológico sobre los sistemas religiosos, la teoría de poder, la perspectiva feminista y el modelo de análisis constructivista constituyen el corpus teórico con el que Mazariegos analiza la histórica lucha de poderes dentro de la Iglesia Protestante de León. El objetivo: comprender sus alcances a nivel estructural, subjetivo e intersubjetivo.

Un aspecto que debe resaltarse, es que basada en el concepto de poder desarrollado por Foucault, la autora propone el término “juegos de poder” para describir la tensión de las relaciones al interior de la Iglesia Metodista leonesa. Los conceptos de agencia y reflexividad de Anthony Giddens le confieren a su análisis una perspectiva macro y micro de los liderazgos femeninos y de su capacidad de acción, que se pone en marcha a través de la gestión de las emociones, los sentimientos y los afectos mediados por herramientas de corte terapéutico, como la autoayuda y la contención emocional grupal e individual.

En el segundo capítulo se presentan los momentos coyunturales que han propiciado la emergencia de espacios de participación por parte de las mujeres metodistas leonesas.

Mazariegos analiza la inclusión femenina en el ámbito de las religiones protestantes o históricas desde finales de la Edad Media en Europa. Su recorrido histórico se basa en los trabajos de Catalina Isabel Díaz, David Barreras y Cristina Durán, Isabel Gómez, Terea Ruíz, entre otros. De esta manera da cuenta de la mayor visibilidad de la que gozaban las mujeres cátaras o las beguinas, no pocas veces avasallada por la religión Católica, en tanto institución que ha tenido un papel preponderante en la construcción e imposición de roles de género desiguales y que, históricamente, ha tenido una presencia fuerte en el continente americano a partir de la Conquista.

Con respecto a la Iglesia Metodista, el trabajo ofrece un recorrido minucioso sobre sus orígenes, sus bases ideológicas vinculadas al capitalismo, al feminismo norteamericano y al abolicionismo. Se describen también las relaciones del protestantismo con los grupos de poder político a través de alianzas, acuerdos y negociaciones, que han favorecido la consolidación de dicha corriente religiosa. De ahí que la construcción del deber ser masculino y femenino desde esta estructura doctrinal descansa en el modelo tradicional patriarcal. Así, este recorrido resulta muy enriquecedor para la comprensión de cómo las mujeres metodistas han conquistado ciertos espacios de acción y visibilidad.

En el tercer y cuarto capítulo la autora se centra en el análisis de los liderazgos femeninos leoneses. Aquí se describe la estructura organizativa de la Iglesia, los distintos niveles de participación a los que acceden las mujeres dentro de la jerarquía eclesial y de los espacios y momentos de discusión, diálogo y reflexión. Lo anterior hace evidente que el poder adquiere diferentes formas y matices. Estos niveles de participación se hacen accesibles a través de organizaciones como “las femeniles” y los distintos eventos que se organizan en torno al quehacer de las mujeres tanto en el ámbito privado como en el público. En estos capítulos se concede mayor espacio a la voz de las mujeres con las que interactuó la investigadora. Se exponen los testimonios recogidos para mostrar los contrastes existentes entre los discursos, la práctica y la complejidad que representa la contradicción entre las narrativas conservadoras y las de tinte emancipador. Consecuentemente, salen a la luz los mecanismos por los cuales se echan a andar los juegos de poder y de control ejercidos a través de la vigilancia mutua, lo que provoca disputas e inconformidades.

La autora llega a la conclusión de que los liderazgos femeninos se ejercen no sólo desde los cargos dentro de la estructura jerárquica eclesial, sino también se considera lo que Tania Rodríguez denomina *emociones morales*, concepto a través del cual se evalúan las conductas de las personas frente a las normas implícitas y explícitas, lo que provoca fricciones entre quienes ostentan cargos y entre aquellos que ejercen lo que Mazariegos denomina *liderazgos*

afectivos. Esto tiene como corolario la creación de espacios donde se expone la divergencia de opiniones sobre el papel tradicional de las mujeres y el desigual acceso a privilegios. En este sentido, encuentro un cuestionamiento que se topa de frente con las expectativas del ser mujer bajo los parámetros de los preceptos religiosos.

De acuerdo con lo anterior, la autora pone de manifiesto la relevancia que tiene el control sobre los cuerpos como dispositivo para limitar la capacidad de acción. Así, se hace patente la necesidad de resignificar los roles de género y el deber ser femenino en los cargos de poder dentro de la Iglesia, los cuales someten a las mujeres a dobles jornadas de trabajo, las responsabilidades eclesiales y las relativas al hogar, que se consideran de primer orden en la vida de la mujer. La reproducción de los esquemas tradicionales patriarcales ha constituido el obstáculo más fuerte para el desarrollo de las mujeres metodistas leonesas en la estructura de poder eclesial.

El deber ser y los roles de género son cuestionados, reflexionados, discutidos y resignificados aunque no desprovistos de fricciones, acuerdos y desacuerdos, como lo ilustran las dinámicas descritas sobre ciertas actividades eclesiales en el capítulo cuatro. De este modo, la autora analiza la reproducción o resignificación de los roles de género y su impacto en los ámbitos público y privado donde la oración, la sanación, la gestión de las emociones y la reinterpretación de la experiencia de personajes bíblicos femeninos son identificadas como dinámicas colectivas claves en la participación y la reivindicación de la mujer a través de lo que Jimeno denomina *comunidades emocionales*, que generan ese otro tipo de liderazgos de los que Mazariegos habla: los *liderazgos afectivos*. Los testimonios recogidos en este capítulo ponen en evidencia la entrada de la sanación o el grado de preparación académico como elementos de ejercicios del poder y la obtención de determinados privilegios.

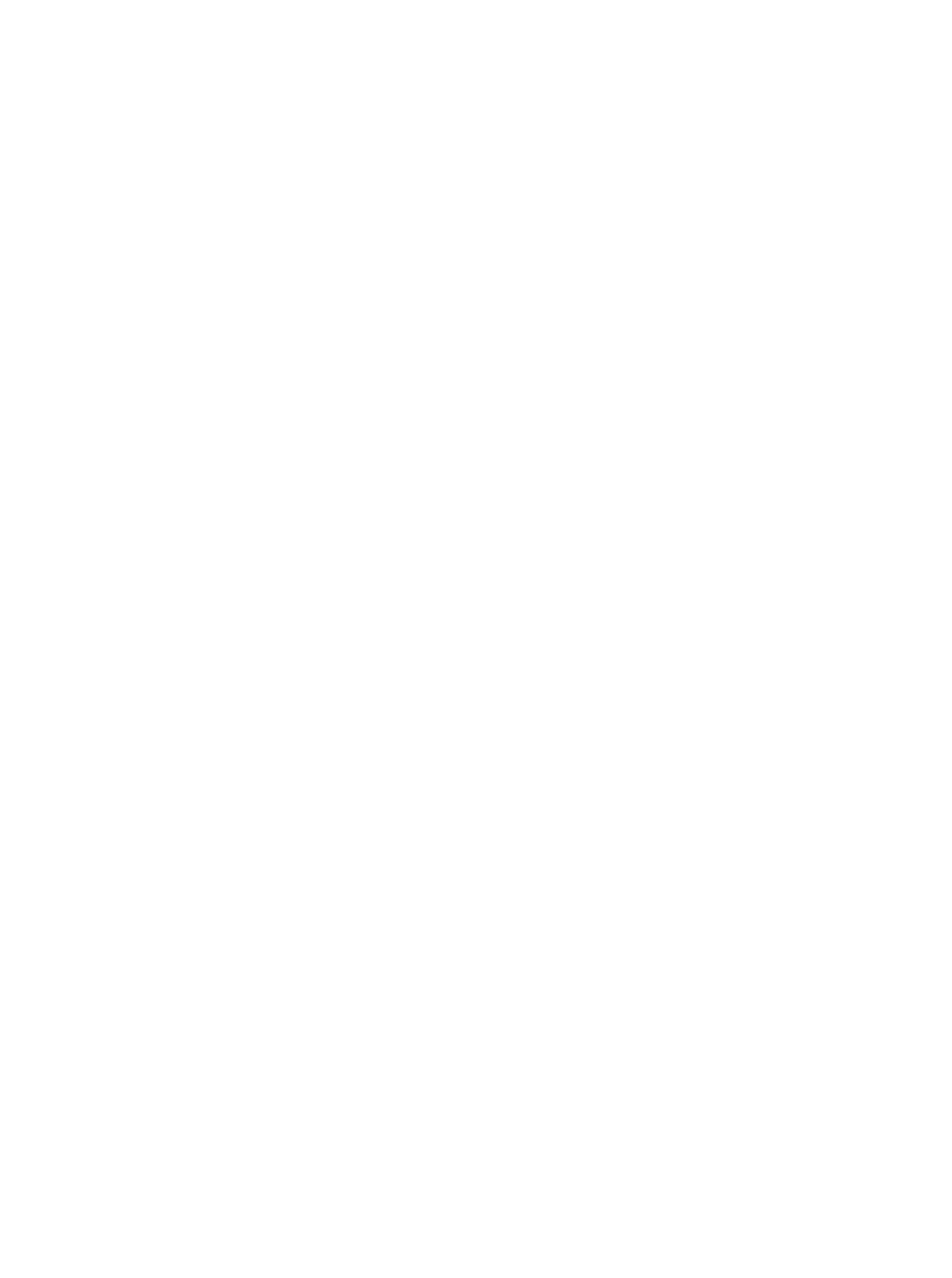
En el quinto capítulo, Mazariegos explica cómo mediante la capacidad de agencia las mujeres metodistas entran a los juegos de poder y se posicionan ideológicamente. Aquí se reproducen o cuestionan, a través de procesos de reflexividad, los roles de género que se construyen, norman e imponen desde la religión. La deconstrucción o resignificación de ese ser/deber ser femenino da pie a formas de resistencia y reivindicación y moldea las posturas frente a otras problemáticas de género; a saber: violencia intrafamiliar, equidad de género, familia, matrimonio y apropiación del cuerpo. En este capítulo vuelve a ponerse de manifiesto la importancia central que siguen teniendo las estructuras tradicionales respecto a la concepción femenina y las expectativas de su deber ser, la importancia de la obediencia, el papel de la mujer en la familia y en la sociedad.

Aparece, también, la categoría de honor como concepto que suscribe el

disciplinamiento espiritual, moral y material, eje rector de la vida cotidiana y demarcación fundamental del campo de acción, que admite cierta flexibilidad al interior de la Iglesia para el diálogo sobre temas relativos a los derechos reproductivos o la apropiación del cuerpo. El tema de la homosexualidad también es discutido, aunque en un ambiente donde reina la discrepancia de opiniones, lo que en algunas ocasiones ha generado rupturas entre quienes defienden a la familia igualitaria y quienes están por la defensa de la “familia verdadera”. Al respecto la autora refiere que son las opiniones que cuestionan los mandatos y preceptos religiosos los que eventualmente pueden tender los puentes que permitan cambios en la propia estructura ideológica doctrinal y permitir a la mujer el ensanchamiento de su campo de acción más allá de los lindes de la Iglesia.

La autora concluye que la participación femenina dentro del metodismo ha sido medular para cuestionar y trascender los límites institucionales impuestos, lo que ha propiciado márgenes de acción en procesos coyunturales, el cuestionamiento de preceptos, normas religiosas y la inclusión de sectores vulnerables. Sin embargo, la otra cara de la moneda da cuenta de la fuerte influencia que sigue teniendo la promoción de dispositivos patriarcales de dominación como el control sobre la conducta desde un nivel moral que impide la desarticulación de la subalternidad.

Debido a esto, considero que el alcance de la propuesta del trabajo se topa de frente con la pared de un antagonismo irreductible entre la lógica de la emancipación femenina y el conservadurismo fundamental de la Iglesia. Pues si bien esta investigación pormenoriza los mecanismos que demarcan alguna forma de participación, de visibilidad y de autonomía femenina, estas dinámicas parecen responder a intereses orgánicos de la propia institución eclesial. De lo anterior se considera que, más que una inclinación por la promoción de la libertad o la inclusión de grupos vulnerables, los afanes institucionales parecen dirigirse más hacia la creación de otras formas de sujeción asociadas con el poder político.



NOVEDAD
EDITORIAL

Rompiendo paradigmas de género y de familia

Propuestas de investigación desde las emociones

Geovani Cruz Vázquez

Reseña del libro: Enríquez, Rocío y López, Olivia (Coords.). (2018). *Masculinidades, Familias y Comunidades Afectivas*. México. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Facultad de Estudios Superiores Iztacala, Universidad Nacional Autónoma México, 243 páginas.

En las ciencias sociales se han abierto nuevas brechas de investigación que están siendo fructíferas, pues se apertura nuevos enfoques teóricos y metodologías. Varios son los campos de investigación/análisis que están cultivando propuestas innovadoras: el cuerpo, lo cognitivo y las emociones. En México, La Red Nacional de Investigadores en los Estudios Socioculturales de las Emociones (RENISCE), cada dos años realiza un coloquio titulado “Las Emociones en el marco de las ciencias sociales: Perspectivas Interdisciplinarias”, posterior a este evento, se conjunta en un volumen, investigaciones presentadas en dicho evento, cuya unidad de análisis o temática central sean las emociones.

En el caso del presente volumen, se publicaron algunos resultados de investigaciones presentadas en la sexta edición del coloquio de la RENISCE, celebrado en la Facultad de Estudios Superiores Iztacala, en septiembre de 2018. Dichos estudios se centran en las emociones y su relación con tres campos de estudio, Masculinidades, Familias Contemporáneas y Comunidades Afectivas. Es importante mencionar que, en las investigaciones presentadas en el volumen, las emociones funcionan como categoría de análisis, ya que por años estas ni siquiera fueron tomadas en consideración, el objetivo es describir y analizar discursos y contextos incorporando la dimensión emocional tanto del investigador como de los

informantes. Al igual que el lenguaje, los símbolos y el contexto, las emociones pueden ser un elemento de análisis para entender cómo la sociedad construye toda una estructura normativa, política y expresiva en la dinámica social.

La obra se divide en dos apartados, el primero “Masculinidades y Emociones”, el segundo apartado, “Familias y comunidades afectivas”. Cada uno está dividido por capítulos. En el primer capítulo, *Las Emociones Masculinas como Territorios en Disputa*, se expone que la masculinidad es un campo de batalla entre hombres, en donde hay una serie de emociones que los hombres tienen permitidas expresar. Cuando un hombre manifiesta emociones como la debilidad, tristeza o impotencia, es considerado “poco hombre”, por tanto, hay un cuidado entre los hombres por no manifestar emociones que deterioren la imagen masculina, en dicho estudio se analiza información obtenida de grupos de discusión conformado por 10 informantes, además de registros etnográficos.

Como resultado de la investigación se denota que, entre el bloque estudiado, la masculinidad se construye en un contexto de relaciones de poder, en donde el género masculino funge como el que ejerce control sobre el género femenino, pero, sobre todo, entre sus similares. Para alcanzar dicho dominio se habla de estrategias emocionales entre varones, las cuales dosifican la expresión emocional en distintos escenarios. Es decir, para construir una imagen masculina aceptable se debe rechazar o no manifestar, debilidad, vulnerabilidad; más bien exhibir potencia o superioridad.

En el capítulo dos, *El amor y desamor masculinos: una expresión de género de las emociones y los sentimientos de los hombres en canciones de bolero*, se pretendió desarrollar reflexiones sobre las concepciones, creencias y prácticas socioculturales de género que los hombres tienen referente al amor/desamor. Se menciona que el amor constituye una experiencia primordial e influyente en varios aspectos de la vida cotidiana de los hombres, socialmente se ha construido todo un repertorio cultural sobre cómo se debe cortejar, amar, e incluso “desamar”, a la mujer.

Por medio de un análisis de la letra de canciones de bolero, se indagó sobre la concepción culturalmente compartida y difundida en un espacio-tiempo que comprende los años 1930 a 1960 en México, la selección de dicho período se debe al auge y audiencia que se dio en el país procedente del Caribe, entre ellos el bolero. Se visualizó que los hombres en dicho lapso, aprendían de todo un repertorio cultural en donde se condensaban “acepciones cognitivas”, sobre como debían de amar a la mujer, en dicho conjunto el hombre es el protagonista, por tanto, ante el despliegue de herramientas de cortejo, como la caballerosidad, galantería, pasión, la mujer debe responder con una entrega total. Caso contrario es el desamor, donde

incluso en algunas canciones se habla sobre “matar a la mujer”.

En el tercer capítulo, *Emociones y masculinidades: vivencia y significado en los varones*, se analizaron los procesos de aprendizaje como hombres y la vida emocional desde una perspectiva de género. Los resultados de la investigación con 30 hombres del Estado de México (Zona Metropolitana de la Ciudad de México) arrojaron que, en la actualidad, en contextos urbanos, se visualizan algunos casos de re-significación y re-aprendizaje de ser hombre, pues generaciones anteriores reproducían un modelo cultural en donde el hombre no debe manifestar emociones ni sentimientos, los debe ocultar, y solo en el caso de la ira, está permitida su expresión. La re-significación representa un cambio de concepción, así como de actuación respecto a ser “hombres”, reconociendo y expresando emociones como el cariño, la ternura, la tristeza o la alegría.

En el cuarto capítulo, *La pérdida del empleo y su efecto en la identidad y afectividad masculina*, se aborda el vínculo que hay entre empleo-masculinidad-emoción, identificando que derivado de la concepción de que el hombre es el proveedor, cuando cumple dicho rol, el varón manifiesta emociones como la confianza, una buena autoestima, seguridad, empero, cuando hay ausencia de empleo sucede lo contrario, afectando la vida emocional de los hombres, trastocando su identidad genérica, pues no se cumple con la labor socialmente asignada. Se indagó sobre las emociones presentes en un contexto de desempleo. El estudio se realizó con una muestra de 31 sujetos cuyas edades oscilaron entre 22 y 53 años.

Finalmente, en el capítulo cinco del primer apartado, *Emociones en juego en las relaciones de parejas heterosexuales con pretensiones de equidad*, se analiza el proceso de cambio respecto a la distribución de poder y responsabilidades entre parejas, dicho proceso implica una serie de procesos emocionales, como la consideración de vivencias pasadas de parte de ambos, decisión de no aceptar los encargos tradicionales, construcción de diálogo, entre otros. La investigación se llevó a cabo con 10 parejas heterosexuales de la ciudad de México, las cuales construyen relaciones tendientes a la equidad.

En el segundo apartado, “Familias y comunidades afectivas”, el primer capítulo, *La construcción del vínculo en las familias combinadas*, propone un análisis interdisciplinario para abordar de manera compleja una realidad contemporánea, que desde lo meramente antropológico o sociológico estaría limitada a ciertas aristas. Se estudian casos de diferentes familias combinadas en donde se da cuenta la generación del vínculo afectivo, se identifica que es relevante forjar el vínculo desde la convivencia vital, pero que además hay otros factores como la edad en el caso de los hijos que favorece o complica dicha construcción.

Aquí se revisa el caso de un adolescente que solo vivía con su padre. Cuando este se juntó con otra mujer, el hijo no pudo con el cambio y decidió ir con su madre consanguínea. Mientras en otro caso en donde una madre soltera con su hija de apenas unos meses decidió formar familia con otra persona, sí se pudo constituir con éxito una familia combinada. Es decir, se develó que diversos factores, como la edad, el sexo/género, entre otros, influyen para poder hacer posible una construcción del vínculo en familias combinadas.

En el segundo capítulo del segundo apartado, *Encuentros (afectivos) para la reconfiguración social*, se expone una investigación que pretendió configurar un equipo interdisciplinario para el abordaje de una temática que no puede centrarse solo en la experiencia o precepción sino, de manera dialéctica, incluir otros aspectos cotidianos incluyendo las emociones y los pensamientos. El objetivo fue identificar la percepción, así como emociones socialmente compartidos por un grupo de mujeres de Zapopan, Jalisco, con respecto a un parque (bosque) público llamado El Tigre I. Sobre dicho espacio público, varias mujeres de los alrededores comparten emociones como la reserva, miedo e inseguridad, derivado de varios actos vandálicos que han ocurrido en el pasado, sobre todo a ciertas horas del día. Los investigadores del grupo (psicólogos, sociólogos y antropólogos) realizaron talleres en donde las mujeres charlaban sobre su pensar y sentir, se generó gracias a ellos, un grupo de apoyo para muchas mujeres, en donde encontraron seguridad. Gracias también a dichos grupos, las mujeres encontraron seguridad para transitar por el parque El Tigre I.

En el capítulo tres del segundo apartado, *El cáncer en familias veracruzanas. Construcción de escenarios emocionales durante tratamiento en el Centro de Cancerología “Dr. Miguel Dorantes Mesa”*, se encuentra un estudio que analizan las narrativas de pacientes bajo tratamiento oncológico, así como a sus familias. Se evidencia que durante el lapso de tratamiento la familia se reconfigura, y los roles cambian, así como las responsabilidades. Las emociones fungen un papel muy importante para dicha reconfiguración de la familia, ya que derivado del impacto emocional de tener un familiar con cáncer, generar lazos afectivos, de empatía, comunicación y apoyo ayudan a la familia a sobrellevar la situación.

En el capítulo cuatro del segundo apartado, *Las emociones y el cuidado en las familias extendidas con miembros envejecidos: un estudio de caso*, se analizó las emociones presentes en las personas cuando reciben cuidados y/o que son proveedoras de los mismos en un contexto de pobreza urbana. Por medio de la aplicación de la herramienta heurística de estudio de caso se analizó de manera integral, el contexto de una familia en Guadalajara, para identificar modelos y percepciones sobre el cuidado a los adultos mayores.

Por último, el capítulo cinco del segundo apartado, *Miedo y vulnerabilidad en la casa*.

Aproximaciones a situaciones límite en la vida urbana de la ciudad de México, es un estudio sobre la conducta y significados que un grupo de mujeres da a los espacios públicos en la Ciudad de México, se menciona que, ante el contexto de feminicidios, asaltos, agresiones en vía pública, acoso y demás situaciones que sufren mujeres, el índice de miedo a salir a la calle ha aumentado, por lo que la opción de varias es quedarse en su casa. Dicha situación es alarmante, por tanto, el objetivo del estudio fue observar en los testimonios de mujeres las formas de relación con los entornos de la vida cotidiana en la Ciudad de México, producto de condiciones estructurales y por la construcción de “miedos sociales”.

La presente obra cumplió con los objetivos propuestos de poner en el centro de todas las investigaciones a las emociones, como una categoría de análisis, así como fuente de información sobre un estado sociocultural. En cada una de los trabajos se destaca la validez y compatibilidad de los campos de estudio, con el contexto que vive el país actualmente. Por ejemplo, en el campo de masculinidades se visualizó que las nuevas generaciones se contraponen (aunque no es un caso generalizado) a las concepciones tradicionales sobre cortejo, virilidad y responsabilidades en el hogar; al asumirse como seres “sintientes”, con derecho a expresar sus emociones, les permite identificarse con otros, incluyendo mujeres. En el apartado de familias y comunidades afectivas, se observa de igual manera cómo la construcción de vínculos en donde se tiene consciencia sobre las emociones propias y del otro, permite recuperar espacios públicos, en donde anteriormente giraba el miedo, como en el caso del bosque El Tigre I. Lo novedoso, así como la aportación al conocimiento que da el presente libro, versa sobre la consciencia que se tiene actualmente en las ciencias sociales sobre el análisis e información que se obtiene al abordarse las emociones, dimensión que por varios siglos habían sido delegada de las ciencias, por considerárseles irracionales e individuales, sin repercusiones en lo social y viceversa. Las emociones en cada una de las investigaciones además de categorías de análisis, fueron la variable central, lo que pudo develar que, a mayor consciencia sobre las emociones, se pueden cambiar entornos y precepciones sociales.

Ruta antropológica, No. 10, enero-mayo 2020.
Posgrado en Antropología, UNAM
revistaposantro.unam@gmail.com

Diseño y Formación
Itzel Vargas García