

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 26, NÚMERO 76, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2019



Diversas temáticas desde las
disciplinas antropológicas

SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

Aída Castilleja González
Secretaría Técnica

Adriana Konzevik
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Julieta Valle Esquivel
Dirección

Alejandro González Villarruel
Secretaría Académica

Luis Adrián Alvarado Viñas
Subdirección de Extensión Académica

Mariano Muñoz-Rivero
*Subdirección de Servicios
y Apoyos Académicos*

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

REVISTA *CUCULCO*

Francisco de la Peña Martínez
Editor

Víctor Manuel Uc Chávez
Coordinación editorial

Edith Vera Vallés
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Allan Dawson
Traducción al inglés

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas
No. 76 septiembre-diciembre 2019, es una publicación
cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de
Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma,
C.P. 06700, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México,
www.inah.gob.mx, revistacuicuilco@yahoo.com.
Editor responsable: Francisco de la Peña Martínez.
Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.:
04-2016-072909112900-203, ISSN: 2448-8488,
ambos otorgados por el Instituto Nacional de
Derechos de Autor. Responsable de la última
actualización: Víctor Manuel Uc Chávez.
Escuela Nacional de Antropología e Historia,
Periférico Sur y Zapote s/n, colonia Isidro Fabela,
C.P. 14030, Alcaldía de Tlalpan, Ciudad de México.
Fecha de última modificación: 11 de febrero de 2020.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente
reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos
e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto
Nacional de Antropología e Historia.

Imagen de portada:

Guillermo Schulz, "Sin título"

Acuarela

338x250 mm

2003

Consejo Editorial 2019

Elizabeth Araiza Hernández, El Colegio de Michoacán
Sergio Bogard, El Colegio de México
Gabriela Cano, El Colegio de México
Eliana Cárdenas, Universidad de Quintana Roo
Stephen Castillo, Museo Nacional de Antropología
Rosario Esteinou Madrid, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Lourdes Márquez, Escuela Nacional de Antropología e Historia
Alfonso Muñoz Güemes, Universidad Autónoma de San Luis Potosí
Françoise Neff, Escuela Nacional de Antropología e Historia
Lina Odena, Escuela Nacional de Antropología e Historia
Patricia Pensado, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora
Maricruz Romero Ugalde, Universidad de Guanajuato
Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia
José Luis Vera, Escuela Nacional de Antropología e Historia

Consejo Honorario

Larissa Adler Lomnitz, Universidad Nacional Autónoma de México †
Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México
Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia
Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México
Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares
Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales
Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana
Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia
Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México
Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton
Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e Historia
Eduardo Menéndez, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica
Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille
Rebecca Storey, Universidad de Houston

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 26, NÚMERO 76, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2019

Diversas temáticas desde las
disciplinas antropológicas

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Francisco de la Peña Martínez
- Entre rieles y silbatos. Los yaquis, el crimen y el ferrocarril durante el Porfiriato 9
Raquel Padilla Ramos † y Raquel Torúa Padilla
- La dimensión emocional en torno al cáncer. Estrategias de análisis desde la antropología de la salud 31
Verónica Suárez-Rienda y Oliva López Sánchez
- Sexualidad y experiencias sexuales en mujeres y hombres de dos municipios de Morelos 61
Itzel Adriana Sosa Sánchez
- Representación simbólica de la menopausia, subjetividad y sexualidad 85
María Guadalupe Alva Real
- La izquierda lacaniana en el horizonte de la ecología política: reflexiones en torno a la pregunta por la vida 107
Enrique Israel Ruíz Albarrán
- Elementos para una escritura y una antropología rizomáticas 129
Roberto Carlos Garnica Castro
- La etnografía en tiempos de violencia 153
Florence Rosemberg
- Fundamentos de arqueosemiótica 175
Roberto Flores Ortiz
- Políticas de la crueldad, políticas de la vida la muerte 193
Víctor Manuel Uc Chávez

RESEÑAS

- Los muiscas 237
Antonio Jaramillo Arango
- El salvaje inocente 243
Francisco de la Peña Martínez

Comentario editorial

El presente ejemplar, el número 76 de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, cuya portada está ilustrada con una obra del artista Guillermo Schulz, es el tercero del año 2019.

Este número es de carácter misceláneo y su contenido comprende un abanico de trabajos temáticamente diversos, divididos en dos grandes bloques: si los primero cuatro textos son producto de investigación empírica, los cinco textos siguientes son más bien de carácter teórico-conceptual, pero en conjunto todos ellos elaboran ideas y aportan análisis y propuestas en torno a problemáticas de gran actualidad.

El primer trabajo de la revista es un texto de Raquel Padilla Ramos y Raquel Torúa Padilla que aborda, desde una perspectiva etnohistórica, la manera en que estuvo involucrada la población yaqui en la construcción de las vías del ferrocarril en el estado de Sonora durante el Porfiriato, a fines del siglo XIX, y la forma en que los accidentes suscitados por las obras fueron contabilizados como crímenes por el gobierno, en un contexto de confrontación violenta entre el Estado y los pueblos yaquis.

En el segundo trabajo, de la autoría de Verónica Suárez-Rienda y Olivia Sánchez López, se nos ofrece un espléndido análisis etnográfico, desde la antropología médica, de la dimensión emocional como categoría cultural, con el fin de entender el fenómeno del cáncer. En él se describen las diferentes visiones sobre esta enfermedad, los conflictos que suscita entre los profesionales que se ocupan de su atención y las vivencias y elaboraciones afectivas que experimentan las personas aquejadas por este mal.

El tercer trabajo de este número, de Itzel Adriana Sosa Sánchez, explora el papel que tienen las desigualdades sociales en la experiencia y la significación de la sexualidad en una población de hombres y mujeres de dos municipios del estado de Morelos. Se ponen de relieve las variables de clase, etarias, de género y de raza y su impacto en la vida sexual de los entrevistados, así como

la presencia de una doble moral, violencia sexual y estereotipos sexuales asociados al predominio de una cultura heteronormativa y anti-igualitaria.

En su artículo, María Guadalupe Alva Real aborda desde una perspectiva cualitativa e inspirada en el psicoanálisis, la representación simbólica de la menopausia a través del testimonio de un grupo de informantes. Sirviéndose de las herramientas conceptuales de la teoría psicoanalítica, se ponen de relieve los malestares y síntomas que acompañan a este estado, que comprenden la falta de deseo sexual, el temor, la depresión, la angustia, así como la reactivación del complejo de Edipo.

En el quinto artículo de este número, Enrique Israel Ruíz Albarrán nos ofrece una reflexión muy *sui generis* sobre la ecología política, la relación sociedad-naturaleza y “la pregunta por la vida”, desde el horizonte de la izquierda lacaniana, proponiendo un ternario que incluye lo ontológico, lo político y lo ético, pensados desde la lógica de lo real y de la escisión como constitutivas del sujeto.

Roberto Carlos Garnica Castro nos brinda, por su parte, una sugerente meditación que nos propone algunos elementos para pensar en una escritura y una antropología rizomáticas. A partir de la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari se despliegan los principios del pensamiento rizomático: conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante, cartografía y calcamonía, todo ello con el fin de considerar su aplicabilidad en la práctica antropológica y la escritura etnográfica.

En el séptimo trabajo aquí publicado, su autora, Florence Rosemberg Seifert, nos ofrece una panorámica sobre la antropología de la violencia, que pasa revista, por un lado, a diferentes miradas y enfoques teóricos que intentan explicar las causas y la naturaleza del fenómeno de la violencia, y que por otro lado analiza las dificultades que conlleva el trabajo de campo en contextos de violencia, apelando a la necesidad del cuidado emocional de los antropólogos que se enfrentan a dichos contextos.

El octavo texto está a cargo de Roberto Flores Ortiz, y nos invita a pensar los fundamentos de una arqueosemiótica. Sin pretender reemplazar los enfoques arqueológicos establecidos, el autor busca contribuir al estudio de los restos materiales legados por las culturas antiguas ofreciéndonos un modelo analítico basado en la semiótica y en tres dimensiones del fenómeno de la significación: la apariencia, la presentación y la presencia.

Por último, el trabajo de Victor Manuel Uc Chávez, que tiene un perfil netamente filosófico, inspirado en la obra de Jacques Derrida, se ocupa con denuedo de las políticas de la crueldad y las diversas concepciones de la crueldad emanadas del campo filosófico y de los saberes socioantropológicos. A través de la exploración de algunas figuras de la crueldad, como la

pena de muerte o el exterminio de especies animales, se pone de relieve la estrecha y problemática relación entre la vida y la muerte.

En la sección de reseñas se incluyen dos textos. El primero es de Antonio Jaramillo Arango, quien comenta el libro *Los Muiscas. La historia milenaria de un pueblo Chibcha*, escrito por Carl Henrik Langebaek y publicado en 2019. Se trata de un libro que estudia en profundidad la historia del pueblo Muisca, que habitó en la época prehispánica en los Andes Orientales colombianos, y que constituye una valiosa investigación que abreva en materiales lingüísticos, etnohistóricos y arqueológicos.

El segundo texto, de Francisco de la Peña, es una reseña del libro de Roger Bartra titulado *Los salvajes en el cine*, publicado en 2018 por el Fondo de Cultura Económica. En ella se da cuenta de los análisis que realiza el antropólogo de origen catalán sobre las diversas imágenes de los salvajes que el cine ha producido, un motivo recurrente en los diferentes géneros del séptimo arte, desde el cine de monstruos y de superhéroes hasta el de bestias, robots, alienígenas y de mundos extraterrestres.

Para terminar este comentario, deseo informar que con este número concluye mi quehacer como Editor de *Cuiculco Revista de Ciencias Antropológicas*, cuya responsabilidad pasa a nuevas manos. Ha sido un honor trabajar para la revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en estos años, en los que nos hemos esforzado por posicionarla como una publicación de alto nivel académico, y por promover y alentar el trabajo interdisciplinario así como las búsquedas más innovadoras posibles en el ámbito de la Ciencias Antropológicas. Espero que los resultados alcanzados sean del agrado de nuestros lectores.

Francisco de la Peña Martínez
Editor de *Cuiculco Revista de Ciencias Antropológicas*

Entre rieles y silbatos.* Los yaquis, el crimen y el ferrocarril durante el Porfiriato

Raquel Padilla Ramos †

Centro INAH Sonora

Raquel Torúa Padilla**

Centro INAH Sonora

RESUMEN: *En este artículo deseamos detectar y destacar el involucramiento de diferentes miembros de pueblos indígenas en los índices de criminalidad durante el Porfiriato en Sonora, particularmente del grupo yaqui. En especial nos interesa abordar cómo a fines del siglo XIX, el tiraje de líneas férreas en esta entidad propició un gran movimiento migratorio del cual los indígenas no estuvieron exentos, y menos los yaquis, quienes se encontraban sumidos en una guerra contra el Estado mexicano por la defensa de su territorio.*

Con el ferrocarril como el novedoso sistema de transporte vinieron también los accidentes, los cuales eran tipificados como crímenes y generaron gran cantidad de documentación albergada hoy por la Casa de la Cultura Jurídica de Hermosillo. Esta será la fuente principal de nuestro trabajo.

PALABRAS CLAVE: *Ferrocarril, delincuencia, pueblos indígenas de Sonora, yaquis, guerra.*

Between rails and whistles.
The Yaquis, crime and the railroad during the Porfiriato

ABSTRACT: *In this article we aim to detect and highlight the involvement of different members of indigenous peoples regarding the crime rates during the Porfiriato in Sonora, particularly those*

**Según las reglas de seguridad“ cada locomotora de mando debe estar provista de un dispositivo de aviso audible (silbato) [...] delante de la locomotora en la dirección del recorrido”, esto como medida de prevención de accidentes. [Norma Oficial Mexicana, 2001].*

***raqueltoruapadilla@msn.com*

Fecha de recepción: 15 de agosto de 2019 • Fecha de aprobación: 8 de septiembre de 2019

members of the Yaqui group. In particular, we are interested in addressing how, at the end of the 19th Century, the introduction of rail lines throughout this entity led to a large migratory movement from which the indigenous people were not exempt, and even less so the Yaquis, who were engaged in war against the Mexican State in defense of their territory.

As the railroad became the new form of transport, along with it came accidents that were often typified as crimes, thus generating a large body of documentation; the said documentation is currently preserved at the House of Legal Culture of Hermosillo, which is the main source of research with regard to this paper.

KEYWORDS: *Railroad, crime, indigenous peoples of Sonora, Yaquis, war.*

INTRODUCCIÓN

En un contexto de profundas desigualdades y de luchas contra el despojo de la tierra y el agua, a partir de las últimas décadas del siglo XIX, los yaquis se vieron obligados a abandonar parcialmente su territorio y desbandarse en distintos puntos del estado de Sonora. En ese sentido, su presencia dejó una amplia huella documental en lo relativo a los trabajos agrícolas, ganaderos, mineros y obreros, aunque por supuesto, los documentos surgidos en relación con su participación en la guerra, seguían siendo los más constantes.

En este artículo buscamos dar respuesta la interrogante sobre cuáles eran los procesos judiciales o prácticas criminales, y en qué medida se veían involucrados en éstos los indígenas de Sonora, especialmente los yaquis (en ocasiones, como víctimas; y, en otras, como victimarios). Nuestro periodo de estudio se inscribe durante el Porfiriato, pero la muestra trasciende este periodo, mediante la consulta de las fuentes documentales en el acervo histórico del Archivo de la Casa de la Cultura Jurídica de Hermosillo, que nos permitió adentrarnos en un periodo mayor que abarcó los años de 1833 hasta 1926. La muestra que utilizamos consiste de 2,339 expedientes, de los cuales 54 son sobre indígenas.

Asimismo, para poner los datos duros en un contexto más amplio y cualitativo, complementaremos la información con fuentes bibliográficas, orales y hemerográficas. Las primeras, son abundantes, pues los yaquis han sido el grupo indígena de Sonora más estudiado desde varias disciplinas. Es por eso que resulta imprescindible destacar las investigaciones de Raquel Padilla Ramos, Edward H. Spicer, José Luis Moctezuma Zamarrón, entre otros; así como la historia documentada por militares y médicos contemporáneos a la guerra del Yaqui, como lo son Francisco P. Troncoso, Manuel Balbás y Fortunato Hernández.

Recordemos que los yaquis conforman un pueblo originario que desarrolla una cultura propia en ocho pueblos ubicados en la parte baja del río

Yaqui, los cuales se localizan en el sur de Sonora, entre el puerto de Guaymas y Ciudad Obregón. Son hablantes de *jiak nooki* o *yo'emnooki*, una variante de la lengua cahita de la familia yuto-azteca, y aunque en 2010 el INEGI los reconoció apenas en número de 16,508¹ ellos afirman que son más de 40 mil.² Los yaquis se han distinguido por la prolongada resistencia que han sostenido en aras de la defensa de su territorio y de su patrimonio biocultural, misma que hasta la fecha se lleva a cabo, expresada en la lucha contra el gasoducto Aguaprieta que se les ha tratado de imponer, así como contra la operación del Acueducto Independencia, que trasvasa agua del alto río Yaqui a la ciudad de Hermosillo.

LA DISPERSIÓN

Como ya hemos afirmado, conforme se intensificaban los niveles de violencia por la guerra suscitada contra los yaquis, estos indígenas fueron saliendo de los pueblos del río del mismo nombre, tanto para extender su radio de acción bélica, de saqueo o pillaje, como para asalariarse en ranchos, haciendas y minas de Sonora, y allende el estado, cruzando de hecho la frontera para refugiarse en el vecino territorio de Arizona.³ Esto explica la diversidad geográfica que acusan los expedientes que hemos empleado.

Los documentos más persistentes recabados en el Archivo de la Casa de la Cultura Jurídica de Hermosillo⁴ son los que siguen el curso de las vías férreas, como veremos más adelante. De los datos empíricos que nos arrojaron, realizamos los siguientes cuadros sobre delincuencia, discriminando los expedientes en los que un indígena no estuviera involucrado. De esta manera, de la población originaria dispersa en Sonora, tenemos que fueron los yaquis quienes cometieron más delitos en relación con el resto de los grupos étnicos:

¹ INEGI, Censo de población y vivienda 2010, en <<http://cuentame.inegi.org.mx/mo-nografias/informacion/son/poblacion/diversidad.aspx?tema=me>>. Consultado en diciembre de 2019.

² Información verbal de Mario Luna, originario de Vícam, Río Yaqui, a Raquel Padilla, en Hermosillo, septiembre de 2014.

³ Emanuel Meraz, "La familia yaqui y la frontera. De la diáspora a la Pascua", ponencia presentada en 2017 UTEP Borderlands History Conference, scheduled for February 10 - 12, 2017 UTEP El Paso.

⁴ En adelante, ACCJH

Etnia	% de delitos
Yaqui	72.7
Yaquis o mayos ⁵	6.8
Mayos	4.5
Pápagos ⁶	4.5
Seris ⁷	4.5
Ópatas ⁸	2.3
N/E ⁹	6.8

Cuadro 1. Comisión de delitos por grupo étnico, 1833-1926.¹⁰Fuente: ACCJH, *serie Penal*

Esto correspondería de manera proporcional con el universo de los grupos, ya que eran los *yo'eme* yaqui y *yoreme* mayo los que conformaban el más grande. Son estos los resultados que se pueden observar en el cuadro 2, desprendidos del censo de 1895, en el cual, sin distinguir entre yaquis y mayos, demuestra que la lengua cahita era la lengua nativa más hablada en todos los municipios del estado de Sonora:

Porcentaje total de hablantes por municipio									
	Hermosillo	Guaymas	Alamos	Ures	Arizpe	Sahuaripa	Moctezuma	Magdalena	Altar
Español.	80.17%	78.78%	71.95%	91.92%	99.92%	98.92%	99.69%	98.01%	90.05%
Cahita.	19.64%	21.21%	28.05%	8.01%	0.08%	0.66%	0.26%	1.99%	5.53%
Ópata.	0.05%	0.01%	0.00%	0.07%	0.00%	0.25%	0.04%	0.00%	0.01%
Pápago.	0.13%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	4.41%
Seri.	0.01%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	4.41%
Zapoteco.	0.00%	0.01%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%

Cuadro 2. Hablantes de lenguas por municipios, 1895.

Fuente: INEGI, Censo 1895.

⁵ Englobamos en una fila a yaquis o mayos, en virtud de que hubo casos en los que no se determinó la etnicidad, pero el apellido indica claramente que se trata de un yoreme, etnónimo de yaquis y mayos.

⁶ Su etnónimo es *tohono odham*.

⁷ Su etnónimo es *comcáac*.

⁸ Ópata era un genérico para referirse a diferentes grupos indígenas ubicados en la región centro norte del estado de Sonora. Se extinguieron como nación a principios del siglo xx.

⁹ En este caso los documentos señalaban que el delincuente era indígena, pero no especificaba la adscripción étnica.

¹⁰ El total es más de 100 % ya que hay expedientes en los que más de un grupo indígena estuvo involucrado.

En cuanto a los crímenes cometidos por los mismos yaquis, fue el robo el más común, teniendo en cuenta también su modalidad de asalto. Se percibe una diferencia sustancial respecto de las siguientes transgresiones. En este cuadro (3), es pertinente aclarar, que se presentan los delitos en los que los yaquis estuvieron involucrados, ya sea como victimarios o como víctimas (esto último en el caso de accidentes relacionados con el ferrocarril).

Tipo de delito	Porcentaje (%)
Lesiones/muertes por el ferrocarril	50.0
Robo/asalto	15.9
Rebelión	6.8
Contrabando	6.8
Otros	20.5

Cuadro 3. Crímenes cometidos/ocurridos con yaquis involucrados, 1833-1926.

Fuente: ACCJH, *serie Penal*

Llama la atención que el delito de rebelión no encabece la lista. Las sutilezas conceptuales dicen mucho. En ese sentido, ya existía una preocupación en torno a la terminología jurídica y política para referirse a los yaquis en guerra, como nos lo prueba este comunicado de 1890 que alude al caso de extradición de un yaqui en Arizona, y es el que sigue:

Ayer hé recibido la comunicación oficial de Vd. que trae fecha 1° de Septiembre próximo pasado, en la cual á pedimento del Promotor Fiscal de ese Juzgado, en el juicio de amparo promovido por el Lic. Ernesto Pelaez a favor de Dn. Ramón Maytorena se sirve solicitar que este Gobierno rinda un informe sobre si el carácter que tienen los indios yaquis, ó el que han tenido, alzados en armas, es el de simples bandidos ó el de rebeldes tal como los define el artículo 1095 del Código Penal del Distrito Federal.¹¹

Si la respuesta era la de “simples bandidos”, no se podía solicitar la entrega del imputado,¹² mientras que, si era la de “rebeldes”, ésta sí procedía. La contestación del gobernador de Sonora fue que lo dejaba a criterio judicial, pero el criterio judicial era también político. Así lo demuestra el hecho de que, en 1892, es decir, dos años después del documento anterior, a

¹¹ Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), *Fondo Manuel González Ramírez*, vol. 7, ff. 00080-82: 1890. Documento dirigido al juez de distrito de Guaymas. Rúbrica ilegible.

¹² Un imputado es una persona contra quien se dirige un proceso penal.

los yaquis inmiscuidos en la toma de Nogales,¹³ el Consulado mexicano en Nogales, Arizona los calificó como “rebeldes”, tajantemente.¹⁴ Así, intentando responder a la observación de por qué el delito de rebelión no encabeza la lista, lo más factible es que el robo, el asalto, el saqueo o el pillaje, así como el contrabando y algunas de las lesiones y muertes, fueran derivados de las condiciones de guerra.

Como pudimos observar en el cuadro 1, es muy alto el porcentaje de procesos judiciales en los que los yaquis están implicados (72.7%). Si bien es cierto que era el grupo más populoso, y que entre 1875 y 1882, el coronel Francisco del Paso y Troncoso estimaba que era la población de yaquis de aproximadamente 20,000 a partir de “la cantidad de hombres de guerra que han puesto en campaña en sus últimos alzamientos generales” [Del Paso y Troncoso 1905: 23-4], también lo es que hay otros factores implícitos.

Como indica el cuadro referente a hablantes de lenguas indígenas (cuadro 2) emanado del primer censo formal del estado de Sonora, el de 1895, la población hablante de cahita (yaquis y mayos) era de 26,795 personas, lo que representaba 14.2% de la población total de la entidad.¹⁵ Para el mismo censo, por ejemplo, sólo se tiene registro, a partir del idioma habitual de la población, de 650 pápagos, 155 pimas, 73 ópatas y únicamente cuatro seris en todo Sonora.¹⁶ No hay que dejar de tener en consideración que la población yaqui fue disminuyendo debido a tantos años de guerra constante y también a enfermedades o epidemias, como la viruela [Del Paso y Troncoso 1905: 24].

Otro de los puntos que resaltan es que las lesiones y muertes ocasionadas por el ferrocarril representan 50% de los casos judiciales registrados durante los años que cubre este artículo, a pesar de que el ferrocarril de Guaymas a Nogales comenzó a construirse en 1880 bajo el gobierno de Luis Emeterio Torres [Tinker 2010: 244 y 245]. El expediente más antiguo relacionado con los accidentes del ferrocarril data, en efecto, de 1885. A medida que la construcción del ferrocarril avanzaba rumbo al sur, los eventos en dichos lugares, evidentemente fueron aumentando.

La información encontrada y presentada hasta este momento nos fue modificando la pregunta inicial, la cual se interesaba por los índices

¹³ Bajo el halo protector de Teresa Urra, la Santa de Cabora, un grupo de sediciosos, yaquis entre ellos, intentaron tomar la aduana de la fronteriza ciudad de Nogales en 1892 [Torúa 2002].

¹⁴ AGN, Fondo Manuel González Ramírez, vol. 10, f. 00235: 1892.

¹⁵ INEGI, Censo del Estado de Sonora, 1885.

¹⁶ Aunque claro, esto puede deberse a dificultades en los conteos.

delictivos de los indígenas de Sonora durante el Porfiriato, y nos llevó a las siguientes: en términos cuantitativos, ¿cómo los yaquis están relacionados con accidentes de ferrocarril?; y en términos cualitativos, ¿por qué ellos?

A continuación, presentamos un cuadro que muestra todos los casos de accidentes en el ferrocarril en Sonora, de 1885 a 1909 encontrados en los expedientes del ACCJH.

Año	Etnicidad	Estación	Sexo	Daño	Caja	Expediente
1885	yaqui	Ímuris	H	Muerte	41	s/n
1886	yaqui	no se menciona	H	Lesiones	42	41
1888	yaqui o mayo	Magdalena	H	Lesiones	45	s/n
1888	yaqui	Magdalena	H	Muerte	45	s/n
1888	yaqui	Batamotal	H	Lesiones	45	s/n
1889	yaqui	Hermosillo	M	Muerte	46	s/n
1889	yaqui	Batamotal	H	Lesiones	47	s/n
1889	mayo	Batamotal	M	Muerte	47	s/n
1890	yaqui	Santa Ana	H	Muerte	48	s/n
1890	yaqui	Ortiz	H	Muerte	49	s/n
1893	yaqui	Guaymas	H	Muerte	53	s/n
1900	yaqui	Hermosillo	H	Lesiones	69	125
1902	yaqui	Moreno	H	Lesiones	74	8
			(niño)			
1903	yaqui	Santa Ana	M	Lesiones	77	8
1904	yaqui	Carbó	H	Muerte	80	9
1906	yaqui	Hermosillo	H	Lesiones	90	48
1906	yaqui	Nogales	H	Muerte	90	55
1906	yaqui o mayo	Las Batuecas	H	Lesiones	92	85
1907	yaqui	Guaymas	H	Lesiones	95	45
1908	yaqui	Oroz	M	Lesiones	100	46
1908	mayo	Navojoa	H	Muerte	103	s/n
1909	yaqui	Álamos	H	Lesiones	106	82

Cuadro 4. Accidentes ocasionados por el FCC, 1885-1909.

Fuente: ACCJH, *serie Penal*.

Resulta intrigante que casi cien por ciento de los casos presentados es sobre yaquis, excepto dos, en los cuales los implicados eran indígenas mayos, y otros dos en los que no se especifica el origen étnico. En ocasiones, aunque no estuviera explícito en el expediente, la etnicidad del implicado se podía inferir por el apellido; si era Buitimea, por ejemplo, seguramente era yaqui,

aunque también podía ser mayo. Por esa razón en algunas ocasiones fue difícil establecer la distinción.

No está de más repetir que la población yaqui era la más numerosa (seguida de la mayo) respecto a los otros pueblos originarios del estado. Recordemos asimismo que, según los censos consultados de 1895 a los más actuales, los yaquis han habitado en distintos municipios del estado de Sonora, presentando una tendencia de movilidad que no es tan visible en los otros pueblos originarios. De esta manera, en el censo de 1895, por poner un ejemplo, yaquis y mayos están registrados en la totalidad de distritos que considera el padrón,¹⁷ siendo los únicos¹⁸ indígenas que presentan esta característica.

LOS YAQUIS Y EL FERROCARRIL

Francisco del Paso y Troncoso ha señalado que “por todos los distritos del Estado [...]; en los inmediatos del Estado de Sinaloa; en la Baja California y en los minerales de Chihuahua [...] hay diseminado un gran número de estos indígenas Yaquis y Mayos” [Del Paso y Troncoso 1905: 23]. Años después, debido al desplazamiento forzado, hasta en Estados Unidos se les vería; sin mencionar su trágico exilio a distintos puntos del sur del país, como Oaxaca y Yucatán.

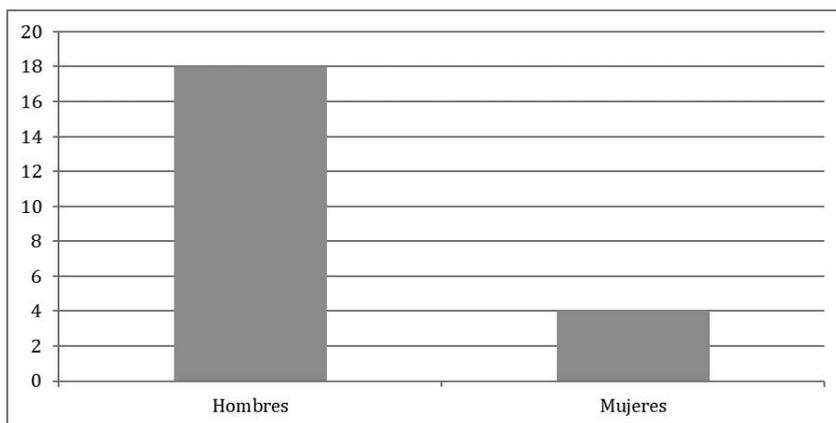
Parte de esta movilidad y de los elevados números de yaquis accidentados en el ferrocarril, pudo deberse también a cuestiones laborales:¹⁹ John Kenneth Turner, en su famosa obra *México bárbaro*, refiere la manera en que era considerado... “un trabajador yaqui vale por dos norteamericanos y por tres mexicanos” [Turner 2010: 36]. Y esto se concebía así, no sólo en Sonora; lo que supone que eran los candidatos predilectos a la hora de contratar trabajadores en toda la entidad. El mismo Del Paso y Troncoso afirmaba de los yaquis que “ellos son los que componen las cuadrillas de trabajadores de las haciendas agrícolas; ellos son los operarios de las minas; son los mejores marinos de nuestra costa; son los que hacen la pesca de la perla en la Baja California [...], ellos son el verdadero pueblo trabajador” [Del Paso y

¹⁷ Hermosillo, Guaymas, Álamos, Ures, Arizpe, Sahuaripa, Moctezuma, Magdalena y Altar.

¹⁸ La densidad de la población tiene que ver en esto, pero no del todo. Los ópatas, en el mismo censo, por ejemplo, tienen presencia en más distritos que los pápagos, y estos últimos los superan en población.

¹⁹ Sólo localizamos un expediente donde se especifica que el indígena accidentado era trabajador del ferrocarril.

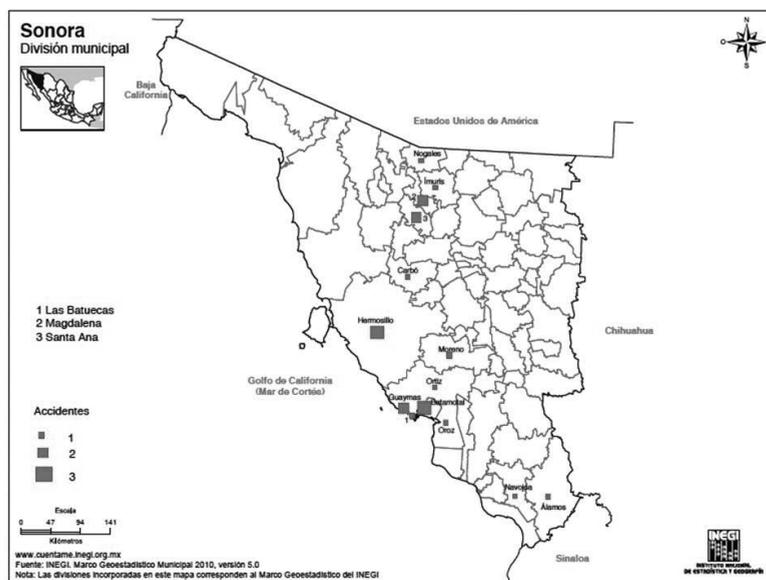
Troncoso 1905: 44]. Como estos empleados, suponemos que eran casi en su totalidad hombres, podemos en un primer momento explicar los resultados que arroja la siguiente gráfica:



Gráfica 1. Casos de indígenas muertos o lesionados por el ferrocarril, por sexo. Sonora 1880-1926. Fuente: ACCJH, *serie Penal*.

Empero, siguiendo la ruta del tren y contrastándola con los mapas que presentan Alejandro Aguilar Zéleny y José Luis Moctezuma Zamarrón [2013: 11] en *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*, se muestran las regiones etnográficas de la entidad, y es allí en donde se puede observar claramente que había otros pueblos nativos cuyos territorios no quedaban lejos de la línea férrea. Esto entonces descarta la posibilidad de que yaquis y mayos fueran los únicos accidentados en el tren por el hecho de tenerlo presente en su entorno cotidiano.

Para ilustrar un poco la idea, se presenta este mapa elaborado a partir de los mismos casos revisados en el ACCJH:



Mapa 1. Estaciones del FCC donde se presentaron accidentes de indígenas provocados por el tren. Sonora, 1833-1926.

Fuente: ACCJH, *serie Penal*

Lo que el mapa nos muestra es que la mayoría de los accidentes causados por el ferrocarril y sufridos por indígenas, se generaban en el municipio de Guaymas, al que pertenecen las estaciones de Las Batuecas, Ortiz, Moreno, Guaymas y Batamotal, siendo esta última la que más incidentes reportó. Sin embargo, también hace visible que dichos accidentes se presentaban a lo largo de todo el estado, desde Nogales hasta Álamos. Los expedientes que tratan sobre Navojoa y Álamos, no obstante, no son numerosos y son tardíos debido a que el ferrocarril de la compañía Southern Pacific R.R. Co. llegó al pueblo de Navojoa en 1907 y, posteriormente, ese mismo año, a Álamos [Gracida Romo 2014: 122] rumbo a Guadalajara.²⁰

Huelga aclarar que El Batamotal es una rancharía antigua con muy pocos habitantes, entre los que posiblemente hay yaquis o descendientes de yaquis. Se halla situada en la salida de Empalme rumbo a Maytorena.

²⁰ "The Southern Pacific of Mexico, now being built from Guaymas on the Gulf of California inland to Guadalajara, 900 miles, and thence northward along the Yaqui river to the international border and through Douglas, Arizona, to a junction with the Southern Pacific at Cochise, ninety miles already constructed", en *The Border Vidette*, sábado 22 de agosto de 1908, Nogales AZ, vol. 16, p. 2.

De acuerdo con la información recabada por el testimonio de un hombre de la cercana localidad de Vícam, pudimos saber que: “no muy lejos de ese lugar [El Batamotal], he escuchado que el lugar conocido como El Águila, funcionaba como un campo de concentración de yaquis en tiempos de exilio forzado porfirista”.²¹

El municipio de Guaymas era sede de uno de los puertos marítimos más importantes del estado y, a decir de Alfonso Guillén Vicente, en algún momento lo fue del país [Guillén 2001: 129-143], siendo entonces sinónimo de flujo de dinero y empleos, lo que puede explicar la inmigración de indígenas yaquis a la zona, cuyo territorio se encuentra colindante hacia el sur. Las travesías hacia Guaymas por parte de los yaquis podían ser frecuentes, sobre todo durante períodos de hostilidad por parte del gobierno, ya que, según afirmaciones del ya citado Del Paso y Troncoso, era en dicho puerto donde los rebeldes conseguían sus municiones, comprándolas clandestinamente y en pequeñas cantidades [Del Paso y Troncoso 1905: 21], lo que significaría viajes constantes al sitio para adquirir pertrecho. La casa comercial de Juan Zenizo era una de las que más abastecía de armas a los yaquis y el gobierno se vio obligado a ejercer un control férreo sobre las entradas y salidas de sus mercancías para que las armas y municiones no fueran a parar a manos de los rebeldes [Padilla Ramos 2006].

En las estaciones ubicadas más hacia el norte en las que hubo casos de accidentes de indígenas en el ferrocarril o por el ferrocarril, como Ímuris, Magdalena y Nogales, podemos considerar como causa detonante la ampliación del radio de acción durante la guerra, pero también apelar nuevamente a la fama que tenían como buenos trabajadores. Así, mientras que desde el ámbito castrense el coronel Troncoso decía que los yaquis se dedicaban prácticamente a cualquier actividad laboral y constituían el “verdadero pueblo trabajador” [Del Paso y Troncoso 1905: 23], desde la academia antropológica el holandés Herman ten Kate reconocía también en los yaquis “[...] a la verdadera clase trabajadora de Guaymas”, lugar donde se contrataban como cargadores, sirvientes y jornaleros, “[...] y con su ropa blanca y holgada y sus grandes sombreros de paja son todo un espectáculo en los muelles y calles” [Ten Kate 2004: 86]. De hecho, podemos afirmar que una y otra razón no son excluyentes entre sí, ya que muchas veces la inserción laboral posibilitaba el refugio de guerra, situación que permitía a los alzados recuperarse y pertrecharse para acometer de nuevo [Padilla Ramos 1995].

²¹ Entrevista a Luis Fernando Montiel, Vícam Switch, 19 de noviembre de 2018.

Este es un tema que ha sido abordado por Raquel Padilla Ramos en *Yucatán, fin del sueño yaqui. El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato* [1995].

Algunas de las causas que generaron los accidentes sufridos por indígenas en el ferrocarril, según los expedientes, estaban relacionadas con el consumo del alcohol, por haberse quedado dormidos en las vías o por haber querido cruzar mientras el tren se acercaba. Sorprende que no se considerara la posibilidad de asesinato (incluso, relacionado con el odio de guerra), así como el suicidio. Lo cierto es que las consecuencias muchas veces eran fatales y en ocasiones, los documentos, detallados, como este que daba cuenta de:

[...] que ayer como á las dos dela tarde salieron de este puerto el que declara y el occiso Juan Ascencio Curimea [¿Cuamea?]²² á pescar y se estacionaron en Pleamar ó sea el puente de Batamotal y que ya noche el declarante se acosto a dormir poniendo la cabeza en uno de los rieles y que al ruido de una maquina que percibió despertó y vio que la máquina del tren venía de retroceso puesto que el reververo de la farola venia atrás que en el instante de llegar al lugar donde estaba el declarante y su compañero vio violentamente que este caia a el agua mientras que la máquina anduvo un poco mas, parándose se apearon unos americanos y con ellos un tal José Bacaciari yaqui, Albino Miguel Buitemea, Lúcas Nicolás, José y otros dos que no recuerda su nombre y Juan María, que le preguntaron al que habla si lo habia estropiado el tren y que contestó que no, que con el susto dela maquina se habia caido a el agua pero saliendo porque no habia mucho agua, vio que buscaban a su acompañante y entonces les dijo que al llegar la maquina alli habia visto que lo habia antecojido y abentado a el agua á Juan Ascencio. Que entonces todos los que se habian apeado del tren, y sín esperanza de haber encontrado al compañero, pues entre todos lo habian buscado, se montaron en el tren y se vinieron para la estacion que andose el declarante alli hasta volverlo a buscar en el agua pero no pudiéndolo encontrar se vino a avisarle á sus hermanos lo que pasaba. Que no tiene mas que decir [...]²³

Huelga añadir que cuando el cadáver de Juan Asencio fue descubierto, la autopsia nunca se realizó ni tampoco se definió la culpabilidad de los compañeros de pesca o de alguien más. Al menos eso se percibe en la serie documental del expediente judicial titulado “Muerte de Ynocencio Jurinaguamea”. En él se hacía hincapié de que en el puente de Batamotal se encontró el cadáver:

²² Inserción de la autora. También aparece como Ynocencio Jurinaguamea.

²³ АССИИ, *Penal*, caja 53, exp. s/n, 1893, procesado: quien resulte responsable – J.D.S.

[...] de un hombre de raza indígena desnudo y descalzo y [...] con una corta camiseta de manta, dicho cadaver estaba boca abajo y chocaba en esa posición a impulsos de la marea creciente entre las grandes rocas que [...] el malecon o trinchera del puente por la parte exterior, es decir hacia la bahia como a trescientos metros mas o menos de tierra firme al lao de esta ciudad.

[...] doy fe que estaba ya atasajado y tenia completamente destrozado desde su nacimiento el brazo izquierdo en toda su extencion mostrando fragmentos de hueso fracturado y otra gran desgarradura en la mitad del muslo izquierdo hacia el mismo lado, siendo dicho cadáver por su aspecto físico y estado canoso de su cabello como de sesenta años de edad. Ygualmente doy fe que á la vez que llegaba el personal del juzgado al lugar ya descrito, llegaron tambien varias personas indigenas entre hombres y mujeres siendo una de estas ultimas llamada Maria Alvares esposa del indio [...] muerto, manifestanos dicha señora asi como las que la acompañaban que el cadaver era de Juan Ascencio Jurinaguamea quien en la noche anterior y acompañado de otro individuo llamado Juan Maria Valenzuela se habian venido al puente a pescar. [...]²⁴

En última instancia, Juan Asencio o Inocencio fue declarado “muerto por faltarle los espíritus vitales y tener otros signos cadavéricos”. El documento nos dice que era “como [de] cincuenta y cinco años de edad, de color cobrizo, complecion robusta, estatura baja, nariz abultada, labios id, ojos saltados frente regular pelo negro ente cano, lampiño desnudo”. Para identificarlo “se presentó Francisco Batozani diciendo ser hermano del occiso”, natural del pueblo de Belem, Río Yaqui, de 60 años. Se hizo uso del intérprete Anselmo Matus, gobernador de la Tribu Yaqui.

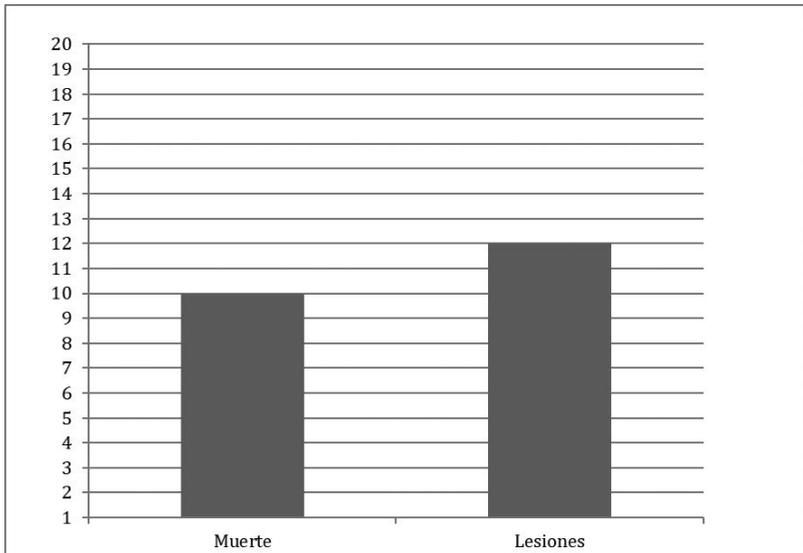
Abundaba el documento en la declaración del doliente Francisco, de la siguiente manera:

[...] que ayer veintinueve como á las cuatro de la mañana llegó a su casa Juan Ma Bacasegua á decirle que su compañero Juan Ascencio Curimea y hermano del que declara, se le habia perdido en la mar, que por mas que lo habia buscado no lo habia podido encontrar quelo acompañara, que como a las dos de la tarde salieron de esta ciudad a pescar al puente ò sea Pleamar y que á la madrugada se le habia caído en la mar. Que Juan Lopez que acompañaba al que declara, se fue a buscar un bote para buscar al difunto por agua, y no encontrado se fueron por tierra, al llegar al lugar del suceso se encontraron alli con el Señor Juez del 1º Ynsta. de este Distrito quien les dio órden de [...] levantar [...] para esta ciudad

²⁴ ACCJH, *Penal*, caja 53, exp. s/n, 1893, procesado: quien resulte responsable – J.D.S.

tal como lo hicieron esperando a que llegara el tren donde lo trajeron hasta el Vapor y de allí en una carreta hasta la plaza del Muelle: Que es lo que tiene que decir [...]»²⁵

Hasta aquí la descripción de la defunción del yaqui Juan Asensio. Como su accidente, muchos devinieron en muerte y otros en lesiones, de modo que elaboramos la siguiente gráfica para dar cuenta de estas consecuencias para el afectado:



Gráfica 2. Resultados de los accidentes de indígenas por el ferrocarril. Sonora, 1885-1926. Fuente: ACCJH, *serie Penal*

Como se aprecia en la gráfica, la diferencia que existe entre las muertes y las lesiones reportadas no es amplia, habiendo únicamente dos casos más de lesiones que de fallecimientos. El caballo de hierro, aún en nuestros días sigue siendo un monstruo temido y respetado, tanto por su volumen y la velocidad que alcanza, características que le impiden frenar de inmediato ante un imprevisto. Podemos suponer que, a menos de que el tren estuviera detenido a la hora de presentarse el accidente, las implicaciones serían fatales para los afectados.

²⁵ ACCJH, *Penal*, Caja 53, exp. s/n, 1893, procesado: quien resulte responsable – J.D.S.

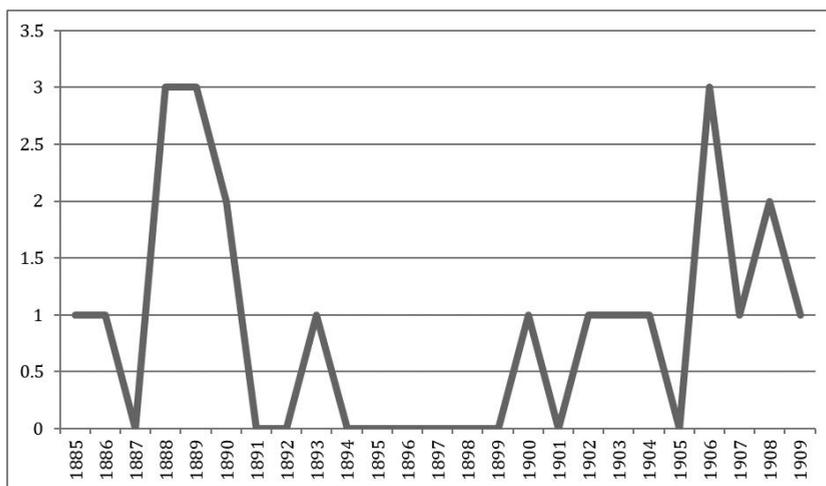
Es importante subrayar que existe un número elevado de expedientes que tratan sobre los accidentes en el ferrocarril en Sonora y en los que los indígenas no están implicados, o, por lo menos, no se especifica la “raza”, como entonces se asentaba. No obstante, en esos expedientes entra el resto de la población sonorenses, y toda la población no indígena (mal llamada blanca), en la que están incluidos ciudadanos norteamericanos, súbditos chinos y otros. Aquí lo que despierta suspicacias es que, habiendo otros grupos indígenas en la entidad y abarcando nuestra periodización en casi 50 años, sean los denominados cahitas los únicos presentes en estos reportes.

Hay que recordar que el Porfiriato trajo muchos avances tecnológicos al estado, como lo fue la llegada del ferrocarril y sus servicios derivados. Sin embargo, para otros no significó más que guerra y exterminio, particularmente para los pueblos yaqui y mayo, cuyos conflictos con el Estado a partir de la década de los años 60 del siglo XIX, tomaron un carácter más grave y dieron inicio a una campaña de exterminio sin precedentes. No sólo incrementó el número y la brutalidad de las represiones armadas, sino que inició una campaña que ya no buscaba llegar a acuerdos con los nativos, sino que buscaba acabar con ellos por considerarlos una “plaga” [Del Paso y Troncoso 1905: 57] y porque habitaban una zona fértil e “inexplorada” [Padilla Ramos, 1995: 27]. Contradictorio era que se les considerase una plaga cuando representaban la mayor fuerza de trabajo de la entidad.

La situación se complicó para los yaquis cuando su jefe militar, José María Leyva Cajeme, fue pasado por las armas en 1887, y cuando, trece años después, se llevó a cabo la masacre del cañón del Mazocoba. Este evento de guerra inició la práctica de repartir niños yaquis entre familias pudientes de Sonora y detonó la campaña de deportación, siendo las mujeres las primeras en ser desterradas rumbo a la península yucateca [Padilla Ramos, 1995: 46].

Como medio de transporte novedoso y colosal, el tren propició accidentes generalizados. A continuación, presentamos una gráfica con el número de accidentes de indígenas por año en el ferrocarril en Sonora. Hay que tener en cuenta que se hizo sólo con base en los registros disponibles en el Archivo de la Casa de la Cultura Jurídica. La gráfica llega hasta el año de 1909 porque es el último año en el que se consignó un accidente de las características señaladas.²⁶ De la misma manera, no se incluyen los años anteriores a 1885, pues si bien el ferrocarril ya existía en Sonora, los registros judiciales comienzan en dicho año.

²⁶ En 1881 se terminó el tramo de ferrocarril Guaymas-Hermosillo; en el 82 el de Hermosillo a Nogales; en 1907, Empalme-Navojoa-Álamos y en 1912 hasta Tepic [Almada 2000: 132].



Gráfica 3. Accidentes de indígenas en el FFCC. Sonora, 1885-1926.

Fuente: ACCJH, *serie Penal*.

En la gráfica se puede apreciar que el número de registros de accidentes por año es oscilatorio, llegando únicamente en tres ocasiones al máximo número detectado a partir de los expedientes revisados, que es tres, e incluso presentándose años en los que no se registró ni un solo caso. El primer pico importante que muestra este instrumento se da entre 1888 y 1889, años inmediatamente posteriores a la ejecución del líder yaqui Cajeme, evento que creó en la clase gobernante una idea de que la guerra había culminado [Del Paso y Troncoso 1905: 152]. No fue así, pronto surgió la figura del jefe Tetabiate, con quien la ofensiva tomó un sentido diferente,²⁷ pero tuvo la continuidad necesaria [Padilla Ramos, 1995: 22-23].

De cualquier modo, es innegable que la captura y fusilamiento de Cajeme (en realidad se le aplicó la ley fuga) significó para los yaquis un desbalance en la lucha, derivada también, en parte, del agotamiento que un conflicto de esta índole y duración genera. Los indígenas capturados en este periodo, suponemos, fueron puestos a trabajar en varias partes, incluyendo el ferrocarril. La deportación a lugares lejanos apenas se esbozaba como opción durante esos años, cuando el general Ángel Martínez, el Machetero,

²⁷ Bajo la jefatura de Cajeme, los yaquis llegaron a tener un frente militar sólido y amplio, mientras que con Tetabiate se disgregaron en grupos de ataque, organizados en una forma de guerrilla.

sugirió al presidente Porfirio Díaz esa posibilidad en 1886. El mandatario respondió con una negativa, pues consideraba que bastaba con “entresacar” a los “capitancillos”, “cabecillas” y “caciques” para controlar la situación.²⁸ Pronto cambiaría de opinión.

En torno a la deportación de yaquis al Sureste de México, el transporte ferroviario jugó un papel importante. Pocos indígenas quedaban en los pueblos del río, así que, durante las redadas llevadas a cabo en ranchos, caminos, campamentos, haciendas y minas, los prisioneros eran regularmente trasladados en tren hacia Hermosillo. En esta ciudad se les concentraba en la Penitenciaría estatal hasta reunir el número suficiente para ser deportado, que era alrededor de cuatrocientos. Al puerto de Guaymas arribaban en tren también y de allí partían en vapor rumbo a San Blas, Nayarit. Para llegar a Progreso, Yucatán, tuvieron que realizar tramos en tren, a pie y en buque de vapor [Turner 2010].

Doña Mercedes, una señora yaqui del pueblo de Loma de Guamúchil, contaba que su abuela fue aprehendida y encerrada junto con otras mujeres en la cárcel de Hermosillo. En su narrativa, comentaba con dolor y enojo que las subieron en furgones de ferrocarril y que los soldados las tuvieron que encadenar al vagón porque temían que se aventaran del tren andando. Este grupo de mujeres fue deportado a Yucatán.²⁹

En cuanto a la segunda gran elevación de los números, Raquel Padilla apunta a que, pese a las dificultades para estimar con precisión la fecha de la primera deportación (sobre todo por el temor inicial a la opinión pública), los años cúspide fueron 1902, 1904, 1906, 1907 y 1908 [Padilla Ramos 2006: 41]. En la gráfica es posible apreciar que en ellos el número de accidentes no fue constante, teniendo un incremento de tres accidentes por año en 1906, el máximo número que encontramos por año en nuestro periodo abordado. Consideremos también que entre 1900 y 1907 la producción minera en Sonora se vio afectada por una crisis económica mundial, llegando a quedar únicamente cinco minas abiertas en todo el estado [Gracida Romo 1997: 77-136]. Lo anterior pudo haber llevado a los yaquis empleados en ese ámbito a asalararse en otros rubros, como el ferrocarril. La información recabada muestra que sólo hubo en ese último año, un registro de accidente en el tren.

En 1909, prelude de la Revolución mexicana, se interrumpen los registros de indígenas accidentados en el ferrocarril. En la revolución también

²⁸ AGN, *Fondo Manuel González Ramírez*, vol. 6, f. 00140: 1886.

²⁹ Testimonio de Mercedes de Tajimaroa, Loma de Guamúchil, Río Yaqui, compartido a Raquel Padilla en abril de 2003.

participarían los yaquis y los mayos en gran número, embaucados por los jefes revolucionarios con la promesa de que les serían devueltas las tierras. Pero, no casualmente, 1909 es el año en que terminan las deportaciones a la península de Yucatán [Padilla Ramos 2011]. Después, habría más a otros puntos de la República.

REFLEXIONES FINALES

Lo anteriormente expuesto nos lleva a hipotetizar y concluir en varios puntos:

1. Queda claro que los cahitas superaban en número a otros pueblos indígenas del estado; también, que eran la mayor fuerza de trabajo de la entidad, siendo útiles y provechosos en distintos ámbitos de la economía estatal y de las economías municipales. Aunado a esto y derivado de las décadas de guerra, se implementó una política de deportación de yaquis al Sureste mexicano, en cuyo trayecto se utilizó el caballo de hierro para concentrar a los alzados en Guaymas, de donde saldrían al destierro [Padilla Ramos, 1995]
2. De cierto modo, los accidentes de yaquis (y en menor medida, de mayos) vinculados con el ferrocarril, aunque suponemos en muchos casos no había intención de registrarlos, derivaban de la generalizada campaña de exterminio contra ellos. El hecho de que se les deportara a Yucatán y a otras latitudes del país, aumentaba de alguna manera el número de siniestros en dicho medio de transporte.
3. Sostenemos que la misma guerra hizo a los cahitas ampliar su radio de acción bélica a otros municipios del estado, y esto sería una de las explicaciones para entender la causa de su dispersión fuera del Territorio.
4. Insistimos que, pese a que no eran los yaquis los únicos indígenas en el estado, ni los únicos que habitaban en lugares cercanos a los ramales del ferrocarril, fueron éstos los que mayor cantidad de expedientes generaron por accidentes ocurridos en relación con este medio de transporte.
5. Quizá las respuestas a nuestras preguntas deban ser menos teleológicas; tal vez no se encuentre como trasfondo la guerra de exterminio y sus consecuencias, como el alcoholismo y los suicidios por desgano vital, tal como ocurrió durante el trayecto a la deportación cuando las mujeres se arrojaban al mar, y también a sus hijos.³⁰ Tal vez los yaquis sólo estaban distraídos y el tránsito del nuevo medio de transporte los tomó desprevenidos, pero recordemos que

³⁰ Yaquis attempt suicide. Jump into Ocean to Escape Servitude, en *Pawtucket Times*, jueves 13 de febrero de 1908, Pawtucket, RI, p. 11.

solamente eran yaquis, y en menor medida, mayos, los accidentados; en y por el ferrocarril de 1880 a 1926.

6. A primera vista, resulta sospechoso que el registro se corte intempestivamente en 1909, año en que culminan las deportaciones de yaquis como prisioneros de guerra. Después vendrían las deportaciones como prisioneros por leva, y seguramente allí las fuentes judiciales tendrán también mucho que contar.

REFERENCIAS

DOCUMENTALES

ACCJH. Archivo de la Casa de la Cultura Jurídica de Hermosillo. Juzgado de Distrito, *serie penal*, 1893. Cajas fechadas de 1830-1926.

AGN. Archivo General de la Nación. *Fondo: Manuel González Ramírez*, vol. 7, ff. 00080-82: 1890.

AGN. Archivo General de la Nación. *Fondo: Manuel González Ramírez*, vol. 10, f. 00235: 1892.

AGN. Archivo General de la Nación. *Fondo: Manuel González Ramírez*, vol. 6, f. 00140: 1886.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

INEGI, Censo del Estado de Sonora, 1885.

INEGI, Censo de Población y Vivienda, 2010, en <<http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/son/poblacion/diversidad.aspx?tema=me>>. Consultado en diciembre de 2019.

BIBLIOGRÁFICAS

Aguilar Zéleny Alejandro y José Luis Moctezuma (coord.)

2013 *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*. ISC, INALI, INAH. México.

Almada Bay, Ignacio

2000 *Breve historia de Sonora*, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México. México.

Balbás, Manuel

1985 Recuerdos del Yaqui, en *Crónicas de la Guerra del Yaqui*. Gobierno del Estado de Sonora. México.

Corral, Ramón

1981 *Obras históricas*. Gobierno del Estado de Sonora. México.

Del Paso y Troncoso, Francisco

1905 *Las guerras con las tribus yaqui y mayo del estado de Sonora*. Tipografía del Departamento del Estado Mayor. México.

Fabila, Alfonso

1978 *Las Tribus Yaquis de Sonora*. Instituto Nacional Indigenista, México.

Guerrero de la Llata, Patricia del Carmen

2014 *La perfidia de los indios...las bondades del gobierno. Imaginarios sociales en discursos oficiales sobre la deportación de los yaquis (1902-1908)*. El Colegio de Sonora. Hermosillo.

Guillén Vicente, Alfonso

2001 El triángulo del oro del Golfo de California. Mazatlán, Guaymas y La Paz en la conformación de un mercado regional (1848-1910). *Región y Sociedad* (22): 129-143.

Gracida Romo, Juan José

1997 Sonora moderno, en *Historia General de Sonora*. Sonora Moderna 1880-1929, Tomo iv. Gobierno del Estado de Sonora. Hermosillo, Sonora.

2014 *La historia del Ferrocarril Sud-pacífico de México y del Río Mayo*. Unison. México.

Hernández, Fortunato

1985 La Guerra del Yaqui, en *Crónicas de la Guerra del Yaqui*. Gobierno del Estado de Sonora, México.

Hernández Silva, Héctor Cuahtémoc

1996 *Insurgencia y autonomía: historia de los pueblos yaquis, 1821-1910*, CIESAS, INI. México.

Meraz Emanuel

2017 La familia yaqui y la frontera. De la diáspora a la Pascua. Ponencia presentada en 2017. UTEP Borderlands History Conference. Scheduled for February 10-12. El Paso, Texas.

Padilla Ramos, Raquel

1995 *Yucatán, fin del sueño yaqui. El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato*. Gobierno del Estado de Sonora, Secretaría de Educación y Cultura, Instituto Sonorense de Cultura. Sonora.

2006 *Progreso y Libertad. Los yaquis en la víspera de la repatriación*. Programa de Estudios de Sonora, Instituto Sonorense de Cultura. Sonora.

2011 *Los Irredentos Parias. Los Yaquis, Madero y Pino Suárez en las elecciones de Yucatán, 1911*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Ten Kate, Herman

2004 *Travels and Researches in Native North America, 1882-1883*. Universidad del Sudoeste de Arizona.

Tinker Salas, Miguel

2010 *A la Sombra de las Águilas: Sonora y la transformación de la frontera durante el Porfiriato*. Fondo de Cultura Económica. México.

Toría Cienfuegos, Alfonso

2003 *El magonismo en Sonora (1906-1908). Historia de una persecución*. Universidad de Sonora. México.

Turner, John Kenneth

2010 *México Bárbaro*. Editores Mexicanos Unidos. México.

Norma Oficial Mexicana

2001 Reglas de seguridad e inspecciones periódicas a los diversos sistemas que constituyen el equipo reactivo ferroviario diese-eléctrico. NOM-064-SCT2-2001. *Diario Oficial de la Federación* (24 de enero de 2001).

NOTAS DE PERIÓDICOS SIN FIRMA

Pawtucket Times

1908 Yaquis attempt suicide. Jump into Ocean to Escape Servitude. 13 de febrero: 11.

The Border Vidette

1908 The Southern Pacific of Mexico, now being built from Guaymas on the Gulf of California inland to Guadalajara, 900 miles, and thence northward along the Yaqui river to the international border and through Douglas, Arizona, to a junction with the Southern Pacific at Cochise, ninety miles already constructed. 22 de agosto, vol. 16: 2.

La dimensión emocional en torno al cáncer. Estrategias de análisis desde la antropología de la salud

Verónica Suárez-Rienda*

Facultad de Medicina-UNAM

Oliva López Sánchez**

Facultad de Estudios Superiores-Iztacala-UNAM

RESUMEN: *La dimensión emocional es un ámbito de la cultura que ha sido trabajado de manera tangencial en los procesos de prevención-salud/enfermedad/atención, y requiere ser tomada en cuenta para densificar las estrategias analíticas de la investigación social. Con base en el enfoque relacional desde la antropología de la salud, el presente documento propone como objetivo situar la dimensión emocional como categoría cultural en el análisis etnográfico de las distintas formas de entender, atender y vivir con cáncer. Para ello, se realiza un breve análisis etnográfico a través de dicha dimensión, permitiendo visibilizar las diferentes visiones del cáncer, los conflictos personales-profesionales de los terapeutas ante problemáticas en los procesos de atención, así como el manejo emocional elaborado por personas con cáncer avanzado.*

PALABRAS CLAVE: *antropología de la salud, dimensión emocional, cáncer, feeling rules, emotion work-labor.*

The emotional dimension regarding cancer.
Analysis strategies from health anthropology

ABSTRACT: *The emotional dimension is an area of culture that has been worked tangentially in the processes of prevention-health / illness / care, and needs to be taken into account to strengthen the analytical strategies of social research. Based on the relational approach regarding the anthropology of health, this document proposes placing the 'emotional dimension' as a cultural category with regard to the ethnographic analysis of the different ways of understanding, attending and*

* suarez.rienda.v@gmail.com

** livalopez@aol.com

Fecha de recepción: 17 de octubre de 2019 • Fecha de aprobación: 15 de noviembre de 2019

living with cancer. To this end, a brief ethnographic analysis is carried out based on this dimension, allowing the different visions of cancer and the personal-professional conflicts of the therapists involved to be seen in light of the attention processes, along with the emotional management developed by people with advanced cancer.

KEYWORDS: *Health anthropology, emotional dimension, cancer, feeling rules, emotion work-labor.*

INTRODUCCIÓN

El cáncer se encariña con las personas.

A quien atenaza con sus tentáculos

ya no lo suelta hasta la muerte.

Alexandr Solzhenitsyn, *El pabellón de cáncer* [2013 (1979)]

La comprensión del ser humano desde la salud, el padecimiento y la enfermedad [Boixareu 2008], pasa por la consideración de aspectos políticos, económicos, sociales y culturales [Esteban 2007], pero también emocionales [López 2011]. El presente artículo tiene como objetivo situar la dimensión emocional como categoría cultural en el análisis etnográfico, y en concreto, sobre el manejo emocional en los procesos de enfermedad y atención. Para su mejor comprensión el trabajo está organizado de la siguiente manera: en el primer apartado, se señalan las principales propuestas de los estudios socioculturales de las emociones, con interés en los procesos de salud/enfermedad/atención. En el segundo, se ofrecen los datos etnográficos de ocho personas que conforman el universo de análisis de este estudio. El tercer apartado concentra el análisis de los datos etnográficos sobre las diferentes visiones del cáncer, los conflictos personales de los terapeutas ante la atención de éste y el manejo emocional elaborado por las personas que viven con cáncer y moldeado en relación con su contexto cultural. Por último, el trabajo cierra con algunas reflexiones haciendo hincapié en la relevancia de la incorporación de la dimensión emocional como categoría cultural en el análisis de problemáticas sociales, como los procesos de salud/enfermedad/atención, así como el carácter que le da sentido a la acción social.

Los datos etnográficos que se presentan forman parte de una investigación desarrollada con población que vive con cáncer y terapeutas que la atienden.¹

¹ Estos datos fueron producidos por Verónica Suárez-Rienda, desde la investigación social sobre pluralismo terapéutico en torno al cáncer, dentro del Programa de Maestría y Doctorado en Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud (UNAM), gracias al apoyo de CONACYT México (CVU 427635) y a la asesoría de Oliva López Sánchez.

El estudio contó con 29 participantes, entre los que se encontraban personas con cáncer (mujeres con cáncer de mama y hombres con cáncer genital), terapeutas (de la biomedicina y otras tradiciones de atención) y vendedores de productos naturales. Dicha investigación parte de la premisa de que la atención al cáncer está ligada, por un lado, a la forma de entender dicha enfermedad y, por otro, a categorías socioculturales como la dimensión socio-familiar, política, económica, de género y la dimensión emocional. El presente texto se enmarca en la antropología de la salud, la cual promulga el estudio y comprensión de los procesos de salud/enfermedad/atención [Boixareu 2008], y de los estudios socioculturales de las emociones [Hochschild 1979; Rosaldo 1984]. Como parte de la antropología médica, la antropología de la salud incorpora los aspectos sociales, políticos, culturales y económicos, desde un enfoque relacional, y no desde una perspectiva antropológica medicalizada del problema de investigación [Menéndez 1990, 2017; Salaverry 2017]. Así pues, retomamos las narrativas de cuatro personas con cáncer y cuatro terapeutas pertenecientes a la biomedicina y a la medicina tradicional maya-tolteca, con el fin de analizarlas desde conceptos provenientes del marco teórico de los estudios socioculturales de las emociones como son: *feeling rules*, *emotion work*, *emotion management/emotion labor* [Hochschild 1979] y *embodied thoughts* [Rosaldo 1984]. Conceptos que más adelante se definirán y analizarán con mayor detalle.

El cáncer se define desde la medicina científica² como “una enfermedad del genoma y que tiene su origen en mutaciones de genes específicos que promueven un crecimiento celular inadecuado” [Collins 2011: 156]. Para Mukherjee, el cáncer no consiste en una única enfermedad, sino en un complejo abanico de enfermedades diferenciadas entre sí por su localización biológica, caracterizándose tanto por el crecimiento anormal de las células como la participación también de aspectos culturales, sociales, políticos, económicos, ambientales [Mukherjee 2011]. Valadez profundiza en esta idea de Mukherjee, y considera que,

[...] desde los estudios de la causalidad del cáncer, hasta la comprensión de sus mecanismos y posibles tratamientos, el cáncer ha sido planteado como una enfermedad no reducible a un solo proceso biológico, evolutivo o social. Los modos en que estos procesos se concatenan exigen la integración de marcos teóricos que se han aplicado para estudiar cada uno de ellos [Valadez 2018: 24].

² También conocida como “medicina convencional”, considerada como “un sistema de ciencia del diagnóstico y de la medicina que aspira a conocimientos que son seguros, objetivos y reproducibles; estos deben determinar y designar las interrelaciones inequívocas de causas y efectos, para lo cual requieren un pensamiento lineal, causal y analítico” [Kerckhoff 2015: 36].

Desde medicinas como la diática de Hipócrates, la patología humoral de Galeno, la medicina de Paracelso, así como la Ayurveda o la Medicina Tradicional China —y aquí añadiríamos también la medicina tradicional latinoamericana—, las emociones afectan al estado energético corporal y mental provocando esta enfermedad, entre otras [Kerckhoff 2015]. En el campo de lo social y cultural, si bien el cáncer es asociado a un mal interior incurable (idea que ya se consideraba así desde el año 1500 a.n.e. [Saillant 1988]), la perspectiva ante éste ha ido cambiando a lo largo del tiempo. Durante los dos siglos anteriores (siglos XIX y XX), las sociedades occidentales desde la literatura y su hacer cotidiano sostenían la creencia de que dicha enfermedad era contraída por tener una vida donde las emociones no eran moderadas o controladas [Sontag 2003]. El cáncer formaba parte de una vida de desamparo, autoestima baja, exposiciones altas de estrés o duelo insuficiente después de una pérdida importante [Karpenstein-Eißbach 2006; Matthews-Simonton 1993]. El diagnóstico de cáncer generaba miedo en los familiares, dada la creencia de que éste se transmitía por gérmenes y, por tanto, se llevaba a las personas que lo padecían a un aislamiento y estigmatización social [Hitzer 2015: 259-*passim*]. Como señala Hitzer, consecuencia de dicho tabú y estigmatización social el sufrimiento de las personas con cáncer llevó a considerarlo, a partir de los años 70, más que un tabú, un problema [Hitzer 2015: 259-*passim*]. La idea que impulsó tal cambio a un paradigma fue considerar que las emociones reprimidas pueden ser dañinas física y psicológicamente o, en palabras de Wilhelm Reich, “una enfermedad que nace de la represión emocional —un encogimiento bio-energético, una pérdida de esperanzas” [Reich *apud* Sontag 2003: 38]. Desde finales del siglo XX y en el actual siglo XXI, los avances científicos, terapéuticos y preventivos llevan a pasar progresivamente de la idea de “morir de cáncer” a la idea de “vivir con cáncer”; se va perdiendo la creencia de la enfermedad como algo corrosivo, mortal, irremediable (aunque no del todo, como se verá más adelante) y comienza a identificarse con la esperanza de una detección temprana, una cura eficaz o un adecuado control desde una atención paliativa. En lo que concierne a las ciencias sociales, Hitzer [2015] identifica una “era de silencio” en los estudios sociales sobre cáncer posterior a la Segunda Guerra Mundial, marcada por la consideración de éste como una enfermedad tabú. Los estudios antropológicos registrados en la década de los ochenta se orientaron hacia etnografías de la vivencia individual, representaciones sociales y actitudes ante la enfermedad (ya sean personas con cáncer o personal de salud biomédico). En este sentido, Francine Saillant [1988] se propuso comprender las dimensiones culturales de las experiencias de personas confrontadas diariamente con esta enfermedad, así como

presentar los mitos del cáncer como actos de comunicación, como una forma de vida o para dar sentido a la vida y a la muerte. En *Cancer et culture*, la autora sostiene que éste es provocado por un control ineficaz de las emociones, las cuales invaden el espacio psicológico y deterioran el estado de la salud; en relación con dichas emociones, señala también la incertidumbre de los biomédicos sobre la efectividad de tratamientos y diagnósticos ante los constantes progresos técnicos e innovación terapéutica [Saillant 1988]. No obstante, la dimensión emocional en su trabajo queda expresado en un plano descriptivo, como un elemento más en torno al cáncer que no llega a ser problematizado ni categorizado en su interpretación. En los años noventa, Epele analiza las actitudes y relaciones entre médico y paciente en contextos hospitalarios, ante la muerte cercana [Epele 1993]. Su texto hace una lectura de la relación médico-paciente, analizada desde el ritual, sin embargo, no llega a ahondar en la complejidad emocional que da lugar en las interacciones médico-paciente para que, mediante éstas, se dé paso al pensamiento mágico que la autora propone en este tipo de interacciones. Suárez y coautores propusieron profundizar en los aspectos socioculturales que explican la enfermedad del cáncer, abogando por una mayor colaboración entre la comunidad afectada y las instituciones de políticas públicas de salud [Suárez *et al.* 2004]. En su búsqueda de vínculos entre la enfermedad y la salud, el sistema de creencias, las relaciones de poder, el género o los tipos de tratamiento, entre otros, la dimensión emocional no es propuesta como un elemento más en dichos vínculos, a pesar de su transversalidad en el texto al hacer referencia a creencias, relaciones de poder o género. En otros estudios como el de Cristóbal [2007], Salcedo [2008] o Getino [2009], los estados emocionales se hacen presentes en las descripciones etnográficas vinculados con la vergüenza, miedo, sufrimiento, ansiedad, pudor, orgullo y estigma, que surgen en tipos de cáncer como el cervicouterino o en la etapa terminal de la enfermedad, en general. Cristóbal expone diferentes emociones relacionadas con la aceptación y asimilación de atención preventiva en torno al cáncer cervicouterino. Cuestiones como el miedo a reacciones fisiológicas ante la vacuna, vergüenza generada por la realización de los exámenes ginecológicos —ligados al resguardo de la intimidad femenina, la promiscuidad o el castigo divino [Cristóbal 2007: 440-*passim*]—, no llegan a aterrizar en un análisis del porqué estas emociones se dan en las zonas y en los actores señaladas en la investigación, y cómo está vinculado a los procesos culturales estudiados en torno al cáncer cervicouterino/VPH/vacuna. Por su parte, Salcedo utiliza la categoría “cáncer” como modo de sufrimiento enfocado desde la religión católica. En su estudio sobre las representaciones del cáncer cervicouterino en mujeres re-

ligiosas de los siglos XVII-XVIII, se acerca a las emociones desde la teoría de los humores de Galeno y ratifica el valor intimidatorio de las metáforas sobre cáncer, aún hoy presentes. El autor retoma de las biografías de las religiosas relatos en los que se ensalza “la valoración del sufrimiento a través del dolor”, relacionado “con el sacrificio, que a su vez relaciona la entrega de Cristo con la entrega del creyente” [Salcedo 2008: 210]. Junto con este pensamiento, Salcedo rescata también el sentimiento del orgullo interno de las religiosas ante la idea de portar una marca estigmática. Esta idea de estados emocionales como dolor, orgullo, estigma o sufrimiento, plasmadas de forma general en el trabajo de Salcedo, no están, sin embargo, reflejadas en las reflexiones analíticas del autor, así como tampoco se posicionan de forma profusa desde su implicación en la construcción socio-cultural de la enfermedad. Al igual que en los autores citados, observamos en la investigación de Getino [2009] el papel transversal de las emociones en enfermedades como el cáncer, aunque sin ahondar mucho en ello ni recurrir al marco teórico de los estudios socioculturales de las emociones. En su estudio sobre los modos de construcción cultural del morir en pacientes con cáncer terminal, en relación con su contexto social y hospitalario, la autora examina las emociones dentro del proceso social, focalizándose más en la esfera psicológica y terapéutica a través de la idea de valencia (emociones positivas y emociones negativas).

En México, los estudios sociales sobre cáncer, en general, han tomado como eje las representaciones culturales (masculinidad, machismo, vergüenza, entre otras), la mayoría en torno al cáncer cervicouterino (pruebas de detección/virus del papiloma humano/vacuna/tratamientos) y cáncer de mama. Otras investigaciones, como la de Valadez [2018], han tendido puentes entre el conocimiento biológico y el cultural, abordando el cáncer como un “problema científico inter o transdisciplinario” [Valadez 2018: 165], y donde la subjetividad científica da muestra de diferentes visiones ante una misma realidad [2018: 165]. Los trabajos de Escobar y Alcázar [2005], Aranda [2005] y Rangel [2007] sobre cáncer cervicouterino ponen su mirada en estados emocionales como el miedo y la vergüenza, considerándolos factores limitantes ante la realización de la prueba del Papanicolaou o la aceptación de la vacuna contra el VPH. Para Escobar y Alcázar, su análisis de las representaciones sociales sobre las formas clínicas y de transmisión del cáncer cervicouterino en Chiapas, si bien plantea dichas emociones ligadas a procesos culturales como el machismo o los roles de género en contexto latinoamericano, no ahonda sobre estas cuestiones desde su marco teórico de análisis. De manera más abierta, aunque sin considerar a las emociones como categoría de análisis relevante, éstas toman presencia en la investiga-

ción de Aranda, quien se propone indagar sobre las emociones reconocidas por las mujeres respecto al cáncer cervicouterino y el Papanicolaou [Aranda 2005]. La autora, da cuenta del miedo —al dolor, a los resultados o a salir lastimadas en la prueba— y la vergüenza ante la prueba del Papanicolaou y la revisión médica, y cómo ello “se relaciona con la construcción social del género femenino en torno al cuerpo y sus cuidados” [Aranda 2005: 303]. A este tipo de emociones que, en cierta forma, para los autores limita el actuar preventivo de las mujeres mexicanas, Rangel añade la pena, los nervios y la desidia [Rangel 2007]. Según señala el autor, para las mujeres entrevistadas era más vergonzoso que el pueblo se enterase de que se realizan las pruebas de Papanicolaou periódicamente que desnudarse ante el médico hombre. Estos datos etnográficos relevantes quedan sin ahondar analíticamente desde el marco teórico que le podría ofrecer los estudios socioculturales de las emociones. De otra parte, con relación al cáncer de mama, Tinoco [2011] hace una leve mención a estados emocionales como miedo, angustia y preocupación ante la detección de una bolita por parte de las mujeres entrevistadas. La autora determina que la subjetividad e intersubjetividad cotidiana es un punto nodal para la construcción de redes sociales de apoyo, pero, al igual que los anteriores trabajos citados, la dimensión emocional queda plasmada de forma transversal en el discurso sin ser considerada como categoría analítica desde el dato etnográfico.

En los estudios cualitativos revisados se advierte una ausencia de la problematización de la dimensión emocional como categoría cultural en el análisis etnográfico. Las emociones, sentimientos y afectos aparecen como parte de las trayectorias de atención narradas por las personas con cáncer entrevistadas o por el personal de salud de determinadas instituciones públicas, considerándose en ocasiones como causantes de la movilización o inmovilización para hacerse o no la prueba del Papanicolaou, revisiones ginecológicas, así como aceptación de tratamientos oncológicos. No obstante, la presencia de emociones y sentimientos en estos procesos de salud/enfermedad/atención plantean una resignificación más profunda y compleja que la in-movilización en la toma de decisiones. Como iremos viendo, analizadas desde los estudios socioculturales de las emociones, éstas se convierten además en una suerte de elementos reguladores del ordenamiento social de la vida cotidiana, tanto en la esfera privada como en la pública.

1. LA DIMENSIÓN EMOCIONAL EN EL ANÁLISIS DEL PROCESO DE ENFERMEDAD Y ATENCIÓN

*El “corazón” y la “razón”, lejos de rechazarse,
se entrelazan de manera necesaria,
se influyen mutuamente.*

David Le Breton, *Las pasiones ordinarias.*
Antropología de las emociones [2009 (1998)]

El estudio de las emociones se ha considerado desde varias disciplinas de las ciencias biológicas, humanas y sociales. Su estudio científico se inaugura con las investigaciones realizadas por Darwin en 1872 cuando intentó demostrar que las emociones eran parte de la evolución y cumplían funciones adaptativas [Darwin 2009 (1872)]. Prevalecía entonces una mirada binaria sobre las emociones como respuestas orgánicas opuestas a la razón [López 2011]. Un siglo después surge el interés investigativo por las emociones en distintos campos y con una preponderancia en el campo de las neurociencias [Damasio 1994] y las ciencias sociales [Hochschild 1979]. Desde los estudios socioculturales de las emociones, se parte de la premisa de que éstas son elementos del contexto social y cultural del individuo. Como tal, son orientadoras de vida social y no sólo psicológica de los sujetos, que está entrelazada con la razón [Le Breton 2009 (1998)] y, por tanto, demandante de una mirada analítica desligada de las concepciones binarias. Estos estudios se asentaron desde la sociología en los años 70 [Hochschild 1979], donde se empezaron a ver como objeto de estudio y parte del contexto vital de dicho sujeto, no pudiendo considerar un sujeto social sin la incorporación de las emociones [Hochschild 1979]. Dentro de la sociología de las emociones se pueden advertir dos grandes vertientes. En la primera vertiente, se encuentran los trabajos desde la perspectiva cognitiva cosificada de Sheff, sobre estudios sobre vergüenza y orgullo, y Kemper, en relación con el poder y el estatus [Sheff y Kemper *apud* Bericat 2000]. En la segunda vertiente, Hochschild encabeza un eje teórico más próximo a la disciplina antropológica, en el que las emociones son consideradas como vía de acceso clave para el conocimiento de fenómenos culturales. Para la autora, las emociones son parte de la conciencia y no solamente impulsos biológicos, ni instintos, por lo que postula que el sujeto ni es hiperracional ni es superemocional, sino que lo denomina más bien como un actor sentiente. Para este artículo, retomamos en nuestro análisis los conceptos que mencionamos al principio como *feeling rules*, *emotion work*, *emotion management* y *emotion labor* [Hochschild 1979].

Las *feeling rules* son aquellas normativas y reglas que la sociedad en la que se desenvuelven los sujetos imponen las directrices sobre cómo se debe sentir y cómo se deben expresar las emociones, de acuerdo con cada contexto social [Hochschild 1979: 563-*passim*]. En relación con estas *feeling rules*, y desde la individualidad, los sujetos sociales se esfuerzan o intentan cotidianamente cambiar sus emociones ante el otro. Por *emotion work*, Hochschild considera este intento consciente de modificar de cara al otro el cómo se siente un sujeto social, suprimiendo las emociones propias en su interacción con los demás [Hochschild 1979: 561-*passim*]. Cuando ese intento de modificar las experiencias en emociones personales se realiza desde la alineación de éstas con las *feeling rules*, se le conceptualiza como *emotion management*, si se promulga en la vida privada, y *emotion labor* si se hace en la vida pública, incluyendo la laboral [Hochschild 1979; Lively 2014]. Smith y Kleinman [1989] o Meerabeau y Page [1998] siguieron la línea trazada por Hochschild en sus estudios sobre salud/enfermedad/atención, en tanto que reportan el manejo emocional que hacen los profesionales de la salud cuando interactúan en encuentros médicos [Francis 2006]. En estos casos, las *feeling rules* normativizan y gestionan cómo deben sentir los profesionales de atención biomédica y cómo gestionar sus emociones personales de cara a las emociones del paciente desde estas *feeling rules* del nicho biomédico. Con respecto a las aportaciones antropológicas al estudio de las emociones, en la década de los ochenta los estudios pioneros se abrieron paso mediante la línea de un construccionismo social moderado [Armond-Jones 1986 *apud* Enríquez y López 2018]. Mediante sus estudios sobre género, Michelle Rosaldo sitúa en debate la confrontación entre sentimientos culturales y pasiones naturales. En este sentido, Rosaldo concibe las emociones plasmadas desde lo corpóreo, como *embodiment thoughts* (pensamientos encarnados), los cuales están ligados a la vida afectiva [Rosaldo 1984: 143]. Por su parte, Lutz observó en la comunidad de los ifaluk que las emociones eran para ellos el lenguaje diario, cotidiano, se encontraban siempre latentes en el corazón y en la política de la comunidad; estaban, pues, en el trasfondo de todos los trabajos de investigación.³ La propuesta del estudio antropológico de las emociones proponía llevar a cabo un foco de atención al mundo de los sentimientos, afectos y emociones, considerándolas como eslabón fundamental para la interpretación cultural de la acción [Lutz y White 1986]. Más tarde, el antropólogo David Le Breton aborda el tema de las emociones a través de sus trabajos sobre el cuerpo, considerando a este último más como materia sim-

³ Notas extraídas de la conferencia de Catherine Lutz, en el Simposio Cultura y Afectividad, celebrado en la Universidad Autónoma de México (Iztapalapa), en el año 2015.

bólica que natural, dado que sus expresiones físicas, gestuales y emocionales son espejo del contexto sociocultural de los actores [Le Breton 2009 (1998)]. En México, la incorporación de las emociones como categorías culturales de análisis en problemáticas en salud/enfermedad/atención, se refleja en trabajos como el de Vázquez y Enríquez [2014], Suárez-Rienda [2014], López [2016] o Jacobo [2014], entre otros. Para Vázquez y Enríquez, el análisis de la culpa, tristeza o desesperación de los cuidadores de adultos mayores con cáncer y diabetes, visibiliza, entre otros aspectos, la desvalorización del individuo social con relación a su aportación material y económica a la sociedad. En relación también con el cáncer, Suárez pone la mirada en las estrategias de manejo emocional que se dan en el entramado de trayectorias de atención hospitalaria, tanto de la persona enferma como del personal de salud que la atiende. Su trabajo muestra que ni todos los que padecen cáncer experimentan su enfermedad desde la tristeza, ansiedad o miedo (emociones más identificadas con dicha enfermedad), ni todo el personal de salud ejerce la asepsia emocional, configurada desde el acto biomédico, ante sus pacientes. En cuanto a las problemáticas sociales del diagnóstico de enfermedades como la histeria y epilepsia, López parte del análisis de la dimensión emocional en los rasgos del comportamiento desde la antropología médica con perspectiva histórica y de género. La autora da cuenta de las representaciones del médico-psiquiatra en relación con la manifestación biológica, psíquica y social de las emociones según el sexo de la persona diagnosticada [López 2016]. Desde contextos de cosmovisión nahua, Jacobo incorpora en su investigación el punto de vista de los curanderos en hospitales, que están vinculados con el análisis de los malestares relacionados con la envidia [Jacobo 2014]. Sus resultados dan muestra de que la envidia funge con dos funciones como categoría cultural, éstas son, ser reguladoras de la conducta y constructoras de sentido.

Se advierten, pues, dos áreas de trabajo teórico-metodológico desde los estudios socioculturales de las emociones [López 2019 (en prensa)]. En primer lugar, los estudios sociales sobre emociones, desde los cuales se realiza el análisis de las emociones en sí mismas como protagonistas desde las relaciones sociales;⁴ en este espacio encontramos también, desde el marco de un construccionismo social moderado, los estudios antropológicos de Michelle Rosaldo, Catherine Lutz o David Le Breton. En segundo lugar, los estudios sociales desde las emociones, en los cuales se pretende ir más allá

⁴ En esta línea de investigaciones encontramos, por ejemplo, los estudios de Kemper y Sheff sobre vergüenza, orgullo, estatus y poder, señalados anteriormente [Kemper y Sheff *apud* Bericat 2000].

de estudiar las emociones en sí mismas de forma particular como objeto principal de análisis, y considerarlas como vía de acceso clave para el conocimiento de cualquier fenómeno social.⁵ Así pues, desde la perspectiva de los estudios socioculturales, se pueden definir las emociones como “individualmente vividas, socialmente construidas y culturalmente transmitidas” [López 2011: 35] y orientadas de acuerdo con el sexo-género de las personas. Para el presente trabajo, la dimensión emocional es considerada como todos aquellos afectos, sentimientos y emociones inmersos en las interacciones sociales entre la persona que vive con cáncer y su entorno familiar y terapéutico, dotando de significado la acción social [López 2018] relacionada con el proceso de enfermedad y atención.

2. EL CÁNCER: VOCES DESDE LA EXPERIENCIA

Quisiera que se hablara de mí, y así continuar viva para siempre.
Dominique Cacoub, *No quiero que me olviden* [1980 (1974)]

Para la elección de las narrativas analizadas para este artículo, tomamos como eje la dimensión emocional presente en personas con estados avanzados del cáncer y sus terapeutas. Con esta idea, se consideraron fragmentos de las reflexiones de Gema y Sol, mujeres con cáncer de mama metastásico; Simón y Gerardo, afectados por cáncer de próstata de riesgo alto; Aurora y Mar, personal biomédico especializado en atención oncológica y Xanara y Marcelo,⁶ terapeutas de la medicina tradicional maya-tolteca.

VOCES DESDE LA EXPERIENCIA DE ENFERMAR

Gema, Sol, Gerardo y Simón comparten el haber sido diagnosticados en una etapa avanzada de la enfermedad y, por tanto, recibir atención y cuidados paliativos⁷ de un Centro de Especialidad Oncológica (en adelante,

⁵ Desde la sociología, en esta línea se enmarcan los trabajos de Hochschild [1979], Lively [2014], Dragojlovic y Broom [2018]; así como desde la antropología, las aportaciones de López [2011, 2016 (2019, en prensa)], Vázquez y Enríquez [2014], Ramírez [2015], entre otros.

⁶ Todos los nombres de participantes e instituciones proporcionados son ficticios, de acuerdo con el compromiso de confidencialidad de datos personales contraído con dichos participantes mediante la firma del consentimiento informado.

⁷ Los cuidados paliativos son definidos por la O.M.S. como la “conducta que mejora la calidad de vida de los pacientes y sus familias que enfrentan el problema relacionado con una enfermedad que pone en riesgo la vida, mediante la prevención y el alivio del sufrimiento a través de la identificación oportuna, la valoración impecable y el

CEON).⁸ Gema es una mujer de 54 años, secretaria de profesión, aunque sin poderla ejercer desde que se embarazó de su primer hijo. Es divorciada y vive con su hija y su nieto. En el año 2014, a Gema le diagnosticaron en el CEON cáncer de mama estadio clínico II. Ella relataba que, si bien las quimioterapias no le hacían sentirse tan mal, sí fue horrible para ella la caída de su cabello, afirmando que sintió “más feo que cuando me dieron la noticia del cáncer”. Abandonó el tratamiento oncológico del CEON al ver que los resultados de los estudios realizados con un médico particular reflejaban que su tumor ya había disminuido considerablemente. Tras esto, se dedicó al cuidado de sus padres y a recibir terapia Gestalt. A los dos años, su salud empeoró y regresó al CEON, donde le notificaron que su diagnóstico había pasado de ser estadio II a estadio IV. Para Gema ya no era posible una opción de tratamiento curativo, sino paliativo, el cual aceptó continuar en su totalidad. Otra de las mujeres con cáncer de mama participantes fue Sol. Ella tenía 58 años cuando llegó a atenderse al CEON en el mes de julio del 2016, falleciendo en su hogar el verano del 2017. Sol estuvo casada dos veces. Su primer matrimonio lo describía como difícil y emocionalmente doloroso, ya que fue forzada a casarse tras quedar embarazada por violación de su primer novio. Su embarazo acabó en aborto, algo que no les confesó a sus hijos hasta que le diagnosticaron cáncer. A pesar de su estado metastásico y los largos procesos de atención oncológica —consecuencia de problemas políticos y económicos gubernamentales que influyeron en la rotación médica—, Sol siempre intentaba seguir los consejos que recibía de la gente y familiares en cuanto a mostrarse con actitud alegre, con el fin de que la enfermedad no le afectara tanto. En cuanto a Simón y Gerardo, ellos están diagnosticados de cáncer de próstata “riesgo alto”, lo que implica, en términos biomédicos, que el tumor maligno ya afectó la estructura ósea de ambos y su tratamiento está orientado al control, no a la curación. Simón, con 73 años, es el mayor de nueve hermanos y hermanas. Con su esposa Lucía tuvieron tres hijos y una hija, la cual vive con ellos por una enfermedad contraída en su infancia que limita sus actividades de manera autónoma. Se dedicó muchos años a la profesión de electricista en una empresa pública y, en años más recientes, a trabajos de herrería elaborados desde su propio taller. A raíz de ser diagnosticado de cáncer de próstata metastásico desde la atención biomédica privada, y de haberle realizado la orquiectomía, Simón ingresó en septiembre de ese mismo año en el CEON,

tratamiento del dolor y otros problemas físicos, psicosociales y espirituales” [McPhee y Papadakis 2012: 76].

⁸ Nombre ficticio utilizado para hacer referencia a la institución hospitalaria donde se realizó trabajo de campo, con el fin de preservar la identidad de los participantes.

para la continuación de su tratamiento paliativo. Si bien, Simón confesó no haberle afectado emocionalmente la orquiectomía, sí lo hacía el hecho de no poder regresar a sus actividades diarias como antes, lo que llevaba a que él, su esposa Lucía y su hija dependieran económicamente de sus hijos y hermanos menores. Por último, Gerardo, campesino de profesión, en el año 2014 comienza a tener un dolor fuerte “viniendo de la milpa”. Tras un año de trayectorias terapéuticas, le confirmarían su diagnóstico de cáncer de próstata a finales de 2015. Gerardo y su familia optaron por otro tipo de tratamiento no vinculado a la biomedicina, y que ya había tenido éxito en familiares cercanos con cáncer terminal. No obstante, llega al CEON por urgencias, a finales de octubre del 2016, para recibir atención y controlar sus intensos dolores en el área de cuidados paliativos. Gerardo también falleció en su hogar, en enero de 2017 con 56 años, dos meses después de haber egresado del CEON.

VOCES DESDE LA EXPERIENCIA TERAPÉUTICA

Para Mar y Aurora, el manejar situaciones de fuerte carga emocional es un esfuerzo cotidiano en su jornada laboral, pues Mar trabaja en el CEON desde hace 15 años como enfermera y Aurora desde hace nueve años como médica. Ambas tienen formación complementaria en tanatología, lo que las sitúa en un espacio liminal de atención, plasmado de forma idiosincrática en sus interacciones con otros profesionales de la salud, personas con cáncer, familiares, así como la gestión emocional propia en dichas interacciones. Por su parte, Xanara y Marcelo ofrecen sus servicios desde la medicina tradicional maya-tolteca, conocimientos adquiridos desde la formación (cursos, talleres, encuentros de terapeutas, formación universitaria) y experiencia personal-profesional para la prevención, atención y restauración de la salud en general. Ambos fueron terapeutas de Sol en algún momento de su trayectoria de atención, y plantean como raíz de los problemas de salud las situaciones emocionales no resueltas, incluso, desde la infancia.

3. DE LA NORMATIVIDAD Y REGULACIÓN EMOCIONAL ANTE EL CÁNCER

Debo ser responsable de encontrar una forma de manejar esas preocupaciones para que no me enerven completamente, o agoten la fuerza que necesito para moverme y actuar y sentir y escribir y amar...

Audre Lorde, *Los diarios del cáncer* [2008 (1980)]

VISIONES DEL CÁNCER DESDE LAS FEELING RULES Y EMOTION MANAGEMENT

Los relatos etnográficos sobre la experiencia de vivir con cáncer ofrecen un acercamiento a la vida emocional. Siguiendo la propuesta de Hochschild, se advierte en las experiencias de los participantes la conformación de ciertas *feeling rules* en torno a cómo entender el cáncer, de acuerdo con los conocimientos, experiencias, nicho socio-laboral, etcétera. Marcelo identifica desde su experiencia profesional que el cáncer deviene por la situación emocional de cada persona, vinculada en relación con su contexto familiar, social y cultural, y no por cuestiones hereditarias:

Yo creo que es todo, o sea, toda la situación emocional toma del ambiente, toma del alimento, toma del medicamento. (...) Miedo, culpa, voluntarismo, orgullo, ¿no?, son los cuatro caballos del apocalipsis. (...) Furia, furia, furia pura, ácido de niños, sometidos a presiones emocionales, aislamiento, a miedo, esa tendencia de los santos padres que no sé qué haría yo, qué bueno que no tengo autoridad [risas] de espantar a los niños, ¿para qué espantarlos? Para controlarlos (...). [Marcelo, terapeuta maya-tolteca, 17 de abril de 2017].

En referencia a la situación emocional de Sol, en relación con el sufrimiento y dolor físico producidos por su cáncer avanzado, Marcelo comentaba:

Si tú corriges el efecto de la fuente, o sea, tiene que resolver toda la culpa, todos los miedos que le generaron de niña [a Sol]; si tú logras que una persona avance hasta realmente resolver eso la estás curando del cáncer. (...) Vino [Sol] a verme un día, tuvo una sesión muy fuerte como que descubrió muchas raíces y fue muy dolorosa la sesión, y pareciera que hubo, que quiso como una especie de brote, pues es el dolor por el que tenía que pasar, o sea, o esperar que reaparezca por ahí en algún otro lugar, o sea, cuál fue, cómo fuiste tratada, cómo fuiste educada, cómo viviste emocionalmente eso. Bueno, pues a corregirlo, a enfrentarlo, a asumirlo, a drenarlo, con ejercicio y respiración. (...) Entonces,

como que a ella la sobre responsabilizaron de niña y entonces se quedó pegada a ese patrón y ahora no importa tanto ella sino los demás [Marcelo, terapeuta maya-tolteca, 17 de abril de 2017].

Desde este discurso terapéutico, las *feeling rules* del contexto sociocultural latino-mexicano sobre la crianza y el papel de los padres en ella, conlleva a una serie de reglas de regulación y educación emocional-sentimental ligado a concepciones culturales de género. La figura de los padres, pero también la escuela y el grupo de pares, son los encargados de la transmisión y reproducción de estas normativas emocionales (*feeling rules*) que los infantes deben aprehender y alinear con su *emotion work* individual, regulando sus emociones según las funciones de género culturalmente construido. No obstante, el proceso de aprehensión de dichas *feeling rules* de la sociedad en la que se vive; puede, como anotaba Marcelo, causar problemáticas en la salud. Aunque el cuerpo y su afectación no está contemplado por Hochschild, Rosaldo y Lutz lo retoman como ente conector entre los pensamientos y la vida afectiva, produciéndose así lo que Rosaldo trabaja como *embodiment thoughts*, pensamientos encarnados o corporeizados [Rosaldo 1984]. Para Marcelo, se ejercita desde la infancia un esfuerzo constante de *emotion management* entre cómo te sientes y lo que el contexto sociofamiliar dice cómo tienes que sentirte, reflejándose a largo plazo en las afectaciones corporales. Además de la represión emocional en la crianza como factor de riesgo señalada por Marcelo, se contempla también desde el discurso popular la idea de enfermar por ser “mala persona”. A Sol y a Gema, miembros de su red socio-familiar les refirieron la creencia, evocada desde la mentalidad judeocristiana, de que personas como ellas enferman por tener veneno en su corazón o, en conceptos de Hochschild, no saber realizar su *emotion work* personal, conteniendo en su interior emociones vistas en la esfera pública como “nocivas” o “negativas”:

Llegó el sacerdote del pueblo, me puso los santos óleos, me ungió, fue a hacerme oración y me puso los santos óleos porque le dijeron que estaba yo enferma. Entonces fue a verme y me dijo: “¿te quieres confesar?”, digo “no” y me quedé enojada con él porque me dijo: “el cáncer te da si no sabes perdonar, si tienes veneno en tu corazón” y todo eso, y yo dije “¡me está prejuiciando, me está enjuiciando y me está juzgando!” [Sol, 6 de marzo de 2107].

Pues mi hermana sí me dijo —narra Gema— que Ángel, mi hermano le dijo a ella: “oye, me dijo Ángel que las personas que tienen cáncer son personas que guardan rencores y odios en su corazón y que no sé qué” y le digo “está loco Ángel, yo no odio a nadie y oye, si eso fuera, no hubiera niños enfermos de cáncer”

y dice Silvia “bueno Gema, yo creo ellos ya lo traen por herencia” y yo “por lo que sea, pero no creo que sea eso” [Gema, 19 de mayo de 2017].

El sacerdote que visitó a Sol en su domicilio, relacionó, desde esta perspectiva, el cáncer que ella padecía con no saber perdonar o “tener veneno en el corazón”, de acuerdo con lo que podríamos considerar como las *feeling rules* del cristianismo: ser una persona no egoísta, que sepa perdonar, no belicosa ni rebelde, una persona no rencorosa ni envidiosa y que sepa mantenerse en el estatus al que pertenece.⁹ Todo esto conforma la estructura de las *feeling rules* judeocristianas, integradas en la cultura latina por herencia histórica poscolonial. Por su parte, la doctora Aurora, comparte su idea sobre el desarrollo de la enfermedad, construida por sus conocimientos tanatológicos y biomédicos, ligado a emociones no expresadas o difícilmente reguladas en el contexto cultural-familiar:

[Desde la tanatología] dicen que las emociones tienen mucho que ver con la aparición del cáncer, puesto que se dice que lo no dicho va a buscar una forma de expresión. No es raro encontrar que nuestros pacientes, todos tienen un condicionante emocional importante, porque viven en un conflicto constante, son personas que no tienen una familia sólida, bien constituida, casi todos tienen relaciones conflictivas, casi todos están en abandono y la ansiedad en ellos es muy recurrente. Es muy frecuente encontrar que ellos han estado ansiosos casi toda su vida, entonces la parte emocional juega un papel muy importante, *no quiero decir que es una condicionante, porque no hay estudios que lo avalen* (...). El cáncer como enfermedad viene a liberarlos para poder expresar lo que sienten. Hubo una familiar de una paciente que dice que en toda su vida ella nunca había hablado con su mamá y había sido abusada sexualmente desde niña por su padre, por sus hermanos, por sus tíos y nunca lo dijo “porque su mamá no le permitía hablar”. Es en el transcurso de seis meses que ella la acompaña (...), para ella han sido fabulosos porque le permitieron una comunicación con su mamá. (...) Entonces, le dice a su mamá que ha sido abusada de toda la vida por su familia y la mamá le contesta “pues es que eso es lo que debe de ser, a mí así me pasó”. Ese dolor transmitido generacionalmente creo que sí tiene un porcentaje en cómo se presenta el cáncer. No hay estudios, no, pero el hablar con ellos te permite darte cuenta de que han vivido en ese dolor, y al fin quien vive en ese dolor por supuesto que su cuerpo está indefenso [Aurora, médica, 18 de noviembre de 2016. Énfasis añadido].

⁹ Lo que Lively denomina *emotional inequity* o gestión emocional que constata el estatus jerárquico y social desigual [Lively 2014: 205].

La experiencia de madre e hija de compartir un “dolor transmitido generacionalmente”, que contempla la doctora Aurora como elemento importante para la aparición del cáncer, también es señalado en cierta forma por Xanara. Desde su experiencia como terapeuta de mujeres y hombres con cáncer, esta terapeuta señala que,

el cáncer y todas las enfermedades; pero bueno, específicamente el cáncer, es emocional. El cuerpo no está separado del espíritu. Desde mi forma de ver son uno solo lo que pasa. (...) Entonces cuando una persona siente que no es digna, que no puede darle nada a nadie y castiga esa parte, que no es digna de sentir un buen orgasmo, es más, nunca lo ha sentido, que todo está prohibido, entonces se enferma de sus ovarios. En el caso del hombre, a veces ha eyaculado [de forma] precoz; generalmente estos hombres son muy castigados por la madre, se dice que son castrados simbólicamente, pero hay un problema en donde no está de acuerdo, y entonces el cuerpo se enferma [Xanara, terapeuta maya-tolteca, 25 de mayo de 2017].

Ambas terapeutas —ya sea reconociéndolo de forma explícita (Xanara) o implícita (Aurora)— señalan que aquellas emociones internas que entran en conflicto durante la gestión emocional individual (*emotion work*) ante las normativas establecidas (*feeling rules*), tienen eco en la corporalidad del actor social, esto es, se convierten en emociones corporeizadas (*embodiment*) que afectan a la salud y enferman al cuerpo. Algunas expresiones citadas por las terapeutas que dan cuenta de ello son: “casi todos tienen relaciones conflictivas”, “su mamá no le permitía hablar (a ella)”, “eso es lo que debe de ser, a mí me pasó lo mismo”, “no ser digna de sentir orgasmo” o “castrados simbólicamente”. Dichas expresiones reflejan, por un lado, el discurso de personajes como Galeno, Paracelso o Hildegard von Bingen [Kerckhoff 2015], en tanto que consideraban como causas o favorecedores de la aparición de enfermedades —como el cáncer—, la depresión, falta de energía, de iniciativas, falta de regulación de los humores, el estilo de vida, la desesperanza, desesperación, preocupación o miedos.¹⁰ Por otro lado, las expresiones citadas visibilizan una suerte de normativizaciones sociales de las emociones, arraigadas en la moralidad del ser y deber ser judeocristiano (castidad, represión sexual, sometimiento de la mujer hacia el hombre, castigo), quedando impregnadas en el pensamiento y acción social tanto de terapeutas como de personas que viven con cáncer.

¹⁰ Véase [Kerckhoff, 2015: 90,112 y 119,121].

EL TERAPEUTA FRENTE A SU *EMOTION WORK* Y *EMOTION LABOR*

Las *feeling rules* se articulan y materializan a través de las interacciones y relaciones sociales dadas con relación a éstas. Partiendo de la propuesta de Hochschild, cada individuo social va configurando y elaborando sus emociones ante el otro, de acuerdo con las *feeling rules* del contexto en el que se encuentre, bien desde la esfera personal (*emotion work* o *emotion management*); o bien, desde la esfera pública (*emotional labor*). En el caso que aquí se plantea, las *feeling rules* del saber científico biomédico permean en las formas de manejar las emociones, suscitadas éstas en interacciones cotidianas entre el personal de salud y los pacientes. Este *emotional labor* del profesional biomédico, en general, se construye desde el silenciamiento de las emociones en su discurso y acción. A este tipo de terapeutas, frente al paciente con cáncer y familiar, les funciona lo que podríamos llamar una “asepsia emocional”, lo que le ayuda a mantener la objetividad requerida de su profesión y no acabar muriendo simbólicamente con cada paciente que fallece [Suárez-Rienda 2014]. Pero ¿qué pasa cuando el *emotion labor* entra en conflicto con el *emotion work* del terapeuta? Desde las experiencias compartidas por la enfermera Mar y la doctora Aurora podemos distinguir, al menos, dos tipos de consecuencias: una relacionada con la salud física del personal de salud de enfermería, y otra relacionada con lo que Lively concibe como *emotional change*, es decir, la utilización del *emotion management* como herramienta para producir cambios sociales [Lively 2014: 205]. Respecto a la primera, Mar menciona en la entrevista las dificultades del personal de enfermería, en este caso oncológica, para adecuar debidamente su *emotion labor* con las exigencias de la institución y jerarquías de poder biomédicas:

Nosotros como trabajadores de salud tenemos mucho estrés y eso nos produce gastritis, eso nos produce anemias, porque no comemos a nuestras horas, pasamos más tiempo en problemas que resolver, que no tenemos que resolver nosotras, sino también tenemos otros jefes que deben resolverlo [Mar, enfermera, 10 de febrero de 2017].

En esta viñeta, Mar devela las problemáticas emocionales, físicas, alimenticias e incluso sociales, que se dan en la cotidianidad de su labor profesional. Horarios cargados de atención a pacientes, problemas institucionales operativos que resolver de forma eficaz ante los mismos en ausencia del personal médico o del interés de éste, son algunos de los factores que conflictúan en la elaboración de un adecuado *emotion labor* de enfermería, lo cual lleva a personas como Mar a relacionarlo con problemas de salud.

Respecto a la segunda consecuencia observada, deviene del conflicto con la actitud “fría” de la práctica biomédica, la cual no tiene en cuenta el contexto de las afectadas de cáncer atendidas, creando tensiones y conflictos en la relación médico-paciente, en especial cuando la persona atendida pertenece a una cultura y lengua originaria:

Mi maestro de totonaco en una clase hace referencia a la mama porque yo le pregunté “¿cómo se dice mama [en totonaco]?” y me dijo “no, no se dice. O sea, no se dice porque la mujer no habla de sus órganos y mucho menos de sus pechos o de su vagina”. Me hizo llorar esa expresión porque me acordé con qué facilidad yo les he dicho a las pacientes “desnúdese porque la voy a revisar”; con qué frialdad podemos tocar su mama y ellas ni siquiera la pueden nombrar. Entonces eso sí me dolió, porque dije “¿qué ultraje nosotros cometemos! Sin ni siquiera tomarnos un tiempo para decidir lo que vamos a hacer”. Ni los entendemos, por eso yo tomé ese curso porque a mí me parecía importante poder comunicarme con ellos. Muchísimas veces creemos que nos entienden (...) y no es cierto, porque el intérprete generalmente es el varón, y entonces el varón, pues eso, no lo puede decir delante de una mujer [Aurora, médica, 18 de noviembre de 2016].

Aparición de enfermedades como gastritis, estrés, anemias, quiebre emocional, llanto, culpa, indignación profesional, son algunas de las consecuencias corporales identificadas por el personal de salud entrevistado, cuando su *emotion work* entra en conflicto con las *feeling rules* establecidas en la biomedicina y sus ámbitos hospitalarios, generando tensiones en el *emotion labor* que se corporeizan en dichos problemas de salud. En otras ocasiones, como fue el caso de la doctora Aurora, la resolución de dichos conflictos y tensiones viene dada a través de lo que Lively considera un *emotional change*. Este cambio emocional se produce a raíz de la utilización de las emociones experimentadas por la doctora para actuar en consecuencia y hacer cambios sociales [Lively 2014: 205] desde su quehacer médico. Su paso por un curso de totonaco le llevó a comprender las *feeling rules* establecidas culturalmente para esta comunidad originaria, lo que provocó cambios significativos, personales y profesionales, en sus interacciones con las personas con cáncer que atendía.

ME HAN DICHO QUE DEBO ESTAR ALEGRE, NO DEJARME ABATIR

Por último, analizamos de forma más particular el *emotion management* elaborado por cada una de las personas con cáncer en etapa avanzada aquí presentadas. Aunque la metáfora del cáncer como “guerra” no sea refe-

rido de manera literal en las entrevistas, sí se recopiló durante trabajo de campo expresiones como “echar los kilos”, “seguir adelante”, “no dejarse abatir”, “seguir luchando”, “batallar”, “no darse por vencido”, entre otras. Estas pautas culturales de no rendirse ante la enfermedad se incorporan al *emotion work* de cada persona con cáncer, procesado de diferente forma de acuerdo con las *feeling rules* de pertenencia e historia de vida. Así pues, las historias de Simón, Sol, Gerardo y Gema muestran un *emotion management* marcado por la incertidumbre (Gema), el aburrimiento y cansancio (Gerardo), resignación (Simón) o por una fortaleza vital inducida por la sociedad (Sol). En su narrativa, Gema consideró un error haber abandonado el tratamiento oncológico. No obstante, aun cuando fue readmitida de nuevo en el CEON para recibir tratamiento oncológico paliativo, seguía manifestando cierta incertidumbre sobre los efectos colaterales (dolores físicos) de la quimioterapia, dudando sobre los beneficios que le dejaría el continuar o no con dicho tratamiento:

Tengo dudas, tengo dudas. A veces me asalta la duda de que dicen que las quimios atacan células malas y también se lleva buenas; y digo ¡Dios mío!, ¿será que ya diga yo que ya no lo quiero el tratamiento? Porque ya son muchas quimios, que, a lo mejor entre más quimios, vaya yo decayendo..., que me da mucho dolor de espalda. No sé, a veces no sé ni qué pensar. Le digo a mi hermana hace rato: “oye Sara, estoy pensando que esto del tratamiento va para largo, porque luego van a operar..., porque de la operación no me voy a librar; parece ser que sí van las operaciones del pecho, de los dos; me dijo el doctor que probablemente los dos. ¡Ay doctor! —respondió Gema— ¿los dos? —Sí señora. La operación se aprovecha y se quitan los dos”, y le digo, “bueno” [Gema, 19 de mayo de 2017].

En lo que respecta a Gerardo, expresaba lo duro que fueron para él los siete meses que no pudo estar en su rancho y de su actividad cotidiana en el campo mientras transitaba por consultas médicas y estudios clínicos:

Me mandaron [a un hospital privado]¹¹ a hacerme un gammagrama [óseo]. Ahí fue donde me declaré de plano que tenía yo cáncer [se callan las mujeres presentes. A Gerardo se le quiebra un poco la voz y su rostro se torna más serio], porque me dijeron “no, estás muy afectado en los hombros, en la rodilla, en los nudillos, más en la cadera, ahí es donde está más afectado [silencio de todos los

¹¹ Se obvió el nombre del hospital por cuestiones de confidencialidad y privacidad de datos.

familiares presentes en la habitación durante unos segundos]. Y así ya, me di por vencido. (...) [Y] pues mire, hasta ahorita, últimamente, pues ya ¡imagínese!, siete meses o un poco más de estar aquí [en la ciudad], pues ya me sentía yo aburrido, cansado. Pues ya no me sentía yo bien, pero ahorita me están diciendo que ya me voy para mi casa, pues imagínese, me siento más alegre, más contento [Gerardo, 27 de octubre de 2016].

Ante la noticia de su diagnóstico de cáncer metastásico, Gerardo expresó haberse dado por vencido. Este tipo de actitud emocional resignifica una de las pautas culturales más comunes en el cáncer, esto es, su identificación con la muerte como proceso inevitable. Gerardo compartió la dificultad que le suponía gestionar y trabajar emocionalmente su nuevo estatus de persona enferma de cáncer metastásico, alejado de su hogar, de su milpa, de sus animales, lo que lo llevó a sentirse aburrido y cansado. Lo único que modificó su ánimo fue recibir la noticia de que ese día de la entrevista volvería a su casa. Cuando la presencia del cáncer, como decía Simón, “no se quita fácilmente”, la convivencia entre éste y la persona que lo padece está marcada por un constante *emotion work* en la vida privada y un *emotion management* hacia los espacios públicos de interacción. La pérdida del estatus social que da ser una persona laboralmente activa, sustentadora de la economía familiar, está marcada en las narrativas de Simón por el impacto de los cambios surgidos en su vida, la desesperación y la tristeza. Él mismo, ante su situación de enfermedad, hacía referencia a que,

[...] a veces sí se nos escurre, pero ya. Me desespero de que no puedo hacer una cosa. Y si yo lo podía hacer ¿por qué ahorita ya no puedo?, y ahí es donde se me apachurra, pero ya se pasa y ya, tranquilo. (...) Se siente uno desesperado, pero ahorita, como dicen, ya traigo cargando esta cruz y hay que llevarla, ¿no?, lo normal. Ya me estoy acostumbrando a la enfermedad ésta, ahí la llevo [Simón, 9 de abril de 2017].

Esta creencia lleva a Simón a manejar emocionalmente su situación desde la resignación, llegando incluso a “acostumbrarse” a convivir con el cáncer. Junto a esto, es interesante el *emotion management* que llevan a cabo como matrimonio Simón y Lucía. En la entrevista ambos expresaron cierta tranquilidad ante la posibilidad de la muerte cercana de Simón. Esta regulación emocional viene justificada desde el discurso cultural y social de género, el cual se considera una vida completa si se ha constituido una familia, se ha tenido descendencia y se ha vivido viéndolos crecer y constituir nuevas familias. Desde estas normativas culturales y de género, la proxi-

midad a la muerte se hace más asimilable de algún modo para Simón y Lucía, aceptando, aunque con tristeza, el proceso culturalmente aprendido de nacer-crecer-reproducirse-morir:

No sabía qué era y ahorita ya sé qué es, estoy más tranquilo. Como luego nos ponemos a platicar, tiene que llegar el momento que me tengo que ir [pues sí –añade Lucía–], no sé cuándo, pero ya vivimos, ya, ya estamos más tranquilos. [Lucía:] Sí, es lo que le digo “¡ay, hijo! ya” [suelta una breve sonrisa desde su rostro un poco entristecido] [Simón y su esposa Lucía, 9 de abril de 2017].

Por último, cuando se invitó a Sol a reflexionar sobre cómo fue cambiando su vida tras saber que padecía cáncer de mama, ella relató con rostro sereno y voz pausada:

Tener cáncer es decir algo fuerte, ¿no? Desde que te lo dicen ya es algo que... que tú no sabes si vas a salir o no. Entonces yo trato de estar bien, trato de que no me invada la tristeza porque sé que eso me baja mucho el sistema inmune y me han dicho mucho que tengo que estar tranquila, que tengo que estar alegre, bueno, no dejarme abatir. (...) Siento que he cambiado hasta con el asunto con mi esposo, porque yo antes de que enfermara ya habíamos dicho que nos íbamos a separar. Entonces cuando me enfermo dijo: “¿cómo me voy a ir? Porque yo hice un juramento”, porque él es muy católico (...). Pero yo ya no siento feo ante esa situación, yo ya sufrí mucho, o sea, yo sentía desamor... sentía horrible, ¿no? Entonces ahorita lo comprendo, lo entiendo, lo atiendo y todo, ya no siento nada de eso, estoy tranquila, entonces siento que sí me ayudó [la terapia con Xanara] [Sol, 29 de abril de 2019].

Las palabras de Sol dejan ver cuestiones históricas, médicas y culturales más allá de una terapia de refuerzo emocional o de ánimos por parte de las personas que la rodean. En este sentido, las *feeling rules* en torno al cáncer refuerzan la pauta cultural de “no dejarse abatir”, de sobrevivir a lo que desde principios de los años 70 se inició como “la lucha contra el cáncer”.¹² Por último, recuerda también la impronta dejada por los conocimientos médicos y terapéuticos de los distintos saberes occidentales y orientales del siglo XIX hasta la fecha [Kerckhoff 2015], esto es, lograr un sistema inmunológico estable y sano a través del control y equilibrio de las emociones experimentadas.

¹² Esta metáfora militar tiene su origen en los Estados Unidos de América cuando, el 23 de diciembre de 1971, el presidente Richard Nixon firmó una ley llamada *National Cancer Act* y destinó 1.500 millones de dólares a lo que se llamó “la guerra contra el cáncer”.

4. COMENTARIOS FINALES

Las interacciones sociales entre personas con cáncer y terapeutas vienen pautadas a través de las *feeling rules* construidas culturalmente en torno a la salud/enfermedad/atención, normas emocionales que, a su vez, alinean las emociones que pudieran evocar dichos sujetos. Para el sistema biomédico, las *feeling rules* que rigen y orientan la *emotion labor* del personal oncológico de urología, ginecología, o cirugía, por ejemplo, constituyen cierto margen diferencial con las normativas emocionales pautadas para el personal de cuidados paliativos, que deberían caracterizarse por un distanciamiento emocional como parte del manejo profesional. En estos últimos, su requerida formación tanatológica les abre la posibilidad de interacciones menos jerárquicas, más dialógicas, consultas con mayor espacio de tiempo y atención más integrada a las necesidades del paciente paliativo y su cuidador familiar. La dimensión emocional está inserta en los procesos culturales de socialización e interacción, de modo tal que los individuos sociales no procesan o manejan de forma aislada sus emociones ante enfermedades como el cáncer, sino que las manejan y gestionan de acuerdo con los procesos culturales de socialización e interacción establecidos en las *feeling rules*, que los llevan a interactuar de una u otra forma. El manejo emocional de las personas con cáncer, o *emotion work*, se orienta a trabajar el dolor físico, sufrimiento, vergüenza, esperanza o fortaleza, entre otros, que de forma singular son generados durante el proceso de atención de cada individuo. Junto con ello, el *emotion management* que realizan estas personas viene pautado por cuestiones culturales y simbólicas en torno a la enfermedad (cáncer como sinónimo de muerte, como “demonio/bestia interna”, tabú, secretismo, dolor, sufrimiento, etcétera), manteniéndose éstas a lo largo del tiempo. Por ejemplo, el proyecto de Richard Nixon en los años 70 en torno a su consigna de “luchar contra el cáncer”, acabó convirtiéndose en una metáfora bélica que hoy en día sigue vigente en el vocabulario político y civil en muchas partes del mundo. Dicha metáfora bélica se integra a las *feeling rules* en torno al cáncer y llevan a personas como Simón o Sol, a un *emotion management* de acuerdo con la idea de “seguir luchando” a pesar del dolor y las circunstancias físicas, familiares, sociales y económicas adversas. La vergüenza es un estado emocional socializado, el cual es más sufrido por aquellos grupos sociales de nivel económico bajo o, como el caso que aquí nos ocupa, personas con estatus de enfermos crónicos de cáncer. Para algunas personas como Gema, la caída del cabello genera un fuerte sentimiento de vergüenza ante la posibilidad de transitar por espacios públicos mostrando su calvicie, símbolo visible y directo de que padece cáncer. Para ella, fue más impactan-

te el hecho de quedarse sin su cabello que el diagnóstico en sí, algo que en su trayectoria de atención fue detonante para buscar una segunda opinión biomédica y otros tipos de atención en el que no se viera alterado su aspecto físico. A las mujeres que se les cae el cabello por las quimioterapias o que les han realizado alguna mastectomía, suelen experimentar vergüenza o humillación de mostrar su cuerpo afectado. Estos estados emocionales corresponden al choque generado entre dos *feeling rules*. Por un lado, las normativas emocionales impuestas por las sociedades occidentales capitalistas, que pautan cómo debe y tiene que sentirse una mujer: bella, bien arreglada físicamente, deseada y atractiva, entre otras. Por otro lado, las normativas emocionales en torno al cáncer imponen como estados emocionales ser paciente, miedos, enojo, ira, tristeza, resignación, angustia, preocupación o culpabilidad (por no responsabilizarse de su salud con tiempo, de no haber controlado sus emociones antes), entre otros. Ante dicho conflicto de *feeling rules*, y teniendo en cuenta cada individuo su *emotion work* particular, éste irá moldeando cierto *emotion management* propio, de acuerdo con su historia y experiencia de vida. Así, por ejemplo, a Simón no le causó conflicto emocional que le hicieran una orquiectomía, pues ya su esposa Lucía y él “habían cumplido” su rol social de tener hijos y formar una familia; mientras tanto, a Gema le dolía más quedarse sin cabello que tener cáncer y salir a la calle con una peluca. En el caso de Sol, ella comenzó a “moldear” sus emociones a través de su *emotion work*, de acuerdo con las *feeling rules* impuestas por la sociedad para que no le invadiera la tristeza, estuviera tranquila y, sobre todo, para no dejarse abatir.

En el análisis etnográfico presentado se vislumbran dos dimensiones culturales de las emociones, relevantes para la comprensión del padecimiento desde la perspectiva de la antropología de la salud. Por una parte, se encuentra la dimensión relacionada con el género, donde aspectos como la violencia de género o la represión sexual se reflejan a través de la normatización social de las emociones, orientando éstas la vida y los estados de salud y enfermedad de los individuos. Ejemplo de ello lo ofrecieron las narrativas de Aurora y Xanara, quienes relataban historias de mujeres abusadas sexualmente por familiares u hombres castigados y castrados simbólicamente por sus madres ante la eyaculación precoz. Por otra parte, se encuentra la dimensión cultural relacionada con la formación judeocristiana de la enfermedad: evitar ser una persona rencorosa, no guardar veneno en el corazón, saber perdonar, alcanzar la plenitud constituyendo una familia o mantener los lazos del matrimonio “en la salud y en la enfermedad”. Lo relevante de aquí es cómo desde el punto de vista de las personas que viven con cáncer y sus terapeutas, se pone énfasis a las emociones al relacionar experiencias cotidianas con la aparición del cáncer.

Este trabajo es una muestra ante la relevancia de la incorporación de la dimensión emocional como categoría cultural en el análisis antropológico de problemáticas sociales como los procesos de salud/enfermedad/atención-muerte. El enfoque relacional, aplicado desde la antropología de la salud, proporciona la perspectiva de personas que viven con cáncer, sus terapeutas biomédicos y sus terapeutas de tradiciones locales (como en este caso fue la medicina tradicional maya-tolteca), se enriquece no sólo con la incorporación de categorías culturales como la dimensión política, económica o de género, sino también con una dimensión cultural de las emociones que, al igual que las anteriores, orientan, regulan y normativizan la acción social del individuo ante a una enfermedad como el cáncer.

REFERENCIAS

Aranda, Patricia

2005 *Saberes relacionados con el Papanicolaou y el Cáncer Cervicouterino: estudio con derechohabientes del Instituto Mexicano del Seguro Social en Hermosillo, Sonora*, tesis de doctorado. Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social. México.

Bericat, Eduardo

2000 La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. *Revista Papers*, 62: 145-176. <<http://www.raco.cat/index.php/papers/article/viewFile/25603/25437>>. Consultado el 28 de noviembre de 2019. [PDF]

Boixareu, Rosa María (coord.)

2008 *De la antropología filosófica a la antropología de la salud*. Herder. Barcelona.

Cacoub, Dominique

1980 [1974] *No quiero que me olviden*. Trad. Francisco Blanco. Ediciones Roca. México.

Collins, Francis

2011 *El lenguaje de la vida. El ADN y la revolución de la medicina personalizada*. Crítica. Barcelona.

Cristóbal, Irene

2007 Representaciones del cáncer de cuello uterino y su relación con la sexualidad femenina. Las voces de los actores políticos y de la sociedad civil de Ayacucho, Lima, Piura y Ucayali en el marco de la introducción de una nueva vacuna. *Investigaciones Sociales*, año XI, 18: 431-454. <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/n18_2007/a07n18.pdf>. Consultado el 2 de octubre de 2019. [PDF]

Damasio, Antonio

1994 *Descartes' Error. Emotion. Reason and the Human Brain*. Putman Book. Nueva York.

Darwin, Charles

2009 [1872] *La expresión de las emociones en el hombre y los animales*. Trad. Xavier Bellés, prólogo Jesús Monterín. Laetoli (Biblioteca Darwin). Pamplona.

Dragojlovic, Ana y Alex Broom

2018 *Bodies, and suffering. Emotions and relations of care*. Routledge. Nueva York.

Enríquez, Rocío y Oliva López

2018 Introducción, en *Masculinidades, familias y comunidades afectivas*, Rocío Enríquez y Oliva López (coords.). UNAM FES Iztacala/ITESO (Emociones e Interdisciplina, vol. 3). México.

Epele, María E.

1993 La relación médico-paciente en el cáncer terminal: una aproximación a la muerte en la sociedad compleja. *Revista Chilena de Antropología* (12): 87-98. <<https://revistas.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/17593/18358>>. Consultado el 2 de octubre de 2019. [PDF]

Escobar, Angélica María y Rosario Adriana Alcázar

2005 *Disimulo, conservadurismo y muerte femenina. La construcción social del cáncer cérvico uterino en las instituciones de salud pública en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*, tesis de licenciatura. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas. Chiapas.

Esteban, Mari Luz

2007 *Introducción a la Antropología de la Salud. Aplicaciones teóricas y prácticas*. OSALDE. Bilbao.

Francis, Linda

2006 The expressive body: a common ground for the sociology of emotions and health and illness. *Sociology of health and Illness*, 12 (4): 452-477.

Getino, M^a Ramona

2009 *La espera. El proceso de morir en el mundo de los cuidados paliativos*, tesis de doctorado. Universidad Rovira I Virgili. Tarragona.

Hitzer, Bettina

2015 How to detect emotions? The cancer taboo and its challenge to a history of emotions, en *Methods of Exploring Emotions*, Helena Flam y Jochen Kleres (ed.). Routledge. Londres: 259-267.

Hochschild, Arlie Russell

1979 Emotion work, Feeling Rules and Social Structure. *American Journal of Sociology* 85 (3): 551-575.

Jacobo Herrera, Frida

2014 *Hacia una antropología de las emociones. La atención de la envidia en el pueblo nahua de Cuetzalan, Puebla*, tesis de doctorado. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.

Karpenstein-Eßbach, Christa

2006 Cáncer-literatura-conocimiento. De la personalidad cancerosa a la comunicación total, en *Literatura, cultura, enfermedad*, Wolfgang Bongers y Tanja Olbrich (comps.). Paidós. Buenos Aires: 213-248.

Kerckhoff, Annette

2015 *La enfermedad y la cura. Conceptos de una medicina diferente*. Trad. Eduard Urbanek. Fondo de Cultura Económica. México.

Laplantine, François

1999 *Antropología de la enfermedad*. Ediciones del Sol. Argentina.

Le Breton, David

2009 [1998] *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Trad. Horacio Pons. Nueva Visión. Buenos Aires.

Lively, Kathryn

2014 Emotion Management: sociological insight into. What, How, Why, and to What End? *Emotion Review*, 6 (3): 202-207.

López Sánchez, Oliva

2011 *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX*. Facultad de Estudios Superiores Iztacala, UNAM. México.

2016 Los significados médicos de las emociones en las enfermedades psiquiátricas en México. La histeria y la epilepsia (1900-1930), en *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la Interdisciplina*. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México: 521-544.

2018 La dimensión emocional como perspectiva de análisis de los procesos salud-enfermedad-atención con perspectiva de género, en IV Congreso Internacional de Antropología AIBR. Encuentros, diálogos y retos desde los sures, 4-7 de septiembre. Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red, Universidad de Granada. Granada.

2019 (en prensa) *Extravíos del alma mexicana Patologización de las emociones en los diagnósticos psiquiátricos (1900-1940)*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. (En prensa)

Lorde, Audre

2008 [1980] *Los diarios del cáncer*. Trad. Gabriela Adelstein. Hipólita Ediciones. Rosario.

Lutz, Catherine y Geoffrey M. White

1986 The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15: 405-436. <<http://antares.iztacala.unam.mx/renisce/wp-content/uploads/2012/05/the-anthropology-of-emotions1.pdf>>. Consultado el 2 de octubre de 2019. [PDF].

Martínez Hernández, Ángel

2008 *Antropología médica*. Anthropos. Barcelona.

Matthews-Simonton, Stephanie

1993 *Familia contra enfermedad. Efectos sanadores del ambiente familiar*. Trad. Eduardo Roselló Toca. 4ª ed. Los libros del comienzo. Madrid.

McPhee, Stephen J. y Maxine A. Papadakis

2012 *Diagnóstico clínico y tratamiento*. 50a ed. McGraw-Hill. México.

Meerabeau, Liz y Susie Page

1998 Getting the Job Done, en *Emotions In Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues*, Gillian Bendelow y Simon J. Williams (eds.). Routledge. Londres: 295-312.

Menéndez, Eduardo L.

1990 *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*. Cuadernos de la Casa Chata. CIESAS. México.

2017 Antropología de la Salud en las Américas: contextualizaciones y sugerencias. *Salud Colectiva*, Universidad Nacional de Lanús, 13 (3): 353-357.
< https://www.scielo.org/article/ssm/content/raw/?resource_ssm_path=/media/assets/scol/v13n3/1851-8265-scol-13-03-00353.pdf>. Consultado el 2 de octubre de 2019. [PDF].

Mukherjee, Siddhartha

2011 *El emperador de todos los males. Una biografía del cáncer*. Taurus. México.

Ramírez, Josefina

2015 Las emociones como categoría analítica en antropología. Un reto epistemológico, metodológico y personal, en *Emociones e interdisciplina. Cartografías emocionales: las tramas de la teoría y la praxis*. Vol. 2. Oliva López y Rocío Enríquez (coords.). UNAM FES Iztacala/ITESO. México: 97-126.

Rangel, Arturo

2007 *Cáncer cervicouterino y entuertos. La perspectiva de los usuarios desde los servicios de detección oportuna de cáncer cervicouterino. Caso de la Secretaría de Salud de Jalisco*, tesis de doctorado. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Guadalajara.

Rosaldo, Michelle Z.

1984 Toward an anthropology of self and feeling, en *Culture theory. Essays mind, self, and emotion*, Richard A. Shweder y Robert A. Le Vine (eds.). Cambridge University Press. Cambridge. Nueva York: 136-157.

Saillant, Francine

1988 *Cancer et culture. Produire le sens de la maladie*. Éditions Saint-Martin. Canadá.

Salcedo, Hernando

2008 Representaciones y metáforas del cáncer en los siglos XVII y XVIII: una antología de lugares comunes, *Antípoda*, 6, enero-junio: 199-213. <<http://www.scielo.org.co/pdf/antpo/n6/n6a11.pdf>>. Consultado el 2 de octubre de 2019. [PDF].

Smith, Allen y Sheryl Kleinman

1989 Managing Emotions in Medical School: Student Contacts with the Living and the Dead. *Social Psychology Quarterly* (52): 56-69.

Sontag, Susan

2003 *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. Trad. Mario Muchnik. 5ª. ed. Punto de lectura. Madrid.

Suárez, Roberto et al.

2004 Antropología del cáncer e investigación aplicada en Salud Pública. *Revista de Estudios Sociales*, 17, febrero: 42-55. <<http://www.scielo.org.co/pdf/res/n17/n17a05.pdf>>. Consultado el 2 de octubre de 2019.

Suárez-Rienda, Verónica

2014 *‘Tengo cáncer: ¿me voy a morir?’ Trayectorias narrativas emocionales y vivencias del duelo anticipado en el ámbito hospitalario del Centro de Cancerología ‘Dr. Miguel Dorantes Mesa’*, tesis de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Xalapa.

Solzhenitsyn, Alexandr

2013 [1979] *El pabellón de cáncer*. Trad. Julia Pericacho. 1ª ed. Tusquets Editores. México.

Tinoco García, Alicia M.

2011 *Mujeres con cáncer y redes sociales de apoyo en su vida cotidiana*. UAEM/Miguel Ángel Porrúa. México.

Valadez Blanco, Edgar O.

2018 *Cáncer: naturaleza, cultura y complejidad. Elementos para un enfoque transdisciplinario de la enfermedad*. CopItarXives-UNAM. México. <<http://scifunam.fisica.unam.mx/mir/copit/TS0016ES/TS0016ES.pdf>>. Consultado el 28 de noviembre de 2019.

Vázquez, Elba y Rocío Enríquez

2014 El papel de las estrategias de regulación en cuidadores familiares de enfermos crónicos, en *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*, Rocío Enríquez y Oliva López (coords.). UNAM FES Iztacala/ITESO (Emociones e Interdisciplina, vol. 1). México: 253-273.

TESTIMONIOS:

- 2016 Gerardo (paciente), 27 de octubre
- 2016 Aurora (médica), 18 de noviembre
- 2017 Mar (enfermera), 10 de febrero
- 2017 Sol (paciente), 6 de marzo
- 2017 Simón (paciente), 9 de abril
- 2017 Simón y su esposa Lucía, 9 de abril
- 2017 Marcelo (terapeuta maya-tolteca), 17 de abril
- 2017 Gema (paciente), 19 de mayo
- 2017 Xanara (terapeuta maya-tolteca), 25 de mayo
- 2019 Sol (paciente), 29 de abril

Sexualidad y experiencias sexuales en mujeres y hombres de dos municipios de Morelos

Itzel Adriana Sosa Sánchez*

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM, Morelos. Sureste.

RESUMEN: *El presente artículo tiene el objetivo de explorar el rol de diferentes desigualdades sociales sobre las experiencias sexuales y los significados de la sexualidad en la población de estudio. A través de entrevistas individuales semiestructuradas en profundidad se indaga sobre las experiencias sexuales y sobre el carácter propio de la sexualidad en una muestra intencional de hombres y mujeres residentes en el estado de Morelos. Los resultados evidencian la compleja y a veces contradictoria coexistencia de discursos transicionales en relación con la sexualidad y la doble moral sexual heteronormativa y altamente generizada que se da en estos ámbitos. Igualmente, los hallazgos ponen de relieve el papel central que juegan diferentes formas de violencia sexual en la construcción de los significados y vivencias en torno a la sexualidad y las experiencias sexuales de la población de estudio.*

PALABRAS CLAVE: *Sexualidad, género, heteronormatividad, doble moral sexual, violencia sexual.*

Sexuality and sexual experiences of men and women from two municipalities in Morelos

ABSTRACT: *This article explores the role of different social inequalities regarding sexual experiences and the meanings of sexuality among the study population. Through in-depth, semi-structured individual interviews, sexual experiences and the nature of sexuality are investigated in a purposive sample of men and women residing in the state of Morelos. The results show the complex —and sometimes contradictory— coexistence of transitional discourses in relation to sexuality and to the heteronormative and highly generated sexual double morality that occurs in these areas. Similarly, the findings highlight the central role they play in building the meanings*

* itzela@crim.unam.mx

Fecha de recepción: 20 de junio de 2017 • Fecha de aprobación: 11 de junio de 2019

and experiences with regard to sexuality and the sexual experiences of the study population, which in many cases translates into different forms of sexual violence.

KEYWORDS: *Sexuality, gender, heteronormativity, sexual double standards, sexual violence.*

INTRODUCCIÓN

Las experiencias sexuales constituyen eventos significativos en la vida de los actores sociales y las vivencias y significados atribuidos a las mismas dan cuenta de la posición que ocupan las mujeres y los hombres en las estructuras sociales y de género, permitiendo identificar elementos centrales que participan en su constitución en tanto sujetos de sexualidad [Amuchástegui 1999].

Si bien, desde hace varias décadas (sobre todo desde la agenda feminista) se ha indicado que las experiencias sexuales y la sexualidad son ámbitos centrales de la dominación de género [MacKinnon 1987], las interrelaciones entre la sexualidad y otras desigualdades sociales, y la manera en que éstas potencian o mitigan sus efectos en situaciones y contextos sociales concretos, han tendido a ser poco privilegiadas en el análisis social [Viveros 2009; Wade 2008]. Debido a esto, se ha enfatizado en la importancia de analizar el rol, no sólo del género, sino de otras desigualdades sociales igualmente relevantes como la edad y la clase social sobre las experiencias sexuales y en sexualidad de las poblaciones estudiadas [Crenshaw 2005; Viveros 2009]. Esto a partir de reconocer que el género involucra una división cultural y social otorgando significado a las interacciones cotidianas sin que esto impida reconocer que la manera de vivir y significar el género varía histórica y culturalmente (contextualmente) como resultado de la interacción con otras desigualdades sociales [Jackson 2006]. Siguiendo esta línea, se ha sugerido la imposibilidad de analizar la sexualidad en América Latina sin tener en cuenta jerarquías y desigualdades tales como la clase social que la atraviesan, en tanto los sistemas de opresión sexual, étnico, heterosexual y de clase social están interrelacionados [Viveros 2009].

Al mismo tiempo, consideramos que las narrativas sobre la sexualidad y las experiencias sexuales, constituyen elementos centrales que permiten aproximarse al análisis de las desigualdades sociales, a su construcción y a su reproducción social en contextos específicos.

De tal suerte que, como se anticipó, el objetivo de este artículo es explorar el rol de diferentes desigualdades sociales sobre las experiencias sexuales y sobre la sexualidad de la población considerada para este estudio. Posteriormente se ofrece la metodología de estudio para más adelante presentar el

perfil que da origen al contexto social de las y los participantes. En las dos últimas secciones se presentan los hallazgos y las conclusiones de dicho trabajo.

Los datos que forman parte de este análisis son el resultado de una investigación sociológica-interpretativa¹ con mujeres y hombres habitantes en colonias de dos municipios del estado de Morelos: dos colonias populares de la ciudad de Cuernavaca,² en Tepoztlán (cabecera del municipio) y Santa Catarina, en el curso de los años 2009 y 2010. Se recopiló información a través de un cuestionario sociodemográfico y de 36 entrevistas semiestructuradas individuales en profundidad. En las entrevistas individuales se indagó sobre los significados, percepciones, creencias y en torno al cuerpo, la sexualidad y la reproducción, así como sobre las experiencias sexuales de los participantes. Los participantes incluidos en este estudio fueron seleccionados mediante un muestreo intencional, no probabilístico [Glaser y Strauss 1967]. Los criterios iniciales de selección fueron establecidos para dar voz a un grupo con rango de edades entre 18 y 52 años y residentes en alguna de las colonias populares de la ciudad de Cuernavaca, de la cabecera de Tepoztlán y de Santa Catarina, donde se realizó el estudio. La mayoría de las mujeres participantes en el estudio fueron reclutadas en centros de salud pertenecientes a la Secretaría de Salud (ssa).³ Particularmente (pero no exclusivamente) para el caso de los participantes hombres, éstos fueron contactados a través de la técnica de bola de nieve (*snow ball sampling*) y fueron referidos en su mayoría por las participantes reclutadas en los centros de salud. En ambos casos, se procedió a invitar de manera generalizada a las/los participantes potenciales en el estudio. A las/los interesados en participar se les

¹ Esta aproximación teórica considera como acción social a cualquier conducta humana a la que los actores sociales le atribuyan un sentido subjetivo [Weber 1981]. Desde esta perspectiva se coloca en el centro la experiencia subjetiva con el propósito de comprender la acción social a partir de la interpretación que se obtiene de la manera en que los individuos dotan de sentido a sus experiencias.

² Las colonias en las que se llevó a cabo este estudio fueron: en Cuernavaca, Alta Vista y Plan de Ayala; en Tepoztlán, el barrio de San Miguel (cabecera de Tepoztlán) y en Santa Catarina, centro. La selección de estas colonias se basó en el criterio de que la población que habita en ellas constituye una muestra representativa de las colonias y barrios populares de los municipios donde se realizó el trabajo de campo.

³ Los resultados presentados en este artículo forman parte de un proyecto de investigación más amplio sobre los significados del cuerpo, de la sexualidad y de la reproducción en el marco de la medicalización, y debido a los objetivos de este proyecto los participantes fueron reclutados en su mayoría en los centros de salud de la Secretaría de Salud (ssa), ubicados en dos barrios de Cuernavaca (Alta Vista y Plan de Ayala), en Tepoztlán (centro) y Santa Catarina.

aplicó un breve cuestionario con preguntas relacionadas con sus características socio-demográficas generales, lo cual nos permitió elegir a las/los potenciales participantes a entrevistar. Se privilegió incluir a participantes con diversas características demográficas consideradas como centrales en la construcción de significados atribuibles al cuerpo, la sexualidad y a las experiencias sexuales. A saber: la edad, el nivel de escolaridad, el estado civil y el lugar de residencia. El cuestionario permitió reconstruir el contexto demográfico y socioeconómico de los participantes en el estudio. Se puso especial cuidado en garantizar el anonimato y la confidencialidad de todos los datos recabados, así como cualquier referencia que pudiera identificar a los participantes fue cuidadosamente anulada. Después de una lectura cuidadosa de las entrevistas, se hizo una primera codificación, tomando como base los temas de las guías de entrevista: cuerpo, sexualidad, reproducción, relaciones de género, emociones y experiencias sexuales. En este proceso nos enfocamos en identificar contradicciones y discordancias en las narrativas. En las siguientes lecturas nos propusimos identificar regularidades empíricas y ejemplos de ambivalencias y contradicciones [Bertaux 1993]. Los fragmentos incluidos en este trabajo fueron seleccionados a partir de su relevancia y pertinencia, obedeciendo tanto a regularidades empíricas como a casos límite o extremos (casos negativos) [Bertaux 1993].

RESULTADOS

En torno al perfil de los participantes, tenemos que, la edad media de los treinta y seis participantes en las entrevistas en profundidad (22 mujeres y 14 hombres) fue de 35.3, de éstos la mitad se consideraban católicos y seis de cada diez tenían hijos. Todos se autodefinieron como heterosexuales. Cuatro de cada diez estaban unidos (casados y/o viviendo en unión libre) al momento de la entrevista. Dos de cada diez contaban con primaria, uno de cada diez con estudios secundarios, casi cuatro de cada diez contaban con estudios postsecundarios (en su mayoría carreras técnicas) y tres de cada diez contaban con estudios universitarios (la mayoría incompletos). Nueve de cada diez trabajaba en el sector informal de la economía (86%) y no contaba con seguridad social ni prestaciones sociales, predominando los trabajos no calificados (en su mayoría, los relativos a servicio doméstico, meseros, estilistas, etcétera). Dos de cada diez habitaban en un hogar indígena (siendo el náhuatl la lengua mayoritaria) y dos de cada diez se autoidentificaban como indígenas. Siete de cada diez residían en Cuernavaca y uno de cada tres residía en Tepoztlán. A partir de las condiciones generales de la vivienda

(material del piso de la casa y la condición de hacinamiento por cuartos),⁴ los años de escolaridad y el lugar de residencia, se agruparon a los participantes del estudio en cuatro subgrupos para dar cuenta de sus condiciones objetivas de vida (Cuadro 1):⁵

Cuadro 1. Distribución de participantes según condiciones de vida y lugar de residencia

	Contexto urbano		Contexto rural		Total
	Condi- ciones de vida no precarias	Condicio- nes de vida precarias	Condi- ciones de vida no precarias	Condicio- nes de vida precarias	
hombres	8	4	0	2	14
	Condi- ciones de vida no precarias	Condicio- nes de vida precarias	Condi- ciones de vida no precarias	Condicio- nes de vida precarias	
mujeres	11	4	1	6	22
Total					36
participantes					

⁴ El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), sugiere dos criterios para determinar la existencia de hacinamiento, el número de personas por cuartos totales que existen en la casa (excluyendo el baño) y por dormitorios. Dada la información recabada durante el trabajo de campo para la realización de este estudio, la condición de hacinamiento fue construida a partir del número de cuartos totales en la vivienda.

⁵ Condiciones de vida no precarias: piso de la vivienda de loseta o azulejos, condición de hacinamiento baja y con estudios superiores a primaria. Condiciones de vida precarias: piso de la vivienda de cemento y/o terracería, condición de hacinamiento alta y con estudios de primaria completa o menos.

En este sentido, el perfil socio-demográfico de los participantes busca dar cuenta del peso, no sólo en relación con el género, sino de las condiciones precarias y no precarias de vida (de la clase social) en articulación con variables como la edad, la afiliación étnica, el lugar de residencia urbana/rural y el estado civil, sobre los significados de la sexualidad y las experiencias sexuales en la población participante.

Los testimonios evidencian por una parte la coexistencia de discursos transicionales en sexualidad (que reflejan la existencia de cuestionamientos en el ámbito de la sexualidad y las experiencias sexuales) con narrativas que aluden a la continuidad de una doble moral sexual altamente generizada en estos ámbitos y que configuran tanto los significados de la sexualidad e impactan sobre las experiencias sexuales de los participantes en el estudio. Igualmente, los hallazgos ponen de relieve el papel central que juegan diferentes formas de violencia sexual en la construcción de los significados y vivencias en torno a la sexualidad y las experiencias sexuales de la población de estudio. Este hallazgo es relevante dado que la violencia sexual no fue inicialmente contemplada como un eje central de la construcción de significados de la sexualidad, ni de las experiencias sexuales de los participantes en el estudio.

1. DESIGUALDADES DE GÉNERO Y LA DOBLE MORAL SEXUAL

Los resultados sugieren la continuidad de una doble moral sexual que actualiza no sólo las desigualdades de género, sino las de generación y la heteronormatividad, configurando un determinado espectro de prácticas en sexualidad y experiencias sexuales como deseables (socialmente valoradas) o indeseables (estigmatizadas). De tal forma que, como otros estudios sugieren, siguiendo una perspectiva constructorista de la sexualidad, las narrativas muestran cómo las desigualdades de género [Amuchástegui 1999; Córdova 2003] expresadas, por ejemplo, en el juego de la doble moral sexual posibilitan un mayor control sobre las potencialidades y expresiones en la sexualidad de las mujeres [Sosa 2005].

Un aspecto fundamental de la doble moral sexual que emerge en los discursos de los participantes de más de 40 años, urbanos y de condiciones de vida precarias se expresa en la persistencia de la percepción de que los hombres y las mujeres tienen necesidades e impulsos sexuales diferentes, emergiendo en las narrativas las necesidades sexuales de los hombres como más apremiantes:

R:⁶ El despertar sexual del hombre es muy diferente, eso nos lo explicaron también, creo que aquí (en el centro de salud), que el hombre tiene más tendencias a ver revistas pornográficas, ve el cuerpo de la mujer y empieza a tener una sensación de estar con esa persona, es muy diferente. La mujer no, porque hay mujeres que ven esas cosas como “ay esas son cochinas”; y yo digo que es natural [Óscar,⁷ 41 años, en unión libre, residencia urbana, condiciones de vida precarias, no indígena].

En el testimonio anterior sobresale que se señale a las instituciones de salud (centro de salud) como una de las fuentes diseminadoras de discursos que establecen una diferencia significativa en la manera en que experimentan y perciben las necesidades sexuales los hombres y las mujeres. Resalta no sólo que los impulsos y necesidades de las mujeres y los hombres emerjan como diferentes, sino que, desde la percepción del participante, para las mujeres las sensaciones y prácticas que pueden llegar a experimentar los hombres (y las maneras de expresarlas) sean percibidas como “cochinas”; es decir, asociadas desde una visión altamente generizada a lo sucio. Esto hace referencia a la construcción de la sexualidad, del saber sobre sexo, así como de la expresión de las necesidades sexuales como un territorio restringido a las mujeres, donde a éstas, como ya han sugerido otros estudios [Amuchástegui 1999], se les asignan cualidades de pureza y de ignorancia relativa a las relaciones sexuales y al conocimiento sobre sexo. En el testimonio, los impulsos y necesidades sexuales masculinos y femeninos tienden a presentarse como naturales y anclados en la materialidad del cuerpo sexuado, lo que discursivamente expresa experiencias altamente generizadas de los cuerpos masculinos y femeninos, y de la sexualidad sin que se visibilicen ni problematicen los arreglos sociales que median estas experiencias sexuales. Cabe señalar, siguiendo a Kane y Shippers [1996], que las nociones referidas a los impulsos sexuales masculinos donde éstos son considerados como más pronunciados y anclados en diferencias de carácter natural, tienen implicaciones potenciales importantes sobre las maneras en que los sujetos sociales interpretan las desigualdades de género contribuyendo a la reproducción de ideologías y creencias sobre la pasividad femenina, la agresividad masculina e incluso contribuyendo a la perpetuación de mitos que biologizan la violencia sexual. A su vez, es necesario señalar la eficacia simbólica de

⁶ **Nomenclatura:** R=Respuesta P= Pregunta

⁷ Todos los nombres incluidos en este artículo, obedecen a seudónimos asignados durante el proceso de análisis, para garantizar el anonimato y confidencialidad de los datos.

estos discursos que expresan creencias e ideologías, dado que se encuentran cimentadas en la naturaleza invisibilizando las estrategias históricas que subyacen a las mismas [Bourdieu 2000]. Igualmente, las nociones sobre los impulsos y necesidades sexuales altamente diferenciadas y naturalizadas refuerzan visiones estereotipadas de las sexualidades masculinas y femeninas, actualizando mandatos heteronormativos [Jackson 2006]. Sin embargo, es preciso señalar que, en las narrativas de hombres y mujeres de condiciones de vida no precarias (incluso, mayores de 40 años), mayoritariamente urbanos, emergen interpretaciones de estas diferencias y de las vivencias en sexualidad no fincadas en la naturaleza, sino en el ámbito cultural y en algunas instituciones sociales como la Iglesia:

R: Yo creo que tiene que ver mucho con esta cultura en la que estamos inmiscuidos; por un lado, la cultura de la sexualidad, y por otro lado, las iglesias y los padres que quisieran que la gente fuera asexuada, que los hijos y las hijas fueran asexuados, sobre todo las hijas [Pedro, 52 años, condiciones de vida no precarias, urbano, no indígena].

No es pues arbitrario que este discurso surja de un participante de más de 40 años, de residencia urbana y de condiciones de vida no precarias. Es preciso señalar que el discurso anterior remite al rol histórico de la Iglesia en México como institución de control social, productora de discursos en sexualidad; e incluso, como señala Rodríguez [2013], como productora de mitos que regulan las posibilidades del cuerpo.⁸ Paralelamente, la persistencia de la doble moral sexual se expresa igualmente en las narrativas de las mujeres mayores de 40 años, de residencia tanto urbana como rural, especialmente en aquellas provenientes de condiciones de vida precarias emergiendo la dificultad de expresar abiertamente el deseo de contacto sexual a sus parejas e incluso en el marco de relaciones establecidas y/o unión libre:

R: Le digo a mi esposo: ustedes no tan fácilmente se aguantan de dejar mucho tiempo de tener relaciones (...). Yo me aguanto, hasta que él dice [Lety, 48 años, residencia urbana, en unión libre, condiciones de vida precarias, no indígena].

⁸ Es preciso también señalar que si bien la Iglesia en la modernidad ha perdido peso en su rol de institución reguladora del cuerpo, esta institución continúa teniendo fuerza simbólica para la vida sexual [Rodríguez 2013].

El que los impulsos sexuales de las mujeres sean percibidos como más controlables que los masculinos, tiene repercusiones en cómo se construyen las feminidades/masculinidades y también sobre las normatividades y regulaciones dirigidas hacia los cuerpos sexuados en materia de sexualidad y más allá de este ámbito. Así, en el testimonio anterior, el *aguantarse* para las mujeres es una experiencia que resulta familiar a la participante y alude a la expectativa socialmente construida de que las mujeres puedan y deban aguantarse (en términos sexuales). Igualmente, el testimonio sugiere la existencia de una expectativa social donde se tiende a asumir que la iniciativa para tener relaciones sexuales tiende a ser asignada a los hombres.

Paralelamente, los testimonios ponen de relieve la emergencia en las narrativas de las mujeres y los hombres residentes en zonas urbanas, menores de 40 años, de condiciones de vida precarias y no precarias y sin importar la afiliación étnica de lo que podemos denominar, *discursos transicionales* en sexualidad que indican en las narrativas la existencia de posturas que cuestionan normatividades y regulaciones sexuales, heteronormativas altamente generizadas en el ámbito de la sexualidad:

R: Siento que es igual. Mi primera pareja, sexualmente hablando, es mi esposo, y siento que lo he disfrutado al máximo y lo seguimos disfrutando. Si yo siento ganas de estar con él, lo hablamos o yo empiezo con las caricias. Yo siento que lo vivimos igual [Rosa, 24 años, en unión libre, residencia urbana, condiciones de vida no precarias, no indígena].

Aunque son poco frecuentes las narrativas como la de Rosa, mediante su testimonio podría sugerirse que entre las parejas más jóvenes de contextos menos precarios existe una mayor apertura para expresar la necesidad de tener relaciones sexuales para las mujeres (en el marco de relaciones estables), lo que podría manifestar también la emergencia de relaciones menos desiguales en el ámbito sexual entre las parejas heterosexuales más jóvenes en contextos similares a los de los participantes. Pese a lo antes mencionado, los testimonios de los participantes menores de 40 años, provenientes de contextos tanto rurales como urbanos y de condiciones de vida precarias y no precarias, sin importar la afiliación étnica, sugieren que incluso en contextos sociales que podríamos denominar con fines analíticos, menos “tradicionales”, donde la virginidad hasta el matrimonio ha perdido su carácter imperativo, emerge el concepto de que las mujeres solteras que tienen experiencias sexuales previas, con sus nuevas parejas sexuales, sienten el deber *de actuar como si fueran* vírgenes y/o de inventar que lo son para evitar posibles repercusiones negativas de haber iniciado con anterioridad su vida sexual:

P: ¿La virginidad seguirá siendo importante?

R: Para algunas personas siento que sí sigue siendo ¡súper importante!, tengo amigas, que no crecimos en esta idea de vírgenes hasta el matrimonio todo el tiempo, y que les han inventado a sus novios (nuevas parejas sexuales) que son vírgenes, cuando no lo son, por este temor de “ya no me va a querer ¡qué mal se va a ver!, ¡me acosté con muchos! ¡Y voy a estar flácida!!!” [Karla, 24 años, soltera, residencia urbana, condiciones de vida no precarias, no indígena].

R: Me acuerdo que a mí, desde chiquita, siempre me metieron la idea católica de que te acuestas con alguien hasta que te cases. Creo que es más fácil mentir y vestirse de blanco ese día y decir que lo eres, que aguantarte todo el tiempo [Tatiana, 24 años, soltera, residencia urbana, condiciones de vida no precarias, no indígena].

Es relevante advertir, que en el testimonio anterior emerja el cuerpo de la mujer como un cuerpo desgastable, lo que visibiliza la cosificación del cuerpo femenino y torna inteligible que éste sea percibido socialmente como un cuerpo que al ser “usado” sexualmente se desgasta. Sobresale que, incluso entre las jóvenes que han sido educadas con una mayor apertura sexual se perciba que “se ve mal” con la nueva pareja sexual no ser virgen. Los testimonios de Karla y Tatiana, evidencian que pese a que el imperativo de virginidad en ciertos contextos sociales ha tendido a erosionarse paulatinamente, y que cada vez es más aceptado socialmente que las mujeres tengan relaciones sexuales prematrimoniales, se continúa “viendo mal” y siguen existiendo expectativas sociales de que las mujeres solteras que han iniciado su vida sexual, actúen como vírgenes adhiriéndose a los códigos socialmente establecidos que expresan o connotan “virginidad” (vestirse de blanco, decirlo, actuar como, etcétera). Desde esta perspectiva, deviene inteligible que algunas participantes sugieran actuar como virgen:

R: Yo digo que ya *ni se dan cuenta* si una mujer es virgen o no. Porque si una mujer tuvo una relación hace 10 años y durante 10 años no ha tenido relaciones, pienso que todo se regenera. A lo mejor en 10 años se te regeneró el himen, *actúas como si fueras una* señorita y no se dan cuenta [Teresa, 34 años, soltera, residencia urbana, condiciones de vida precarias, indígena].

El testimonio de Teresa revela que, en materia de virginidad, lo central es que los hombres (y los demás) no se den cuenta si la mujer es virgen o no. En este sentido, una estrategia para no evidenciar la transgresión al mandato de la virginidad consiste en *actuar* como si se fuera virgen. Así, las narrativas indican que en contextos como el de los participantes, la virginidad continúa

siendo un mandato al cual las mujeres en mayor o menor medida (según sea el contexto) deben de adherirse, emergiendo estrategias sutiles de adhesión a la misma lo que visibiliza que la virginidad es todavía un capital físico y simbólico entre los jóvenes (al menos discursivamente). Esto sugiere la persistencia de una doble moral sexual anclada en la heteronormatividad y en las desigualdades de género, e indica la vigencia del poder simbólico de este mandato. Igualmente este actuar puede ser sociológicamente pensado como una de las diferentes estrategias de violencia simbólica⁹ en tanto forma de violencia que reproduce y actualiza las desigualdades y mandatos de género.

Adicionalmente, el mandato de virginidad dirigido a las mujeres, tiene repercusiones sobre las razones adecuadas para tener o no tener relaciones sexuales, según se trate de un hombre o una mujer:

P: ¿Vivirán de la misma manera la sexualidad los hombres que las mujeres?

R: Creo que no, que el hombre va más por placer, creo que las mujeres no, creo que las mujeres manejamos más sentimientos; también el placer, pero más sentimientos [Olga, 34 años, en unión libre, soltera, residencia urbana, condiciones de vida no precarias, no indígena].

Como se observa en el testimonio de Olga, en la mayoría de los discursos relativos a las motivaciones de las mujeres para tener relaciones sexuales existe todavía poco espacio para el placer como un eje central autónomo del ejercicio sexual femenino (sin una vinculación con sentimientos y afectos), contrastando con la centralidad del placer en las narrativas de todos los participantes (mujeres y hombres) referidas a las motivaciones de los hombres para tener relaciones sexuales:

P: Cuando tienen relaciones sexuales las personas. ¿Cuál es el objetivo?

R: Depende, porque depende de cada género sexual. En lo particular, creo que las relaciones sexuales, en mi caso deben de ser por placer. Porque la relación sexual no tiene nada que ver con el amor, desde mi punto de vista [Mario, 26 años, urbano, condiciones de vida no precarias, no indígena, soltero].

Por su parte, los testimonios relativos a las experiencias sexuales de las mujeres evidencian que, al menos discursivamente se sigue otorgando poco

⁹ Definida como “esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales, apoyándose en unas ‘expectativas colectivas’, en unas creencias socialmente inculcadas” [Bourdieu 1999: 173].

espacio al placer y a la autonomía sexual femenina y se sigue dando un lugar predominante a las relaciones amoroso-afectivas como marco idóneo de las relaciones sexuales para las mujeres. Cabe señalar, que la centralidad del amor y lo afectivo expresan diversos arreglos y discursos sociales heteronormativos en los cuales la forma idónea de ejercicio de la sexualidad (femenina) es a través del amor y de las imágenes que le son familiares.¹⁰

P: ¿Cuál es en tu opinión la finalidad de las relaciones sexuales?

R: La finalidad más que nada, satisfacer ese deseo sexual, esa necesidad biológica que tienes, más que nada; qué amor ¡eso es una mentira!

P: ¿Será la misma finalidad para los hombres que para las mujeres?

R: Es que los hombres son más sexuales y las mujeres son como que más sentimentales, entonces las mujeres siempre buscan que sea perfecto. Las mujeres siempre lo hacen por amor; sí, de hecho dice por ahí una que otra, que no lo hace por amor, pero la gran mayoría lo hacen porque están súper enamoradísimas de su novio [Juan, 22 años, soltero, residencia urbana, condiciones de vida no precarias, no indígena].

De tal suerte, el percibir que los hombres son más sexuales y las mujeres tienen relaciones sexuales por amor, alude a los estereotipos sobre la sexualidad masculina /femenina, así como a la heteronormatividad [Jackson 2006] y reflejan la ambivalencia sobre la disposición para tener relaciones sexuales y construir relaciones de intimidad los hombres y las mujeres en un momento dado [Borisoff y Hahn 1993]. Una vez más se torna relevante problematizar el hecho de que socialmente se asuma que las mujeres tienden a tener relaciones sexuales por amor, visibilizando los procesos y mecanismos socio-históricos que tornan socialmente significativo la centralidad del amor en la vida de las mujeres (y no en los hombres), a pesar de que también existan hombres —sobre todo aquellos menores de 30 años— que lo “hacen” con y por amor.¹¹

¹⁰ La comprensión patriarcal del amor es un pilar que contribuye a reproducir el control de las mujeres condicionando culturalmente la manera de experimentarlo y de expresarlo y reproduciendo creencias en torno a lo que deber ser una mujer (o un hombre). Es preciso resaltar que el modelo patriarcal se beneficia de producir discursos e imaginarios que identifican con el amor (tanto romántico, como materno) “relaciones que de otra manera serían principalmente de subordinación o de acatamiento” [Juliano 2004: 57].

¹¹ Al respecto, resultan pertinentes las reflexiones de Vance quien afirma que, el patriarcado “se entromete en el deseo femenino y en el modo en que las mujeres viven su propia pasión como algo peligroso” [Vance 1989: 15], y como resultado, el ejercicio de

Sin embargo, se advierte de forma sustancial que en los participantes más jóvenes (menores de 40 años), mayoritariamente provenientes de zonas urbanas y de condiciones de vida no precarias, emergen cambios en la percepción de las razones por las que las mujeres tienen relaciones sexuales, al tiempo que se visibiliza el origen sociocultural de estas razones:

R: (al tener relaciones sexuales), las mujeres generalmente buscan amor, ya no muchas, realmente, pero sí, sí buscan amor, buscan estar en pareja, sentirse queridas... esto es cultural, definitivamente, es de la educación que llevas en tu casa, obviamente porque hombres y mujeres no son educados de la misma forma. Los hombres, como todo les ha sido permitido y porque nadie lo cuestiona y cuando empieza a tener sexo [...], las mujeres llevan su vida sexual muy escondida, porque si la gente se entera, las juzga. Hasta cierto punto tienen que estar casadas, es lo más permisivo para ellas [Mario, 26 años, soltero, residencia urbana, condiciones de vida no precarias, no indígena].

Por el contrario, en los discursos referidos a las motivaciones primordiales de los hombres para tener relaciones sexuales emerge el placer como un eje central desvinculando este último de las dimensiones amoroso-afectivas. Sin embargo, esto no significa necesariamente que la experiencia incorporada del placer esté ausente de las experiencias de las mujeres y la relación afectivo-amorosa de la experiencia de los hombres participantes, sino que en situación de entrevista individual se torna problemático hablar abierta y públicamente de ello debido a los mandatos de género prevalecientes en el contexto del estudio.

Adicionalmente, en las narrativas de los participantes (especialmente en los discursos de estas últimas) emergen continuamente la pena (vergüenza) y el miedo como emociones familiares vinculadas con las experiencias sexuales de las mujeres:

R: Como le digo a mi esposo: ustedes no tan fácilmente se aguantan de dejar mucho tiempo de tener relaciones; uno, aunque tenga las ganas, a uno le da pena, en ese aspecto a mí me da pena que sea yo la que le esté diciendo "oye, pues quiero estar contigo" [Lety, 48 años, en unión libre, residencia urbana, condiciones de vida precarias, no indígena].

la sexualidad femenina requiere (al menos discursivamente) y socialmente, una justificación más allá de la misma: los hijos, la familia, la patria, el amor, etcétera.

Como se aprecia en el testimonio de Lety, los discursos sugieren que para las mujeres (sobre todo aquellas mayores de 35 años y de condiciones de vida precarias) resulta familiar reprimir sus deseos sexuales debido a la pena. Se torna necesario visibilizar las raíces sociales altamente generizadas de la pena (vergüenza) con la que frecuentemente experimentan la sexualidad y las relaciones sexuales las mujeres y que es expresada discursivamente por las mismas. Un primer hallazgo al respecto, es que la pena vinculada con las relaciones sexuales está ausente de las narrativas de los hombres, lo que hace referencia tácita a quiénes, en sociedades marcadas por desigualdades de género (y de generación) y donde prevalece una doble moral sexual, son los sujetos (legítimos) de sexualidad. Es también relevante observar que en las narrativas de las mujeres donde emergió en general el discurso del miedo, éste se asocia sobre todo entre las mujeres más jóvenes al temor de ser abandonadas posteriormente de haber accedido a tener relaciones sexuales:

P: ¿A qué le temen las chicas cuando tienen relaciones sexuales?

R: A que la dejen, ésa es una, que te dejen por otra es como pensar: 'te usaron, no te respetan, o sea no te das a respetar, ¿cómo se te ocurre?' Igual creo que viene del estigma social, aunque estén ahí y te digan que te amen y demás, es el miedo de que te va a dejar por otra, yo creo que ese es uno. El otro es que te use nada más físicamente, yo creo que es eso [Tatiana, 24 años, soltera, condiciones de vida no precarias, residencia urbana, no indígena].

Los discursos como el de Tatiana se desprenden de un contexto altamente generizado y heteronormativo¹² que tornan inteligibles conceptos como la "respetabilidad" de las mujeres en el ámbito de la sexualidad. En este sentido, el miedo que expresan las mujeres en sus narrativas relacionadas con la actividad sexual, incluso entre las mujeres más jóvenes, está asociado todavía con el hecho de tener relaciones sexuales prematrimoniales y con transgredir normatividades sociales que si bien han sido erosionadas, no han desaparecido, y que tornan inteligible que las mujeres perciban que pueden ser usadas sexualmente por los hombres y posteriormente ser abandonadas.

Paralelamente, en general, en los discursos de los hombres (de residencia tanto urbana como rural, sin importar las condiciones de vida precarias o no precarias y la afiliación étnica, mayores de cuarenta años) sobre sus

¹² Esto a partir de reconocer con Jackson [2006] que tanto la sexualidad como el género son los objetos centrales de regulación de la heteronormatividad.

experiencias sexuales e incluso sobre su iniciación sexual tienden a emerger percepciones positivas en relación con las mismas:

P: De tu primera relación sexual, en retrospectiva, ¿qué cambiarías?

R: Nada, fue perfecto. Fue maravilloso, me acuerdo porque era una chica que me gustaba muchísimo, la llegué a querer muchísimo.... ya tenía 18 años cuando tuve mi primera relación sexual. Fue con ella y fue así maravilloso, maravilloso. Todavía me acuerdo [Christian, 36 años, separado, residencia urbana, condiciones de vida no precarias, no indígena].

R: Tenía trece años y fue con una muchacha que era sobrina del patrón de mi papá, me quería mucho esa muchacha. Yo no sabía nada, ¡imagínese!, un muchacho de primero de secundaria y ella con quince años y ya en tercero de secundaria y... son cosas que a uno no se le va a olvidar nunca. Nunca me voy a olvidar de esa experiencia porque fue mi primera vez y la verdad fue lo máximo, lo más bonito que me pudo haber pasado [Óscar, 40 años, casado, condiciones de vida precarias, residencia urbana, no indígena].

Paralelamente, en los discursos de hombres menores de 35 años, de condiciones de vida no precarias y de residencia urbana emergen discursos relativos a sus experiencias sexuales e incluso sobre su iniciación sexual que aluden a presiones sociales desprendidas de lo que podemos denominar con fines analíticos, la lógica de la oportunidad en las relaciones sexuales:

P: Hablando por ejemplo, un poco de tu primera vez, ¿cambiarías algo de tu primera vez?

R: Muchas cosas. A lo mejor más tranquilidad, más paciencia, más calma. No así todo desesperado de que hay que hacerlo antes, no vayas a perder la oportunidad [Vicente, 33 años, soltero, residencia urbana, condiciones de vida no precarias, no indígena].

Esta lógica implica para el caso de los hombres, el casi imperativo de aprovechar la oportunidad para tener relaciones sexuales. Cabe señalar que esta lógica se desprende también de la doble moral sexual, dado que en los hombres ésta dicta para ellos la casi obligatoriedad de tener relaciones sexuales si se les presenta la oportunidad.

Finalmente, es preciso señalar, que tanto los discursos transicionales como las continuidades relativas a la doble moral sexual tienen una estrecha relación con los discursos diseminados por las instituciones escolares (especialmente en las clases y charlas relativas a la educación sexual), las instituciones de salud, y los medios masivos de comunicación, lo que evidencia el

importante papel que éstas juegan como principales fuentes generadoras de opinión y consenso en el ámbito de la sexualidad y de las relaciones de género, lo que es especialmente cierto en las áreas urbanas, como sugiere el testimonio de Carlos:

P: ¿Hablas de las diferencias que hay en la manera de vivir la sexualidad entre aquí (Cuernavaca) y allá (Oaxaca)?, ¿crees que sean muchas las diferencias?

R: Sí cambian, para empezar, allá, hablando del pueblo, allá no hay esa información, no todos tenemos la televisión o el radio. Y si hay, pues todo era en español y no había cosas en mixe que hubiera una traducción desde ahí... Yo sí recibí ya esa información aquí en la ciudad, en la escuela [Carlos, 30 años, en unión libre, condiciones de vida precarias, indígena].

2. EXPERIENCIAS SEXUALES Y VIOLENCIA SEXUAL

Es relevante advertir que los significados de la sexualidad y de las experiencias sexuales para el caso de las mujeres entrevistadas estén fuertemente relacionadas con una temprana sexualización de sus cuerpos y con la violencia sexual. Incluso, algunas de las mujeres participantes sugieren que es a partir de episodios de violencia sexual que se percibieron por vez primera a sí mismas como mujeres (sobre todo aquellas menores de 40 años, de residencia urbana y de condiciones de vida precarias):

R: Aunque en mi casa me dijeran que es normal que crezcas y que en la calle recibas los piropos, te sentías mal porque estabas creciendo. Bueno, yo me acuerdo que me sentía como avergonzada así de: ¿Por qué me ven? ¿Por qué me gritan? No entendía.... hasta te sientes avergonzada de tu mismo cuerpo, entonces yo creo que es eso como, un estigma social que existe de que: no veas mi cuerpo. Yo creo. [Tatiana, 24 años, soltera, residencia urbana, condiciones de vida precarias, indígena].

P: ¿En qué momento de la vida, o cuándo fue la primera vez que dijiste “soy una mujer”?

R: (...) te voy a ser franca, cuando un tío quiso abusar de mí. Tenía yo cinco años, [Luisa, 36 años, en unión libre, residencia urbana, condiciones de vida precarias].

Paralelamente, en los testimonios de los hombres participantes (sobre todo aquellos menores de 40 años, urbanos y de contextos no precarios) emerge también la percepción de que existe un acoso dirigido a los cuerpos de las mujeres sobre todo a partir de los cambios corporales asociados a la imagen visible que lleva consigo “convertirse en mujer”:

R: La mujer vive mucho más ese dolor, tal vez porque le han enseñado que eso (el cambio corporal) le causa miradas morbosas, el cambio de su cuerpo, deseos, como que todavía no entiende muy bien la psicología del hombre, por qué la mira de esa forma [...] entonces empieza a sentir un acoso [Vicente, 33 años, residencia urbana, soltero, condiciones de vida no precarias, no indígena].

Cabe observar que en el testimonio anterior emerge un vínculo entre el acoso hacia los cuerpos de mujeres y la vivencia de los cambios corporales como una experiencia más cercana al dolor. Esto es especialmente importante, si se tiene en cuenta que el cuerpo en tanto objeto metafórico, funciona como base para significados que expresan la relación de los sujetos sociales con la sociedad lo cual en el testimonio anterior podría estar aludiendo a la percepción de que la posición de subordinación de la mujer se asocia a una experiencia más cercana al dolor y a la realidad de poseer “un cuerpo de mujer”.

Por otro lado, retomando el análisis crítico-fenomenológico que Scheper-Hughes y Lock [1987] hacen en torno al cuerpo, podríamos afirmar que estos malestares en relación con el cuerpo femenino resultan de la incorporación de una opresión que va más allá del cuerpo y se relaciona con una construcción social asimétrica (y significados asociados con la misma) de los cuerpos sexuados, lo que implica necesariamente visibilizar los aspectos políticos, sociales y culturales de dicho malestar. Es importante resaltar el papel que juegan distintas instituciones sociales en la configuración de este malestar, lo que contribuye a la construcción y despliegue de controles, dispositivos y presiones sociales que, aunque no están ausentes de la vivencia incorporada de los hombres, adquieren una expresión específica desde la subordinación social en la que son socializadas y posicionadas en el espacio social las mujeres, sobre todo aquellas que se encuentran inmersas en situaciones sociales más precarias. Es también importante destacar, que las formas en que las mujeres (y los hombres) hablan y piensan de sus cuerpos no pueden separarse de la experiencia física de los mismos, ni de los discursos culturales contradictorios (y en ocasiones, en competencia) a través de los cuales éstos son interpretados y significados [Bourdieu 2000].

En relación con la violencia sexual, se puede advertir que en los discursos de las mujeres mayores de 40 años y pertenecientes a contextos precarios, ésta emerge como un evento que les resulta familiar, aunque en general en sus narrativas existe una dificultad en reconocer las relaciones sexuales forzadas en el marco de uniones establecidas como violencia sexual:

R: En mi colonia varias que dicen que las obligan y que las agarran cuando están durmiendo, eso es ignorancia, porque por más uno siente y no pueden agarrar a uno durmiendo. [...] a mí eso sí me da miedo, a lo mejor también cuando mi esposo me dice (de tener relaciones sexuales) le digo que sí para que no me vaya a hacer lo mismo [Lety, 48 años, en unión libre, residencia urbana, condiciones de vida precarias].

Si bien inicialmente el anterior testimonio sugiere que la violencia narrada por mujeres del entorno de la participante es puesta en tela de juicio y percibida como ignorancia, en un segundo momento la participante expresa acceder a las solicitudes sexuales de su pareja, por miedo a la reacción de su pareja frente a su negativa; y, lo que es más, para evitar que la obliguen a tener relaciones sexuales. Esto puede estar sugiriendo que una de las estrategias utilizadas por las mujeres para evitar ser violentadas es la de estar siempre sexualmente disponibles para sus parejas. Igualmente, sobresale en esta narrativa que se hable de obligar o “agarrar por la fuerza”, y no expresamente de violación, dado que entre las mujeres de más de 40 años participantes en el estudio esto no es percibido necesariamente como violación.

Por el contrario, en el caso de las mujeres más jóvenes y de residencia urbana (menores de 40 años) tienden a emerger discursos donde el que un hombre (pareja) obligue a una mujer a tener relaciones sexuales es percibido y definido como violación lo que representa un cambio significativo con respecto a mujeres pertenecientes a generaciones precedentes:

P: ¿Cómo definirías una violación?

R: Yo siento que la violación existe en el matrimonio y fuera, o sea que con un desconocido. Yo se lo dije a una amiga: “si tú no quieres a la fuerza (tu esposo) no puede, porque también es una violación, así sea tu esposo, así sea lo que sea es una violación y tú lo tienes que decir”. Porque a veces ella me dice: ‘es que me lastima’. Le digo: “eso es una violación, porque si tú no quieres y te lastima y lo haces a fuerza es una violación” [Rosa, 24 años, en unión libre, residencia urbana, condiciones de vida no precarias, no indígena].

P: Y hablando de la violación ¿qué entiende usted que es una violación sexual?

R: Pues lo que yo entiendo que es cuando alguien toma a una a la fuerza y pues a la fuerza sería, eso es una violación. De hecho, no es que nada más en la calle pase, yo tengo entendido que si por ejemplo uno tiene una pareja o un matrimonio y si uno quiere y el marido la fuerza a una, esa es una violación, yo lo entiendo así [Sofía, 36 años, separada, condiciones de vida precarias, residencia urbana, indígena].

En este sentido, estos testimonios muestran cómo algunos discursos más igualitarios (sobre todo en las zonas urbanas) relativos a las relaciones de género han permeado entre las mujeres más jóvenes contribuyendo a visibilizar y nombrar formas de violencia que en general para las mujeres mayores de 40 años (especialmente aquellas provenientes de contextos precarios) sean difíciles de reconocer y nombrar como tales.

Pese a lo antes mencionado, es preciso señalar que incluso en las narrativas de mujeres menores de 40 años, de residencia urbana, de condiciones de vida precarias y no precarias, en cuyos discursos se identifica y nombra la existencia de violaciones sexuales en las relaciones de pareja todavía emerge la siempre disponibilidad sexual de las mujeres (aceptar tener relaciones sexuales con sus parejas) como estrategia para evitar formas de violencia por parte de la pareja, y lo que resulta más significativo en este contexto, es que aún se mantiene el predominio de la banalización de la violencia y el mandato de aguantarla por el hecho de ser mujer:

R: Si tú no quieres estar con tu pareja, pero él sí quiere, y si tú dijiste: “No”, pues fue “No”. Pero aparte las golpean y las violan porque eres mujer y ni modo, te tienes que aguantar [Olga, 34 años, soltera, residencia urbana, condiciones de vida no precarias, no indígena].

Este discurso evidencia que si bien los discursos sobre equidad de género y las campañas sobre violencia contra las mujeres han permeado en los discursos de las mujeres en general, pero específicamente entre aquellas más jóvenes (menores de 40 años), aún existe cierta permisividad social frente a formas de violencia dirigidas hacia ellas (como es el caso de la violencia sexual en la pareja) por lo que restan esfuerzos importantes a realizar en términos de política pública y sensibilización de la población en materia de género y violencia con la finalidad de desnormalizar estas prácticas.

A MANERA DE REFLEXIÓN FINAL

Los hallazgos evidencian la compleja y frecuentemente contradictoria coexistencia de discursos transicionales en materia de género y sexualidad y una doble moral sexual altamente generizada y heteronormativa que reproduce y actualiza la subordinación de las mujeres y la dominación de los hombres en estos ámbitos. Un ejemplo de esto, lo constituyen los discursos relativos a la virginidad femenina, donde los discursos transicionales (en los participantes de este estudio) sugieren que si bien ya no es imperativo para las mujeres llegar virgen al matrimonio, es deseable *parecer* o *actuar* como

virgen con las nuevas parejas sexuales. Siguiendo a Juliano [2004] podemos afirmar que si una actividad o idea persiste es por el significado actual que pueda tener, asumiendo que “cualquier práctica tiende a ser redefinida o re-semantizada cuando cambian las condiciones que le dan origen” [Juliano 2004: 10]. Esto, en el caso específico de la virginidad, sugiere que si bien ésta ha perdido su carácter imperativo a través del tiempo y ha sido re-semantizada, sobre todo por las mujeres y los hombres menores de 40 años, las condiciones que le dieron origen y tornan sociológicamente comprensible su existencia no han sido aún lo suficientemente transformadas en contextos como el de este estudio (lo que torna inteligible por ejemplo, el hecho de que algunas mujeres jóvenes se sientan en la necesidad de *actuar ser virgen*). La persistencia del discurso sobre la virginidad en las mujeres (pese a su erosión) puede ser vista como parte de un *continuum* de violencia simbólica que actualiza las desigualdades de género y poder simbólico¹³ en el ámbito de la sexualidad en las relaciones heterosexuales de la población estudiada.

Así, los hallazgos de este estudio sugieren la existencia de regulaciones altamente generizadas y heteronormativas en el ámbito de la sexualidad sobresaliendo la doble moral sexual la cual da cuenta de relaciones sociales, de poder y estatus que se expresan a través de la misma y que dificultan el reconocimiento de las mujeres como sujetos de sexualidad autónoma y contribuyen a la normalización e invisibilización de distintas formas de violencia incluidas la violencia simbólica y la violencia sexual (esta última especialmente en el marco de relaciones de pareja). Los resultados de este artículo igualmente evidencian, cómo la sexualización (muchas veces precoz), y la violencia sexual dirigida a las mujeres, constituyen ejes medulares de las experiencias sexuales y actúan en la naturaleza propia de la sexualidad de las participantes en este estudio. Así, la presencia de episodios de violencia sexual (con distintos grados de intensidad) que se hacen visibles en las narrativas de las mujeres participantes en este análisis, deben ser vistas como un *continuum* de violencias, algunas de ellas constitutivas del “convertirse y/o ser mujer” en contextos marcados por las desigualdades de género.

Una cuestión relevante de este estudio es que los testimonios de los participantes pertenecientes a contextos sociales menos precarios (y

¹³ Siguiendo a Bourdieu, el poder simbólico alude a un aspecto de las diversas formas de poder que despliegan la vida social y que pocas veces se manifiestan abiertamente como fuerza física. Este concepto, al igual que el de violencia simbólica, presupone cierta complicidad activa por parte de quienes están sometidos a ellos y requiere como condición de su éxito y reproducción que éstos crean en su legitimidad y en la de quienes lo ejercen.

mayoritariamente urbanos) tienden a presentar similitudes y cuestionamientos más radicales frente a los discursos y prácticas más normativas en el ámbito de la sexualidad y las experiencias sexuales. Sobresale también en las narrativas el importante peso de la edad biológica en las diferencias encontradas en el material recabado en campo. En este sentido, los discursos transicionales en sexualidad y género, emergieron frecuentemente en las narrativas de los hombres y mujeres menores de 40 años y mayoritariamente urbanos, independientemente de la afiliación étnica, las condiciones de vida y el sexo de los participantes.

Finalmente, es preciso señalar que mediante este estudio se logró detectar que existe un predominio en las narrativas de los participantes más jóvenes, que sugieren la ambivalencia y las tensiones que se desprenden en el ámbito de la sexualidad y las experiencias sexuales y que se expresan a través de la coexistencia de discursos transicionales y la doble moral sexual, lo que obliga a las generaciones más jóvenes a navegar entre discursos de mayor equidad de género, a la vez que en discursos más tradicionales y menos equitativos en materia de género y sexualidad.

REFERENCIAS

Amuchástegui, Ana

1999 Virginidad e iniciación sexual en México: la sobrevivencia de saberes sexuales subyugados frente a la modernidad. *Debate Feminista: Público, Privado, Sexualidad*, 9 (18): 131-151.

Bertaux, Daniel

1993 Los relatos de vida en el análisis social, en *Historia y fuente Oral*, Jorge Aceves (comp.). UAM-Instituto Mora. México.

Borisoff Deborah y Dan Hanh

1993 Thinking with the body: sexual metaphors. *Communication Quarterly*, 41 (3): 253-260.

Bourdieu, Pierre

2000 *La dominación masculina*. Anagrama. Barcelona.

1999 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama. Barcelona.

Córdova, Rocío

2003 Los peligros del cuerpo o el ejercicio de la sexualidad femenina como estrategia de subsistencia. *Alteridades*, 13 (25): 93-102.

Crenshaw, Kimberlé

2005 Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahiers du Genre*, 39: 51-82.

Glaser, Barney y Anselm Strauss

1967 *The Discovery of Grounded Theory*. Aldyne Gruyter Press. Nueva York.

Hearn, Jeff

2008 Sexualities Future, Present, Past... Towards Transsectionalities. *Sexualities*, 11(1-2): 37-46.

Jackson, Stevi

2006 Gender, sexuality and heterosexuality: The complexity (and limits) of heteronormativity. *Feminist Theory*, 7: 105-21.

Juliano, Dolores

2004 *Excluidas y marginales. Una aproximación antropológica*. Universidad de Valencia (Colección Feminismos). España.

Kane, Emily y Mimi Shippers

1996 Men's and women's beliefs about gender and sexuality. *Gender & Society*, 10 (5): 650-665.

MacKinnon, Catharine

1987 *Feminism unmodified*. Harvard University Press. Cambridge.

Martin, Karin y Emily Kazzyak

2009 Hetero-romantic love and heterosexiness in children's g-rated films. *Gender & Society*, 23 (3): 315-336.

Parrini, Rodrigo y Antonio Hernández

201 *La formación de un campo de estudio. Estado del Arte sobre Sexualidad en México 1996 - 2008*. Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos. Río de Janeiro.

Rodríguez, Gabriela

2013 Frenar la concupiscencia: educación sexual en el discurso eclesial, en *De la brecha al abismo. Los obispos católicos ante la feligresía en México*, E. Aldaz, M. Mejía, L. Melgar (comps.). Católicas por el Derecho a Decidir. México.

Scheper-Hughes, Nancy y Margaret Lock

1987 The mindful body. A prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* (1): 6-41.

Sosa Sánchez, Itzel Adriana

2005 *Los significados de la salud y la sexualidad de jóvenes: un estudio de caso en escuelas públicas de Cuernavaca*. Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES). México.

Vance, Carole

1989 *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Talasa. Madrid.

Viveros, Mara

2009 La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 1: 63 - 82.

Wade, Peter

2008 Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales, en *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Peter Wade, F. Urrea y Mara Viveros (eds.). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Representación simbólica de la menopausia, subjetividad y sexualidad

María Guadalupe Alva Real*

Subdirección de Investigaciones Clínicas/Instituto Nacional de Psiquiatría
Ramón de la Fuente Muñiz.

RESUMEN: *Con una perspectiva psicoanalítica y cualitativa, este texto pretende dar cuenta de la representación simbólica de la menopausia. Ya que, con el advenimiento de ésta, devienen cambios psíquicos y biológicos que propician la reaparición del complejo de Edipo y el surgimiento de sentimientos como el temor, angustia, tristeza, falta de deseo sexual, que pueden formar parte de la sintomatología que la caracteriza. Para enriquecer lo asentado desde el punto de vista de la clínica psicoanalítica, a lo largo de este artículo se concentran las distintas miradas de varias especialistas que retoman el trabajo de Freud y Lacan, y quienes sustentan sus posturas en torno al tema estudiado. Destacar la relevancia al analizar los efectos biológicos y psíquicos, que pueden causar malestar y síntomas en esta etapa de la vida de una mujer, es el objetivo primigenio de este trabajo.*

PALABRAS CLAVE: *Menopausia, psique, subjetividad, complejo de Edipo, sexualidad.*

Symbolic representation of the menopause, subjectivity and sexuality

ABSTRACT: *From a psychoanalytic and qualitative perspective, this text aims to account for the symbolic representation of the menopause. Since, with the advent of the menopause, there are psychic and biological changes that propitiate the reappearance of the Oedipus complex along with the emergence of feelings such as fear, anguish and sadness, together with a lack of sexual desire, all of which can form part of the symptomatology that characterizes it. To enrich what has already been established —from the viewpoint of the psychoanalytical clinic— throughout this article we provide different perspectives from several specialists who have taken up the work of Freud and Lacan, and who support their positions regarding the subject studied. The primary objective of this work is to highlight the relevance of analyzing the biological and psychic effects of*

* mariareal689@gmail.com

the menopause, which can lead to discomfort, and other symptoms, during this stage of a woman's life.

KEYWORDS: *Menopause, psyche, subjectivity, Oedipus complex, sexuality.*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo es producto de una investigación desarrollada en los últimos años; desde una perspectiva holística, se sostiene que la menopausia es un fenómeno biopsicosociocultural, y es a partir de esa propuesta que este trabajo se fundamenta tanto en el registro biológico como en el psíquico y, desde una perspectiva psicoanalítica, sirve como cimiento para ilustrar los testimonios. El cambio psíquico que origina la menopausia,¹ como se conoce comúnmente al cese permanente de la menstruación y final de la vida reproductiva, evidencia una serie de síntomas que el cuerpo pone de manifiesto, como: disminución del deseo sexual, temor, angustia, tristeza, síntomas depresivos e irritabilidad, entre otros. En el curso de estas páginas con base en la clínica psicoanalítica y mediante las historias de vida de algunas mujeres, se dará cuenta del papel que juega la psique² en la vivencia menopáusica. Cabe mencionar que la investigación que dio forma a este análisis fue a través de entrevistas semiestructuradas y en profundidad, realizadas a diez mujeres habitantes de la Ciudad de México del estrato socioeconómico de clase media baja, con un rango de edades entre 46 y 56 años, casadas, separadas y viudas. Con grado de escolaridad de secundaria o preparatoria y actividades laborales como secretarías y auxiliares administrativas; la mayoría provenientes de familias numerosas que vivieron en condiciones precarias de hacinamiento. Este grupo de mujeres fue seleccionado en la Clínica de Detección y Diagnóstico Automatizados (CL.I.D.D.A) del Instituto

¹ La oms, define a la menopausia “como el cese permanente de la menstruación debido a la pérdida folicular ovárica, que marca el punto final de la vida reproductiva de las mujeres y trae consigo una serie de cambios fisiológicos que la medicina atribuye principalmente a la deficiencia hormonal. También considera que los factores culturales son de gran relevancia, por el significado social de la menstruación y el estigma social que se presenta en ciertas civilizaciones, además de los cambios que experimenta la mujer influyendo en el papel que desempeña” [Organización Mundial de la Salud, Ginebra Suiza, 1982]. 1981 en Referencias

² Psique o aparato psíquico. Término que subraya ciertos caracteres que la teoría freudiana atribuye al psiquismo: su capacidad de transmitir y transformar una energía determinada y su diferenciación en sistemas o instancias, la palabra aparato sugiere la idea de una tarea o trabajo. Freud distingue al aparato psíquico en: yo-ello-superyó [Laplanche 2004]. *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós. Buenos Aires.

de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE). Los requisitos para participar en la investigación fueron: interés por participar, no presentar menopausia inducida, descartar enfermedades como: diabetes, epilepsia, cáncer, entre otras.

Las entrevistas se realizaron cara a cara; parte del trabajo se realizó en el contexto del taller de climaterio y sexualidad que ofrece dicha clínica y también se llevaron a cabo entrevistas fuera de la institución, acudiendo a sus centros de trabajo, cafés o plazas comerciales, incluso al domicilio de una de ellas. Su participación en el taller favoreció en gran medida la concientización sobre la importancia de estar informadas acerca de la menopausia y la apertura para hablar sobre el tema. Las entrevistas se transcribieron y desde la perspectiva psicoanalítica se ejemplifican sus experiencias de vida, que se contrastaron con los elementos teóricos.

Mediante sus historias de vida, se dará cuenta del papel que juega la psique en la vivencia personal de la menopausia, que es una condición femenina acompañada de un gran entramado de situaciones que se arrastran desde la infancia; huellas mnémicas contenidas en el aparato psíquico que se ponen de manifiesto al llegar a esta etapa de su existencia.

Como se señaló desde el título que da inicio a este artículo, el objetivo de esta investigación es describir y analizar la representación simbólica de la menopausia, y desde un punto de vista psicoanalítico se indagarán los efectos biológicos y psíquicos, que pueden propiciar malestar y síntomas en esta etapa de la vida.

A partir de la clínica psicoanalítica, Marie-Christine Laznik [2005], considera que con la menopausia hay un cambio psíquico profundo que tiene como consecuencia la reactivación del complejo de Edipo.³ En esta faceta, además de los cambios eminentemente biológicos, en la psique femenina emergen: temor, angustia, tristeza e incertidumbre. Hay un debilitamiento de la imagen de sí que hunde sus raíces en este acontecimiento vital y que provoca, entre otras cosas, disminución del deseo sexual.

Laznik [2005] también señala que con el advenimiento de esta etapa, se introduce una ruptura irreversible y se afirma una imposibilidad, pues el cuerpo femenino pierde su capacidad reproductiva en definitiva y se anuncian cambios en la figura del mismo; a causa de ello habrá una reapertura del inconsciente y se volverá a plantear la castración simbólica.

³ El Complejo de Edipo es el núcleo de la explicación freudiana acerca de la sexualidad infantil; se articula en torno a la situación en la que la niña(o), al superar la relación dual madre-hija entra a la relación triangular madre-hija-padre, entre los tres y cinco años de edad. Freud designó a este proceso con la expresión "Complejo de Edipo", relacionándolo con el famoso mito trágico de la literatura griega.

En dicha etapa de cambio se hace referencia a la tristeza, como uno de los síntomas más comunes que padecen las mujeres que transitan en ella. No obstante, Hornstein [2011] señala que la tristeza es un ingrediente inevitable de la vida: sólo debe preocupar cuando la duración o la intensidad sean mayores. En torno a la depresión, hay pérdida de energía e interés, sentimientos de culpa, dificultad de concentración, pérdida del apetito, pensamientos de muerte o suicidio y disminuye la capacidad de experimentar placer (intelectual, estético, alimentario o sexual) [Hornstein 2011].

Con base en lo anterior, se recabó el testimonio de una de las participantes para los fines de este estudio.

Mónica:

Tengo 46 años de edad, dos años de no menstruar, dejé de reglar a los 44 años. Comencé a sentir sudoraciones, sentía mucho calor. La menstruación se interrumpe de repente, no fue de forma paulatina. No me he operado, ni ligado. Por mucho tiempo mi método de control fue con hormonas, por lo que siento que mi cuerpo ahora las tiene que eliminar, por eso no estoy tomando nada para la menopausia. Siento depresión, soy más susceptible a la depresión en determinadas situaciones. Siento una tristeza que no me gusta, me incomoda, me hace sentir mal. Con la menopausia siento que soy más sensible [Entrevista con Mónica, 46 años, abril del 2007].

En el caso de Mónica la menopausia llegó temprano, lo que se puede relacionar con el consumo de hormonas durante muchos años, como único método de control de la natalidad. Se sabe que la píldora anticonceptiva provoca un retraso en la menstruación, genera descontrol, irritabilidad y cefalea, entre otros síntomas.

Por otra parte, Gueydan [*apud* Laznik 2005], ve en la menopausia una posibilidad de reorganización del material psíquico en función de una nueva meta, lo que permitiría a la mujer renunciar eventualmente al elemento maternal y a la madre, o más precisamente, a la figura materna.

IMPORTANCIA DEL VÍNCULO INICIAL ENTRE LA MADRE Y LA HIJA

Para el psicoanálisis, la relación inicial de la hija con la madre es determinante en la constitución de la subjetividad: es la figura materna la primera instancia con la que la niña establecerá un vínculo para el resto de su vida. Soler considera que “la madre es el polo de las primeras emociones sensoriales, la figura que cautiva la nostalgia esencial del hablante ser, el símbolo mismo del amor”; de ahí la trascendencia que tendrán los primeros contactos madre-hija.

“La madre siempre deja su marca con su palabra” [Soler 2008]. Al respecto, la autora retoma a Lacan, quien ha señalado que la mujer, en tanto que madre, hace hablar a la pequeña niña y por eso a ella toca transmitir. La lengua es para cada uno no sólo el idioma de su país, sino ante todo la lengua privada de la pareja originaria de la madre y de su pequeña “prematura”, la lengua de Eros del primer cuerpo a cuerpo, cuyas palabras dejan huella por medio del goce que encubren. “La madre es también mediadora de un discurso en el que no puede dejar de poner sus costumbres y es en este ámbito donde es posible diagnosticar el fortalecimiento de su dominio en la fragmentación de los lazos sociales contemporáneos” [Soler 2008].

En la medida en que las transmisiones intergeneracionales se reducen a las prescripciones implícitas de su único deseo (sobre todo, el deseo que ella quiere para su hija), la hija verá sus opciones subjetivas en relación con el deseo del Otro. La autora comenta que la variedad de figuras de la madre se despliega entre los dos extremos: va desde la madre demasiado madre que encierra a la niña(o), hasta la madre demasiado mujer ocupada en otras cosas, a veces tan Otro que allí uno no se puede reconocer [Soler 2008]. Varias de las mujeres entrevistadas muestran un rechazo hacia la madre como parte de la reactualización del complejo de Edipo, aunque de esto no se habla abiertamente.

Acorde con lo anterior, se tiene el testimonio de Mónica:

Me llevo mal con mi mamá, es algo que ni yo me puedo responder, son de las cosas que me gustaría saber. Hace tiempo se daba mucha familia, a lo mejor nos querían, pero lo dudo mucho, nos trataban como si no existiéramos: nunca un “te quiero”, no estaban al pendiente de nuestras necesidades. Entonces, yo con mi mamá tengo resentimiento por cómo nos trataron, crecimos con muchas carencias. Recuerdo que cuando yo me acercaba a mi mamá era como un mueble, cuando ella se acercaba era para pegarnos o regañarnos. Yo con mi mamá siento un resentimiento y a la vez me siento culpable [Entrevista con Mónica, abril del 2007].

Marie Langer [1999], comenta que en la etapa de la menopausia suele regresar el odio reprimido hacia la madre, aunque la mujer ya adulta no se atreve a manifestarlo abiertamente porque se siente culpable. Los primeros contactos con la madre son determinantes: la indiferencia o calidez que ella transmite a su hija, aunado al trato consecutivo que le proporcione, tendrá una repercusión en su desarrollo emocional y afectivo, que trascenderá a lo largo de su vida.

Soler [2008], apunta que la madre aparece como acusada la mayoría de las veces. ¿Qué no se dice de ella? Imperativa y posesiva; o lo contrario, indiferente,

fría, mortífera; demasiado presente o demasiado alejada; demasiado atenta o demasiado distraída; atiborra o priva de comida; se preocupa o descuida por sus rechazos o por sus dones. La madre aparece para el sujeto, como la figura de las primeras angustias, el lugar de una amenaza oscura y de un insondable enigma a la vez.

CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

Los seres humanos nos construimos con base en la figura del Otro, mismo que puede ser encarnado por los padres, la religión, la nación o la comunidad. Para Slavoj Žižek [2001], la definición de la subjetividad pasa en alguna medida por lo femenino y la histerización. Los seres humanos en general, nos dice este autor, somos fundamentalmente histéricos porque dependemos de nuestro anclaje al cuerpo; somos sujetos afectados por procesos pulsionales. La condición femenina, por remitir a un mayor anclaje al cuerpo, es aún más proclive a la histeria. Durante mucho tiempo se reprimió el lado femenino de los hombres; como ahora se muestra, de manera más frecuente, existe la tendencia a considerar que la subjetividad humana debería ser más femenina que masculina.

Sobre la manera en que se conforman psíquicamente hombres y mujeres, Francisco de la Peña [2009] considera que desde el nacimiento hasta la muerte el individuo existe en su *soma*, su *psique* y su *polis*: una persona es a la vez un cuerpo, un *yo* y un ente social. El *yo* como unidad psíquica subjetiva y la noción de persona como esquema cultural e intelectual, mantienen estrechas conexiones.

No obstante, dicho lo anterior, hay diferencias entre el sujeto masculino y el femenino. La construcción de la identidad genérica tiende a asociar a la subjetividad masculina con mayor grado de control del cuerpo, menos anclada y menos dependiente de lo corporal; por tanto, más propicia a la sublimación. El sujeto masculino se percibe más incorpóreo, mientras que el sujeto femenino pareciera conservar el cordón umbilical que le une a la encarnación en un cuerpo. Como afirma Žižek [2001], en la voz femenina podemos reconocer la dimensión original de la subjetividad y en el doloroso proceso de abandono de la corporalidad por el que pasan las mujeres siguen resonando sus huellas que no han sido borradas.

Con la menopausia se destruye el sentimiento esperanzador de la eterna juventud. Hay una ambivalencia en la mujer que arriba a los cuarenta años: no querer más, no es poder más. La pérdida de la capacidad de concebir suscita una gran angustia, pese a que se haya renunciado a tener más hijos. Las mujeres, con la menstruación, están más ancladas al cuerpo y cuando

dejan de menstruar, en su diseño corporal se ha quedado la huella de la reproducción. La pérdida de la menstruación denota este anclaje a lo corporal; está muy presente en la vida femenina, por lo que es sumamente difícil renunciar a él después de haberlo experimentado, al menos la mitad de la vida. Lo anterior se ejemplifica con el testimonio de Mercedes:

En el climaterio me sentía fatal, y así me veía. Tres años antes de llegar a la menopausia tuve los bochornos, dolores de cabeza, irritabilidad, depresión. Me afligía que me fueran a durar mucho tiempo, me desesperaba. En una ocasión les dije a mis hijas “si me ven llorar, no piensen que me está pasando algo, [es] simplemente porque tengo ganas de llorar, no me hagan caso” [Entrevista con Mercedes, junio del 2007].

Entre los síntomas que hay en la transición a la menopausia y ya en ella, suelen estar presentes la tristeza y la depresión. Al respecto, es necesario distinguir entre ambas. Se considera que la tristeza es un sentimiento fundamental, igual que su contraparte, la alegría; si en la alegría nos sentimos plenos, en la tristeza algo nos falta. Las tristezas y las alegrías van y vienen, son esencialmente temporales, mientras que en la depresión toda alegría parece imposible.

La idea de que la subjetividad humana, en términos generales es más femenina que masculina, se relaciona con la problemática freudiana de la bisexualidad: todos somos bisexuales, el hombre y la mujer tienen esta dependencia de lo pulsional, por lo que los seres humanos tenemos características de ambos sexos. Sin embargo, la construcción de la identidad genérica tiende a asimilar a la subjetividad masculina con mayor independencia de lo corporal y mayor capacidad de sublimación. La psiquiatra y psicoanalista Emilce Dio Bleichmar [*apud* Levinton 2000] considera que los rasgos comunes en la configuración de la subjetividad femenina son los que derivan de limitar la agresividad. La expresión de agresividad es fuertemente censurada en las mujeres, porque atenta contra el modelo de lo que se espera que sea una niña. Esta inhibición se va constituyendo desde la infancia, se fija la idea, “si eres una niña mala no te vamos a querer más”. Comentarios de este tipo establecen una tendencia a rehuir, eludiendo las confrontaciones, acumulando motivos de irritación, de modo que la hostilidad reprimida puede ser causante de cuadros psicósomáticos.

En la descripción del aparato psíquico,⁴ Laplanche [1981] retoma el punto de vista tópico o estructural que describe cómo está organizado el psiquismo en el contexto del acontecer económico y dinámico: hay un lugar de donde provienen las pulsiones que buscan descargarse (*ello*), hay otra instancia que pone la barrera moral (*súper yo*) y, a los efectos de permitir una descarga substitutiva y restablecer el equilibrio original, está también la instancia que oficiará de mediadora entre las exigencias del *ello*, del *súper yo* y las limitaciones de la realidad externa, el *yo*. La descarga podrá ser normal o patológica. El psiquismo organiza la experiencia en sistemas conceptuales, forma una teoría de la realidad que ordena lo que de otro modo sería un mundo caótico; esas categorías otorgan sentido al mundo.

Levinton [2000], de acuerdo con Freud, señala que la identificación es un rasgo privilegiado, el tipo de vínculo más primitivo al que ella sitúa, incluso en la etapa anterior al complejo de Edipo. Para Freud, el *súper yo* femenino es más débil que el del hombre debido a que la identificación de la niña, con respecto al orden simbólico de la ley, que remite al significante fálico y a la castración, es menor que en el niño. No obstante, es en el *yo* y en el *ello* donde cobra mayor envergadura el *súper yo*, como heredero del complejo de Edipo y del *ello* [Levinton 2000]. Además, ella considera la existencia de una instancia observadora del resto del *yo*, un rasgo dentro de la estructura del *yo*, a la que describe como el abogado de toda aspiración a un perfeccionamiento. El *súper yo* está definido como una estructura global que implica tres funciones: auto-observación, conciencia moral y función del ideal. Hornstein [2011] señala que la organización psíquica tiene subestructuras que no son innatas: el *yo*, el *ello* y el *súper yo*, se construyeron y se siguen construyendo; su construcción es un camino de ida y vuelta.

Pero ¿en qué difieren el *súper yo* del niño y el de la niña? El del niño se cimentará sobre el modelo del *súper yo* de sus progenitores, cargado con el mismo contenido, es portador de la tradición y de las valoraciones perdurables a lo largo de las generaciones. Esto alude a que se ha internalizado la autoridad representada por los padres y que después comanda el *súper yo*, recogiendo la dureza y el rigor de ellos. Los sentimientos de culpabilidad y de inferioridad son ambos productos de la tensión entre el *súper yo* y el *yo*.

⁴ Para el psicoanálisis, el psiquismo es un sistema abierto, donde por un lado ingresa permanentemente una cierta cantidad de energía y, por otro, la misma busca descargarse para que el sistema restablezca su equilibrio original (punto de vista económico). Sin embargo, esta descarga encuentra casi siempre obstáculos, especialmente de índole moral, generándose entonces el conflicto entre la tendencia a la descarga y el obstáculo que la impide (punto de vista dinámico). Frente a esta situación, el individuo instrumentará una serie de medidas para producir una descarga substitutiva o transaccional.

La culpa será la consecuencia de la tensión entre el yo y la conciencia moral que establece lo (moralmente) aceptable en relación con la sexualidad y el control de la agresividad; se refiere sobre todo a los deseos incestuosos y hostiles. En cuanto al sentimiento de inferioridad, éste surgirá en relación con el ideal del *yo*, ante el incumplimiento de las expectativas necesarias para lograr la aprobación del *súper yo*.

Al reconocerse castrada, la niña tendrá tres orientaciones en su desarrollo: la primera la conducirá al extrañamiento respecto de la sexualidad, aterrorizada por la comparación con el varón queda insatisfecha con su clítoris, renuncia a su actividad fálica y con ello a la sexualidad en general, así como a una buena parte de sus inclinaciones masculinas en otros aspectos. La segunda vía es la de una autoafirmación que conserva la masculinidad que siente amenazada y persiste en la esperanza de tener alguna vez un pene (opción que, en algunos casos, puede terminar en una elección manifiesta de objeto homosexual). Un tercer paso del desarrollo, si bien a través de rodeos, desemboca en la configuración femenina habitual que toma al padre como objeto y llega al complejo de Edipo, que en la mujer resultaría el final de un desarrollo más prolongado.

Según Levinton [2000], “a diferencia del varón en quien el *súper yo* no es destruido por el influjo de la castración sino creado por él, es frecuente que la mujer no lo supere (depende del contexto), por lo que su fase pre-edípica tiene una significación mucho mayor que en el hombre; este complejo proceso sería la causa del menoscabo o de la debilidad en la formación del *súper yo*”. También Lacan señala que el *súper yo* femenino es más débil, porque la mujer no está toda en el falo; hay un plus en el goce de ella: del lado femenino la mujer no está castrada totalmente, no está del todo en el orden fálico, sus formas de goce van más allá del orden fálico y esto le produce un excedente. El goce fálico masculino está bien definido, bien situado, mientras que el goce femenino es más difícil de asir, es más inaccesible y más inefable [Laznik 2005].

La construcción de la subjetividad pasa por la incorporación de todas las representaciones sociales y su progresivo pasaje a representaciones psíquicas que se instituyen como subjetivamente significativas a lo largo de las vivencias, durante el desarrollo individual. De esta forma, se interioriza el ideal social y los modelos socialmente propuestos que permiten identificar a ambos sexos, así como a los contenidos constituyentes de la identidad sexual [Tubet 2001].

En la construcción de la identidad genérica, lo fálico⁵ juega un papel central, ya que representa un símbolo de poder. Desde una perspectiva

⁵ Tanto para Freud como para Lacan hay una fase fálica primordial, común a ambos sexos [Laznik 2005].

psicoanalítica los hombres están más anclados a lo fálico, mientras que las mujeres no lo están del todo; en ese no estar del todo en lo fálico⁶ se produce un suplemento, un plus que remite a un vínculo específico a lo corporal o al goce del cuerpo. Esto significa que en el goce de la mujer hay más que en el goce masculino, excedente que se muestra como un enigma.

Alizade [2008], apunta que “Lacan conceptualiza al goce femenino, que denominó *plus de goce*, como un goce en exceso más allá del falo⁷ o como un goce que no deriva del falo”. Por su parte, Soler [2008] señala que, Lacan refuta el Edipo como mito y comedia, reduciéndolo a la sola lógica de la castración, una lógica que no regula todo el campo del goce, pues hay una parte de goce que no pasa por lo fálico y que queda fuera de lo simbólico, como una “forma real”.

Lo fálico puede pensarse claramente del lado masculino, que es: del orden de lo visible, la ostentación, la fuerza, la virilidad, los grados, los títulos, la mostración. Por el contrario, lo fálico de lo femenino está del lado de lo invisible, de lo que se da a entender, de lo que se insinúa, de lo que se oculta y al ocultarse se muestra; por ello es más poderoso, por el enigma que implica. La metáfora de la “falicidad” femenina es la del velo, de aquello que erotiza a una mujer, porque detrás del velo la mujer es todo falo. La “falicidad” femenina pasa por la lógica de la mascarada, de la seducción y está en el juego de las formas.

Parte de los cambios que ocurren en el cuerpo femenino al llegar a la menopausia es la vivencia simbólica de la castración, que reaparece por el cambio psíquico que aquélla provoca. La castración se experimenta al presentarse la pérdida definitiva de la reproducción y el inicio del proceso de envejecimiento en el cuerpo, situación que resulta inquietante para las mujeres que han sabido representar la mascarada femenina, pues constata día tras día que los atributos femeninos pierden su valor de signo de potencia, que ya no se es la mujer cuyo cuerpo se exhibe con orgullo, que se ha dejado de ser el garante fálico para el compañero masculino.

En lo concerniente al goce de la mujer, Freud advirtió, respecto de la bisexualidad de las mujeres, que gozan de dos maneras. Por un lado, la fémina participa de la forma viril de gozar, con su clítoris, su vagina, su concentración erótica, su ilusión fálica, incluso en la identificación con el hombre. Por otro lado, su participación es femenina, se relaciona con lo oculto, lo indefinible, la fantasía de los orígenes, la regresión thalásica, la difusión del erotismo, la ilegalidad corporal. Alizade [2008], señala al respecto, que:

⁶ *Lo que Lacan dijo de las mujeres* [Soler 2008].

⁷ Falo es un significante y no un pedazo de carne, un significante que en el registro imaginario tiene valor de poder.

En la sensualidad femenina hay un reconocimiento de las zonas erógenas, se roza el terreno de la sensibilidad de cada mujer, sus caricias preferidas, movimientos y contextos ambientales, favorecedores para estimular su erotismo. En la experiencia regresiva del goce se recuperan vivencias de los primeros tiempos, se recrea el espacio del orgasmo primordial, se pone en juego un placer total que abarca al cuerpo entero.

Para Lacan [*apud* Alizade 2008] hay dos posiciones en el ser: masculina y femenina, lo que significa que los hombres no sólo estén asentados en la función masculina y las mujeres no solamente en la femenina; se trata de dos polaridades que no son fijas, de tal forma que en el hombre hay una especie de gradiente que va de un lado a otro, de lo masculino a lo femenino, e igual pasa con el sexo opuesto. La función psíquica de hombres y mujeres no es igual: son dos maneras de posicionarse de forma muy distinta sobre lo fálico, lo visible y lo invisible; del lado masculino hay una tendencia mayor a la objetivación, mientras que del lado femenino no es así. Al respecto, el testimonio de Sonia, cuenta sobre la dificultad de definirse:

Yo no sé bien definirme. A los once años quería cortarme el pelo y vestirme como hombre. También quería ser bombera, siempre me han gustado las actividades de los hombres, la electricidad, la plomería, me gusta arreglar las cosas de mi casa [Entrevista con Sonia, julio del 2007].

Laznik [2005] retoma a Lacan para asegurar que en la construcción del sujeto femenino es indispensable la identificación de las insignias del padre, constitutivas de su ideal del yo. “El sujeto lleva signos, elementos significantes del padre, por lo que la niña se convierte en el padre en cuanto ideal del yo”. Las insignias que el padre transfiere tienen una función simbólica. En la mayoría de las mujeres que participaron en la presente investigación se destacó la ausencia del padre, casi siempre debida a jornadas laborales extensas que lo mantenían fuera de casa, incluso los fines de semana. En cuanto a lo anterior, el testimonio de Mónica refiere lo siguiente:

A mi marido le gusta que lo estén halagando, que le digan “no, es que usted es muy trabajador”. Él, haz de cuenta que me imagino a mi papá, pero en otra versión, porque mi papá era candil de la calle y oscuridad de su casa. Saludaba a todos, me acuerdo que una vez un tío nos llevó unos relojes y nos los quería regalar, pero mi papá no se lo permitió, dijo “es que a mis hijos no les hace falta, lo tienen todo”, pues si mi tío estaba viendo que ni zapatos teníamos [Entrevista con Mónica, abril del 2007].

Si antes no se otorgaba la debida importancia a la figura paterna, hoy se sabe que es definitoria para el desarrollo psíquico de los sujetos. Jurado [2002], por ejemplo, señala que la presencia de esta figura favorece el desarrollo moral, la autoestima, la identificación psicosexual, la adaptación social y el ajuste emocional.

Jessica Benjamin [1996] apunta que los padres representan para el niño(a) lo que está afuera y es diferente, lo externo al núcleo familiar: median entre el niño(a) y el ancho mundo. Según la autora, la relación entre padre e hija está mucho menos estudiada si se compara con la relación de aquél con el hijo varón. Afirma también que el juego paterno con el infante difiere del materno, pues es más estimulante y novedoso, menos tranquilizador, y está sintonizado con mayor precisión. Dicha psicoanalista considera igualmente que para ciertas mujeres el padre que falta es la clave de su ausencia de deseo y de su retorno en forma de masoquismo.

Por otra parte, aunque muy en relación con lo anterior, la tesis freudiana de que la niña padece envidia del pene y que este hecho estructura la feminidad es defendida por Herman Roiphe y Eleanor Galenson [*apud* Benjamin 1996], quienes afirman que las pruebas clínicas apuntan a una fase genital temprana, en la cual las niñas padecen sentimientos de castración, prueba adicional de que la pulsión genital es la principal fuerza que está detrás del desarrollo del género.

La ausencia del padre ha sido motivo de investigación para Dawson, Ronald y Jacqueline [*apud* Chouhy 2000] quienes comentan que el niño que crece sin padre presenta un riesgo mayor de enfermedad mental, así como dificultades para controlar sus impulsos; es más vulnerable a la presión de sus pares y hay una mayor tendencia a tener problemas con la ley. Otra de las entrevistadas, como Leticia, ejemplifica lo anterior:

Ya de más grande me preguntaba “¿un papá para qué sirve?” Mi papá no convivía con nosotros. Él era panadero y salía a trabajar desde muy temprano, regresaba hasta en la noche, así que casi no lo veíamos, nunca jugaba con nosotros [Entrevista con Leticia, julio del 2008].

Para el psicoanálisis el sujeto se constituye en tanto escindido, es decir, como sujeto dividido [Tubet 2001], lo cual implica que ha pasado por la castración y que carece de unidad y de plenitud, pues sólo por la falta se podrá constituir como sujeto deseante y como sujeto sexuado. El sujeto sexuado es el que ha pasado por la castración,⁸ es precisamente lo sexual lo que ha de ser

⁸ Freud llamó castración, que quiere decir esencialmente lesión del goce, lo que significa que a diferencia del Edipo, “no es un mito”, en *Lo que Lacan dijo de las mujeres* [Soler 2008].

reprimido, ya que la sexualidad se estructura en torno a la castración, a la falta, al corte que opera el orden simbólico y que provoca la herida narcisista que supone para ambos sexos el descubrimiento de la diferencia sexual. El cuerpo se sexualiza, se erogeniza, en la relación del niño(a) con la madre, aunque el niño(a) tendrá que desprenderse del cuerpo materno como referente erótico. La castración simboliza para el sujeto el tabú del incesto, la sustitución del objeto primario (la madre) por otros, proporcionando la posibilidad de salir de la posición narcisista para acceder al universo simbólico.

IMAGEN FEMENINA Y SEXUALIDAD EN LA MENOPAUSIA

Ruth Lax [*apud* Laznik 2005], sostiene que: “las mujeres, todas avergonzadas frente a los cambios corporales y a su propia angustia psíquica, tienden a negar los problemas, tanto psíquicos como físicos, experimentados con sus cónyuges en la mitad de la vida”. Así, cuando la mujer se empeña en la idea de que el desgaste de su cuerpo es el motivo de la caída del deseo de su pareja, a menudo baja los brazos y considera que ya no hay razón para seguir representando el papel de la persona que tiene lo que hace falta para causar ese deseo. En relación con lo anterior, Estela, una de las entrevistadas, comenta: “si yo me pienso espantosa, ¡guáchatelas!, así me voy a ver.”

Al llegar a la menopausia, una gran cantidad de mujeres experimentan enorme angustia debido a la pérdida de su imagen corporal, suelen entrar en crisis existencial por el desfallecimiento del poder fecundante, de la potencia fértil asociada a una suerte de resquebrajamiento simbólico de la imagen del cuerpo propio. La mujer comienza a sentirse gorda, deforme, fea, vieja; aunque siga siendo atractiva, esto no interesa porque lo significativo es que subjetivamente no se siente atractiva. Esto pasa por la imagen inconsciente del cuerpo, que las conduce a la crisis y explica una parte de lo que está ocurriendo, junto con toda una serie de acontecimientos y vivencias anteriores que afloran también en esta etapa de la vida.

Algunas investigaciones concluyen que la disminución del nivel de estrógenos tiene efectos múltiples, algunos de los cuales modifican la forma del cuerpo. A las imágenes desvalorizadas del cuerpo, se sumarán las representaciones sociales en torno a las relaciones que una mujer menopáusica debe mantener con el sexo: si la sociedad en cuestión considera que la mujer debe interesarse poco en éste, tal criterio tendrá repercusiones sobre su sexualidad. El hecho mismo de creer que la declinación sexual es correlativa de la menopausia induce su disminución; estamos así frente a un efecto del discurso [*Mimoun apud* Laznik 2005].

En nuestra sociedad, el fin de la menstruación tiene una representación cultural muy poderosa: la asociación entre menopausia y vejez. Como ya se comentó, la subjetividad se construye en y a través de un conjunto de condiciones materiales y simbólicas mediadas por el lenguaje, por lo que toda relación social, de género, clase o raza, conlleva un componente imaginario. Lacan [apud Laznik 2005] estima necesario, precisamente, “articular las pulsiones sexuales del ser humano con esa función imaginaria. Lo propio de la imagen es la investidura por la libido, que se refiere a aquello por lo cual el objeto se torna deseable y se confunde con la imagen que llevamos en nosotros”. Esto podría explicar que la pérdida de adecuación entre la imagen interiorizada de una mujer y la que ella ve, pueda inducirla a pensar que ya no tiene derecho a mantener relaciones sexuales.

Para Lacan “la imagen corporal se construye en la experiencia del estadio del espejo: hacia los seis meses de edad, cuando el bebé, al tener la primera experiencia con su imagen en el espejo, se vuelve hacia el adulto que lo sostiene, esperando de él o ella una confirmación, de lo que percibe en el espejo”. El mismo autor atribuye una importancia especial a ese momento de reconocimiento de la imagen especular por parte del Otro, ya que desde un principio esa imagen depende de la mirada del Otro y está completamente alienada en ella. Esta situación permite al futuro sujeto aprehender su imagen como preforma de su yo. En esta teoría, el espejo es una metáfora de la experiencia narcisista habitual del sujeto con su propia imagen o con la de su semejante como metáfora de la mirada del Otro; en consecuencia, esas imágenes con las cuales el sujeto se identifica serán el fundamento de su concepción del yo y del otro [Lacan apud Laznik 2005].

Para salir de esa alienación radical en la imagen, como yo ideal del sí mismo, el sujeto se apoyará en su ideal del yo, producto de la identificación con un rasgo paterno. Siendo el cuerpo femenino “totalmente falo”, perder la capacidad reproductiva, simbólicamente parte fundamental del ser mujer, implica un fuerte impacto porque se pierde la falización: a las mujeres se les ha hecho creer que su principal función es la reproductiva y en la menopausia se pierde dicha función.

Laznik [2005] comenta que en la crisis de la mitad de la vida una mujer sólo puede verse en el espejo como faltante; en esa imagen siempre hay algo que falla porque lo que le permite ver su imagen corporal falizada, es decir, libidinalmente investida, es la mirada-voz de quien ocupe el lugar del Otro (el marido, el amante). Éste es el que podrá dar seguridad sobre la imagen de ella y no las de sus congéneres: un compañero amoroso podrá devolverle, gracias al brillo de su mirada, un pequeño destello que ilumina la escena, o el timbre de su voz, la certeza de que su imagen es aceptable e incluso motivo de

regocijo para ese Otro. El deseo masculino, para sostenerse, efectúa recortes en el cuerpo femenino mediante breves miradas y una mujer suficientemente segura de su ser sujeto que puede prestarse a ese juego.

La situación fálica por medio de las representaciones en la menopáusica puede ejemplificarse con “la bruja”. Con una perspectiva antropológica, la acusación de brujería, tanto en las sociedades tradicionales como en la Europa de la Inquisición pesa esencialmente sobre mujeres que no tienen poder ni marido para defenderlas. La bruja de los cuentos infantiles es una mujer vieja, sin capacidad reproductiva.

Es un hecho bien conocido, el cual por cierto, suscita muchas quejas: que cuando las mujeres pierden las funciones genitales su carácter sufre a menudo un cambio particular: se vuelven pendencieras, enojonas, dictatoriales, despechadas y mezquinas; exhiben rasgos típicos de un sadismo erótico anal, antes inexistentes. Françoise Héritier [*apud* Laznik 2005] estima que esta atribución de características pueden comprenderse a partir de las deslocalizaciones que transforman a la mujer madura en una bruja; asunto del que Freud había comenzado a dar cuenta en su trabajo “La predisposición a la neurosis obsesiva”.

A la edad en que la imagen en el espejo vacila, hay algo que podría proteger a una mujer: su renuncia a la imagen que le ha sido impuesta. También puede apelar a un hombre que ratifique que el Otro sigue manteniendo una buena disposición hacia ella; esto supone una relación no narcisista, sino pulsional con el Otro, lo cual implica preservar una relación sexuada con el del otro sexo. Hay un desencuentro con el funcionamiento del cuerpo, que trae consigo aceptar el cambio que el cuerpo anuncia al quedar suprimida la menstruación; lo fundamental en este proceso es la mirada del Otro: cómo la mira, cómo se asumen y cómo no ser tan influenciables ante la mirada de los demás.

Entonces ellas estarán en posibilidad de renunciar a la imposición de belleza y reproducción, asumiendo lo femenino como algo más. Precisamente apelando a la bruja, algunas psicoterapeutas junguianas han hecho estudios sobre los arquetipos⁹ femeninos, encontrando en esta figura, una forma de feminidad digna para las que ya no son jóvenes, en este caso la bruja es una mujer sabia, en un sentido positivo. Jean Shinoda [2003 y 2005], comenta que, con el inicio de la menopausia, cada acontecimiento provocará cambios profundos, tanto en la psique como en el cuerpo.

Es en la tercera etapa de la vida cuando los arquetipos de la diosa anciana se dan a conocer de forma natural. Cuanto más se conozcan, en este estadio

⁹ Los arquetipos son patrones intrínsecos o predisposiciones de la psique humana.

de la vida, más fácil será activarlos, lo que hace necesario saber quiénes somos en nuestro interior y creer que nuestros actos son la reflexión o expresión verdadera de nuestro auténtico *yo*. Otra forma de ser “bruja”, la tienen las parteras, curanderas; algo todavía común principalmente en las zonas rurales del país y de Latinoamérica. Estas mujeres por lo general están ya en la menopausia y tienen el don de sanación, son mujeres con un tipo especial de sabiduría curativa [Cosminsky 1977].

DISMINUCIÓN DEL DESEO SEXUAL FEMENINO

Una de las situaciones que con frecuencia se dice, es que con la menopausia el deseo sexual disminuye. Desde el inicio de esta investigación, las mujeres entrevistadas lo refirieron, comentando además que tal hecho les ha causado conflictos con sus parejas; por consiguiente, se tiene el testimonio de Lourdes:

Algo que he notado es que mi deseo sexual ha disminuido. Mi pareja me comenta que por qué ya no lo sorprende como antes, a la hora de dormir: empezábamos jugando y terminábamos teniendo relaciones sexuales. Ahora me siento tan cansada, que ya no tengo ganas [Entrevista con Lourdes, diciembre del 2009].

Entre los grandes aportes de Freud está el haber considerado que la sexualidad es el centro de la vida de los seres humanos, aunque hay una gran variación individual en lo que respecta a la dosis de libido y los requerimientos sexuales. Freud [1908], constató que una de las injusticias sociales más evidentes es que el estándar cultural exija a todas las personas la misma conducta sexual, ya que no siempre se puede responder de igual forma y se llegan a imponer los más graves sacrificios psíquicos, al pretender que todos tengan la misma respuesta.

Al respecto, Célida Godina [2003] señala que,

[...] la sexualidad humana es intencional y no el producto de un ciclo biológico autónomo como se ha hecho creer. La sexualidad se configura a través de una particular intencionalidad a partir de conductas propias, en los humanos, constituye una primera apertura al prójimo y a la vida interhumana, es la actitud del sujeto en su totalidad; se dice que es dramática, pues en ella se empeña toda nuestra vida personal. La sexualidad es un rasgo de la intencionalidad corpórea, hay un sentido sexual y afectivo del mundo percibido, es como estar inmersos en un ambiente erótico favorable que se retroalimenta constantemente y de manera muy sutil, de forma consciente pero también de manera inconsciente.

La sexualidad es una manifestación compleja que tiene componentes tanto de orden biológico como psíquico y sociocultural. Por un lado, está presente un sustrato biológico: las hormonas, componentes orgánicos que rigen el ciclo de la reproducción y están presentes en la menstruación. Sin embargo, no es el único responsable de generar el deseo sexual: el deseo psíquico, a nivel inconsciente, genera también esta respuesta y no depende necesariamente de la presencia de hormonas. A ello hay que añadir también el contexto social, en el que la forma cómo las ven los Otros es una pauta para la manifestación del deseo [Alva 2013].

Alizade [2008], considera que de algún modo la feminidad está en relación con el orgasmo: “Cada mujer va con su cuerpo hasta donde puede”. La misma autora afirma que:

En la sensualidad femenina la erogenización primaria se establece con el primer intercambio entre la madre y la recién nacida, que se destaca por el doble encuentro con el cuerpo y con las producciones de la psique materna. En esta diada, que se funda en la relación materno-filial, llega a estar presente la violencia primaria, ejercida por la madre deseante, que se impone sobre el incipiente yo corporal de la recién nacida. Este deseo de madre sobre el cuerpo de la infante es la primera penetración que recibe la niña en su devenir propiamente humano, como ser hablante.

Para la autora citada, la erogenización se extiende más allá de las zonas erógenas a través de las caricias, las miradas y el baño de palabras que inunda a la recién nacida, de tal modo que tiene lugar un orgasmo primordial: el orgasmo oral de acuerdo con la fuente de la pulsión o un orgasmo del cuerpo entero si nos atenemos a la difusión del erotismo a todo el cuerpo de la bebé. Así, el cuerpo de la niña ocupa el lugar de forma preferida, en tanto constituye el cuerpo primario sobre el cual se plasman las primeras vivencias fundamentales.

Además, Alizade [2008] considera al “orgasmo primordial como el predecesor de las culminaciones erógenas que tendrán lugar más tarde en el transcurso de la vida erótica del sujeto y destaca su condición expansiva sobre la superficie corporal antes del establecimiento de la diferencia sexual y de toda noción de conflicto”. “La gozosa relación boca-pecho que despierta los primeros cosquilleos erógenos durante la succión, hace patente el engrama incestuoso, endogamizante, que pulsará posteriormente detrás de toda vinculación erótica”.

Estos primeros engramas están instalados en la dimensión del antes de la palabra y la repetición de estas vivencias placenteras que deja asentada la base

sobre la cual en sucesivos aprendizajes psico-corporales se van inscribiendo nuevas huellas mnémicas¹⁰ de percepciones erógenas “princeps” (oral, anal, fálica). El desconocimiento de la multiplicidad erógena femenina ha llevado a consideraciones apresuradas sobre la frigidez en muchas mujeres [Alizade 2008]. Aunque el psicoanálisis ha mostrado que el orgasmo no colma la falta (pues los sujetos siempre están en falta y el deseo no se extingue jamás), la especificidad del orgasmo femenino es algo que se debe tener en cuenta. En una sociedad falocéntrica como la nuestra, las mujeres se ven condicionadas por un discurso que pretende persuadirlas de que deberán disminuir su deseo sexual una vez que llegan a la menopausia; de imaginaria, la fuerza de la representación de la mujer en esta etapa de la vida, se transformará en algo real. En este sentido va el testimonio de Rocío:

Cuando entré en la menopausia no quería que mi marido se diera cuenta porque el apetito sexual disminuye. Es algo que empecé a notar, tengo resequedad desde que dejé de menstruar, me molesta tener sexo, es doloroso por la falta de lubricación, además de que se van las ganas y cuesta más trabajo llegar al orgasmo [Entrevista con Rocío, junio de 2007].

Debido al cese de la menstruación, se reavivan los temores ocultos desde la infancia; la herida narcisista, abierta en la supuesta castración vergonzante de un cuerpo “deforme” o mutilado, da paso al reencuentro con los efectos inconscientes. El estereotipo de la mujer asexual es algo vigente en la sociedad, pues el goce de las mujeres es mal visto, salvo en el contexto de la reproducción, donde igualmente puede o no estar presente. El proceso de cambio acarrea diversos duelos ante la pérdida de la “falicidad” del cuerpo; tales duelos son necesarios para poder afrontar el cambio y acceder a un goce femenino. La buena noticia es que el deseo sexual regresa una vez que se ha asimilado esta etapa y se han realizado los duelos necesarios para afrontar el cambio ante la pérdida de las promesas. Enseguida, el testimonio de Mercedes quien considera que:

Las relaciones sexuales son placenteras, pero ya no tan frecuentes, son más esporádicas. Pero el deseo sexual lo tengo, no lo he perdido. Ando con un compañero de mi trabajo, somos pareja desde hace un año y medio (ella es viuda y desde hace dos años dejó de menstruar) [Entrevista con Mercedes, junio 2007].

¹⁰ El concepto de huella mnémica desarrollado por Freud, implica que la experiencia es capaz de producir cambios y dejar una impronta a nivel psíquico, que no es estable, sino dinámica y puede ser transcrita en diferentes sistemas que formarán la arquitectura del inconsciente.

Si la mujer se resiste al cambio le costará más trabajo sobrellevar la situación y la sintomatología se puede prolongar, llegando incluso a causar trastornos de la salud. Al contrario de lo que se cree o se ha hecho pensar, una vez superado el duelo las mujeres pueden estar en condiciones de alcanzar el orgasmo, inclusive con mayor intensidad, porque ya no estará presente el temor de quedar embarazadas. Las mujeres deben ganar una verdadera batalla contra las resistencias de su *yo* que les impiden gozar de lo que su compañero puede ofrecer; la conquista del goce propiamente femenino exige recorrer un largo camino.

En la menopausia, Laznik [2005] señala, que hay una desaparición gradual de la feminidad a partir de la pérdida de dos promesas que se hicieron a la mujer durante su entrada en el Edipo y que le permitieron asumirse como tal: un hijo como sustitución del falo y cierta forma de “falicidad” de todo su cuerpo. Es por esta razón que resulta preciso cumplir un doble duelo: el de la renuncia a la “falicidad” de lo materno y el de la belleza perdida.

Dichos duelos son posibles con base en el anudamiento de tres registros consignados por Lacan: en el registro imaginario, los fantasmas actúan a la manera del sueño, revistiendo imágenes o sensibilizando el cuerpo para recibir los efluvios orgásmicos. En el nivel simbólico se expresa en la elección de un objeto sexual por donde hay un reconocimiento de la castración en ese hombre necesario para hacer el amor. En lo real asoma a su vez, en ese imposible ir más allá de los límites del cuerpo, el goce máximo alcanzado por donde se perfila lo no simbolizado [Alizade 2008].

CONCLUSIÓN

Los cambios biopsicosociales que experimentan las mujeres en esta etapa de la vida, revivirán en su inconsciente las experiencias y los conflictos psicológicos vividos por ellas influyendo en su historia de vida y en el contexto social en donde se desenvuelven, de éstos dependerá la severidad del malestar y los síntomas. Como se pudo constatar, varias de las participantes manifestaron una afectación considerable de síntomas. El reconocimiento adecuado de tales efectos, hará posible aceptar los duelos ante las pérdidas, renunciar a una imagen impuesta y con ello, superar esos fantasmas que impidan encontrar mejores condiciones de vida.

REFERENCIAS

Alizade, Alcira

2008 *La Sensualidad femenina*. Amorrortu editores. Buenos Aires-Madrid, Argentina.

Alva, María Guadalupe

2013 *La Menopausia: Un Fenómeno Biopsicosociocultural, un estudio en un grupo de mujeres del Distrito Federal*, tesis doctoral en Antropología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Benjamin, Jessica

1996 *Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Paidós (Psicología Profunda). Argentina.

Chouhy, Ricardo

2000 Función paterna y Familia Monoparental. ¿Cuál es el costo de prescindir del padre? Facultad de Psicología y Psicopedagogía. Publicación virtual, año1(2), junio. Universidad del Salvador. USAL disponible en: <<http://www.salvador.edu.ar/psi/publicaciones/ual-9pub01-2-02.htm>>. Consultado el 17 de diciembre de 2010.

Cosminsky, Sheila

1977 El papel de la comadrona en Mesoamérica. *América Indígena*, xxxvii (2): 305-335.

De la Peña, Francisco (coord.)

2009 *Cuerpo, enfermedad mental y cultura*. ENAH/INAH (Investigación/Proa). México.

Freud, Sigmund

1908 *Teorías sexuales infantiles*, Obras completas, vol. iv. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, España.

Godina, Célida

2003 *El Cuerpo vivido, una mirada desde la fenomenología y la teoría del género*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, México.

Hornstein, Luis

2011 *Autoestima e Identidad, Narcisismo y valores sociales*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina.

Jurado, Samuel

2002 *Génesis, sintomatología y tratamiento del trastorno de pánico en población del D.F.*, tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Langer, Marie

1999 *Maternidad y Sexo*. Paidós (Psicología Profunda). Barcelona, España.

Laplanche, Jean

- 1981 El Psicoanálisis ¿Historia o arqueología? Conferencia pronunciada en octubre en el Centro Beaunois d' Études Historiques, I-Beaune, Francia. *Trabajo del psicoanálisis*, 2 (5): 1-22.
- 2004 *Diccionario de Psicoanálisis*. Editorial Paidós. Buenos Aires. Argentina. <<http://agapepsicoanalitico.files.wordpress.com/2013/07/diccionario-de-psicoanalisis-laplanche-y-pontalis.pdf>>. Consultado el 15 de agosto de 2019.

Laznik, Marie-Christine

- 2005 *La menopausia. El deseo inconcebible*. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina.

Levinton, Nora

- 2000 *El superyó femenino*. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, España.

Organización Mundial de la Salud (OMS)

- 1981 Investigaciones sobre la menopausia. Informe de un grupo científico de la OMS, que se reunió en Ginebra, Suiza. <<http://www.who.int/iris/handle/10665/41316>>. Consultado el 14 de marzo de 2016.

Shinoda, Jean

- 2003 *Las Diosas de la Mujer Madura*. Editorial Kairós. Barcelona, España.
- 2005 *Las Brujas no se quejan, un manual de sabiduría concentrada*. Editorial Kairós. Barcelona, España.

Soler, Colette

- 2008 *Lo que Lacan dijo de las mujeres*. Paidós. Buenos Aires, Argentina.

Tubet, Silvia

- 2001 *Deseo y representación, convergencia de psicoanálisis y teoría feminista*. Editorial Síntesis. Madrid, España.

Žižek, Slavoj

- 2001 *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*. Editorial Síntesis. Madrid, España.

La izquierda lacaniana en el horizonte de la ecología política: reflexiones en torno a la pregunta por la vida

Enrique Israel Ruíz Albarrán*

Instituto de Investigaciones Sociales IIS-UNAM

RESUMEN: *Bajo el título de la llamada “izquierda lacaniana” proponemos articular un texto que sitúe dentro del horizonte de la ecología política una serie de lecturas inspiradas en el discurso del psicoanalista francés Jacques Lacan para pensar “la pregunta por la vida” en nuestros mundos contemporáneos. Conectamos rutas teóricas entre lo que Lacan llamó “la escisión del sujeto” en cuanto a “lo real de la constitución de la subjetividad” y lo que en la ecología política se conoce como “pre-ontología del ser” con tres campos de representación en las relaciones sociedad-naturaleza: el ontológico, el político y el ético. Se trata, por lo tanto, de pensar la vida con un ternario que hiloanamos con aquello que la izquierda lacaniana retoma del campo del psicoanálisis.*

PALABRAS CLAVE: *Izquierda lacaniana, ecología política, pregunta por la vida, ontología, política y ética.*

The Lacanian left on the horizon of political ecology:
reflections on the question of life

ABSTRACT: *Under the title of the so-called “Lacanian left,” we provide a text that places —within the horizon of political ecology— a series of readings inspired by the speech of the French psychoanalyst Jacques Lacan with regard to “the question for life” in our contemporary worlds. We connect theoretical routes between what Lacan called “the excision of the subject” in terms of “the reality of the constitution of subjectivity” and what, in political ecology, is known as the “pre-ontology of being” with three fields of representation regarding the society-nature relations: the ontological, the*

* enriqueisraelruiz@gmail.com

Fecha de recepción: 13 de septiembre de 2019 • Fecha de aprobación: 28 de noviembre de 2019

political and the ethical. It is, therefore, to think about life with a ternary that we combine what the Lacanian left adopts from the field of psychoanalysis.

KEYWORDS: *Lacanian left, political ecology, question about life, ontology, politics and ethics.*

INTRODUCCIÓN

Bajo el título de la llamada “izquierda lacaniana” proponemos articular un texto que sitúe dentro del horizonte de la ecología política una serie de lecturas inspiradas en el discurso del psicoanalista francés Jacques Lacan para pensar “la pregunta por la vida”¹ en nuestros mundos contemporáneos. Conectamos rutas teóricas entre lo que Lacan llamó “la escisión del sujeto” en cuanto a “lo real de la constitución de la subjetividad” y lo que en la ecología política se conoce como “pre-ontología del ser” con tres campos de representación en las relaciones sociedad-naturaleza: el ontológico, el político y el ético.

La triple vía de problematización señalada la construimos en relación con “la pregunta por la vida” recientemente formulada por Enrique Leff [2018] en *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*, de tal suerte que nos interesa explorar el carácter abstracto de dicha pregunta a partir de los modos en que el filósofo ambiental interroga el campo de la vida. Cabe aclarar que, para no perdernos en generalidades, seguimos al propio Leff, quien delimita la cuestión de la siguiente manera: “El *diálogo de saberes* será mi estrategia para avivar la chispa del pensamiento que abra los caminos para la construcción de nuevos territorios de vida en el campo de la ecología política: de una ontología política de la diversidad, la diferencia y la otredad” [Leff 2018: 53].

Por nuestra parte, entretijemos un ternario que hilvanamos desde “la izquierda lacaniana”² con la intención de señalar matices significativos en torno a *la pregunta por la vida* con los siguientes rasgos: 1) Al problema de “la ontología del ser” en el capitalismo contemporáneo como efecto de su alienación constitutiva al campo de la ciencia, la técnica y sus implicaciones

¹ No hay que olvidar que *la pregunta por la vida* ha tenido un lugar importante en trabajos de pensadores contemporáneos. Tómese como ejemplo a Michel Foucault y el *Nacimiento de la Biopolítica*, a Giorgio Agamben en *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* o Achille Mbembe y su texto sobre *Necropolítica*. Sin embargo, por los objetivos que perseguimos en el presente artículo, hemos dejado para otro momento un diálogo con las propuestas de cada uno de estos autores.

² Los autores que aquí articulamos como “izquierda lacaniana” son Jorge Alemán, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Alain Badiou, Yannis Stavrakakis y Slavoj Žižek.

simbólicas y prácticas en la apropiación obscena de la naturaleza, oponemos la pregunta por “la experiencia del inconsciente” ante el discurso capitalista. Se trata de una experiencia relacionada a la “pre-ontogénesis del ser” que remite a un evento contingente de “descentramiento ontológico” y que podemos pensar en términos lacanianos como “la escisión del sujeto”; sin embargo, desde donde el sujeto deseante puede inventar otro relato histórico para “vivir su vida” y, por lo tanto, relacionarse de una manera distinta con lo Real de la Naturaleza y con la alteridad en su radical y singular diferencia; 2) a la pregunta por la significación histórica de una “política de la diferencia” como expresión radical de una comunidad creativa en defensa de la vida, de su cultura y de su medio ambiente, oponemos la pregunta por la irrupción “de lo político” que, en sentido laciano, emerge como efecto de la dislocación del orden sociopolítico precursor; no obstante, desde donde es posible inscribir “otro saber-hacer” que, en este caso, relacionamos con las narrativas en defensa de la biocultura; y 3) a la pregunta por la ética ambiental oponemos el problema de la fidelidad al acontecimiento en correspondencia con el problema del deseo en la historización de la naturaleza y de la otredad.

Es necesario aclarar, empero, que el presente texto es de carácter teórico, por lo que las lectoras y los lectores se percatarán de que el documento carece de ejemplos empíricos para tratar de pensar *la pregunta por la vida*. Sin embargo, no perdamos de vista que lo que aquí buscamos es problematizar dicha pregunta, es decir, más que proponer una resolución con definiciones sobre la vida, lo que buscamos es situar otras vías epistémicas para leerla y estudiarla como parte de los enigmas de nuestro tiempo. En síntesis, acompañamos la pregunta de Enrique Leff no para responder por el sentido de la vida del ser, sino para interrogar “lo real de la vida del ser parlante”, es decir, para pensar las consecuencias de “sus imposibles” como lo inconsciente y la pulsión de muerte que han dejado su marca en lo ontológico, lo político y lo ético y, por lo tanto, en la construcción de las relaciones sociedad-naturaleza.

II. LAS MALAS NOTICIAS: IZQUIERDA LACANIANA Y ECOLOGÍA POLÍTICA

Descripciones genéricas sobre el quehacer de la ecología política sostienen que se trata de un campo teórico-práctico interesado en el análisis de las relaciones de poder como efecto de la lucha por la apropiación de la naturaleza entre diversas sociedades y en el contexto de un sistema económico-político globalizado. Pero en su horizonte epistemológico actual, la ecología política retoma el problema del ser para pensar la pregunta por la vida

frente a las contradicciones producidas en el capitalismo del siglo XXI. Tómese como ejemplo lo que Enrique Leff [2018] intenta en “Heidegger ante la cuestión ambiental”. Con “Este sintagma condensa un propósito: ... abre el espacio al que será atraído Heidegger: al campo de la ontología política que se configura en respuesta a la crisis ambiental” [Leff 2018: 31], posibilitando con esto, otra vía epistemológica para “repensar la vida en la inmanencia de la vida” [Leff 2018: 37].

Tal es el interés por problematizar el campo de la ontología desde la ecología política que hoy día podemos decir que se cuenta ya con una base teórica dentro del pensamiento ambiental latinoamericano. Baste, como muestra, los trabajos de Héctor Alimonda *et al.* [2017], para quien la ecología política debe pensarse “identificando lo latinoamericano como una reflexión crítica, quizás se podría decir ontológica, sobre su propia existencia” [Alimonda *et al.* 2017: 33], donde “el pensamiento crítico latinoamericano y la ecología política comparten como punto de partida la duda sobre nuestra identidad y la búsqueda ansiosa de las claves de la misma” [Alimonda *et al.* 2017: 44]. Otro ejemplo es el de Arturo Escobar [2017], para quien “muchas luchas étnico-territoriales pueden ser vistas como luchas ontológicas, por la defensa de otros modelos de vida” [Escobar 2017: 60], quedando como referencia central la construcción de la autonomía, “entendida como la creación de las condiciones para la autocreación continua de las comunidades (su autopoiesis)” [Escobar 2017: 61].

Habría que subrayar, sin embargo, un “giro epistemológico” relacionado con la manera de problematizar el campo de la ontología dentro de la epistemología y filosofía ambiental en la versión de Enrique Leff. Se trata de una confrontación entre la lectura que hace del pensamiento heideggeriano y lo que plantea como “fondo preontológico del ser” [Leff 2018: 40]. Con esta noción articula el problema de “lo real”, especificando que “lo Real... no es la esencia del Ser que se oculta a la presencia, pero tampoco es accesible... desde... la facticidad de la vida y los modos de existencia del Dasein” [Leff 2018: 35]. Para pensar el problema de lo real en la inmanencia de la vida, entonces, va a proponer que “es necesario abrir ‘lo otro’ al pensamiento” [Leff 2018: 35], algo que se hilvana “de otro modo que el ser postulado por el pensamiento metafísico y ontológico” [Leff 2018: 35] y que va a designar como “el infinito” [Leff 2018: 35].

Inspirado en Lévinas, dirá que “El infinito no solo abre la posibilidad... al devenir de ‘lo-que-aún-no-es’, sino que remite a una antecendencia no ontológica: al caos de donde emerge la vida y... la diferencia” [Leff 2018: 36]. Ahí, donde “la desmesura del deseo de vida emerge como lo

‘absolutamente otro’... que hoy es preciso ‘reconocer’ en sus condiciones para la vida y la existencia humana” [Leff 2018: 36].

Para Leff, una de las categorías que nos permite pensar “el infinito” remite a “las profundidades del inconsciente humano” [Leff 2018: 40], otorgándole al campo de lo inconsciente, en cuanto a que se inscribe en la ontología del ser como diferencia preontológica, otra vía de análisis para examinar la vida “más allá de la ‘facticidad de la vida’” [Leff 2018: 37] y “sobre la mutación más reciente de la condición existencial del hombre” [Leff 2003: 18].

Ahora bien, si lo que aquí buscamos pensar es la pregunta por la vida en nuestros mundos contemporáneos atravesados por el discurso capitalista, nos gustaría problematizar lo que Leff entiende como preontología del ser no sólo a la luz del horizonte de la ecología política, sino a partir de lo que hoy día se ha dado por llamar “la izquierda lacaniana”. En este sentido, conviene situar de una buena vez lo que entendemos por dicha expresión de la izquierda y cómo viene a colocarse o descolocarse dentro del campo de la ecología política. Para hacerlo, proponemos dos entradas: una teórica y una consigna ético-política.

De la primera de éstas, diremos con Yannis Stavrakakis [2010] que, si bien es cierto, “la izquierda lacaniana ‘no existe’, es decir, que no se impone en el dominio teórico-político como positividad plena y homogénea” [Stavrakakis 2010: 21], sí es pertinente tomar esta expresión de “la izquierda” como el significante de otro campo simbólico del pensamiento contemporáneo en donde quizá, su elaboración teórica más significativa se encuentra en aquellos problemas pensados dentro del “ethos” de la izquierda lacaniana: la escisión del sujeto, la irrupción de lo político y el campo de la ética.

Lo que buscamos argumentar con esto último es que, aunque autores como Jorge Alemán, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Judith Butler, Alain Badiou, Yannis Stavrakakis o Slavoj Žižek, funcionan como contradictores entre sí, de acuerdo con el trabajo que cada uno ha elaborado en torno a estas problemáticas, es justamente su interés por el sujeto dividido, lo político y la ética lo que caracteriza la puesta en movimiento del discurso de la izquierda lacaniana, una izquierda con la intención de construir una vía “crítica de los órdenes hegemónicos contemporáneos” [Stavrakakis 2010: 20]. Por lo tanto, en términos de la teoría, esta versión de la izquierda: “sólo puede ser el significante de su propia división, una división que no ha de reprimirse ni desmentirse, sino que, por el contrario, debe ponerse de relieve y negociarse una y otra vez como locus de inmensa productividad, como el encuentro —en el marco del discurso teórico— con el hiato

constitutivo entre lo simbólico y lo real, entre el saber y la verdad, entre lo social y lo político” [Stavrakakis 2010: 22].

Con relación a la segunda entrada, “la consigna”, proponemos seguir a Jorge Alemán [2014] para quien el “sintagma izquierda lacaniana” [Alemán 2014: 50] articula la posibilidad de pensar el lugar de un sujeto en falta, ante el malestar en la cultura. Este lugar es el de la creación subjetiva, en donde la invención de un posicionamiento ético-político se coloca en la historia como otro “saber-hacer” —de entre muchas maneras— y como “un acto” —en el sentido lacaniano del término— ante el malestar en la civilización, es decir, en cuanto a que se trata de “hacerse cargo” de “las malas noticias sobre el sujeto” [Alemán 2018: 40] que trajo el descubrimiento freudiano de la división subjetiva expresada en múltiples representaciones de la condición humana. Así, por un lado, mientras estas “malas noticias”:

“son resultado de lo expuesto por Freud, ... las relativas a la pulsión de muerte, el superyó, las instancias fabricadoras de seres deudores y culpables, la compulsión a la repetición y a los destinos fallidos y a las distintas versiones del «retorno de lo mismo»” [Alemán 2018: 40].

Por otro lado, la izquierda lacaniana sostiene que estas “malas noticias”, lejos de victimizar al sujeto, funcionan como la brecha para su reinención en cuanto a que es posible el devenir de un sujeto deseante, un sujeto creativo con la capacidad de historizar su malestar constitutivo. Y es aquí donde adquiere relevancia “la consigna ético-política” de la izquierda lacaniana, fundamentalmente al reivindicar las aspiraciones emancipatorias desde la diferencia radical del sujeto escindido. Tal es el matiz ético para situar la existencia del sujeto que, mientras “en la tradición moderna o ilustrada... los proyectos emancipatorios se pensaron con un sujeto que no vehiculizara ninguna mala noticia” [Alemán 2018: 40], la izquierda lacaniana representa todo lo contrario, pues le da un lugar a este sujeto portador de malas noticias dentro de un proyecto emancipatorio. De ahí que, en esta versión de la izquierda se intente construir un posicionamiento ético-político cuya expresión “es entre otras cosas un modo de volver a poner en cuestión el valor de la decisión...” [Alemán 2009: 11], una “decisión” que implique “una responsabilidad del sujeto” para asumir su “real”, posibilitando con esto el lugar de un proyecto social en donde esté implicada la falta del sujeto, donde un sujeto dividido esté comprometido con su imposibilidad constitutiva, donde habite un sujeto que lo cause un deseo y un “saber-hacer” ante la pulsión de muerte, un sujeto creativo que valientemente inventa otra praxis para vivir la vida con lo que tiene y con lo que puede. En síntesis, con Jorge Alemán diremos que la consigna ético-política de la izquierda lacaniana se articula desde un lugar donde el sujeto creativo

se compromete con “una experiencia que intenta transformar en ‘causa’ al fundamento ausente” [Alemán 2009:14] de la historia misma.

Llegados a este punto, podemos preguntarnos sobre las consecuencias epistemológicas —si es que las hay— al intentar vincular el campo de la izquierda lacaniana dentro del horizonte de la ecología política para pensar la pregunta por la vida en el capitalismo de nuestro siglo. Nuestro camino consiste en elegir aquello que se va a problematizar con relación al campo de la ontología, y para realizar esta elección proponemos retomar —a modo de estrategia metodológica— a los tres autores que citamos más arriba cuando hablamos del estudio de la ecología política.

A lo que nos referimos es que, mientras Héctor Alimonda sostiene que es posible pensar el campo de la ontología como un punto de partida específico para explorar el problema de la identidad latinoamericana que se entreteje desde un matiz muy particular para vivir las relaciones sociedad-naturaleza, o que Arturo Escobar considera que el problema de la autonomía en el ser-cultural es un problema ontológico que hay que explorar para describir diversas lógicas expresadas en múltiples posibilidades de construir territorios de vida, aquí nos interesa problematizar la manera como Enrique Leff aborda el campo de la ontología a partir de lo que llama preontología del ser y las conexiones que hace con la dimensión del deseo, el inconsciente, el campo de la ética y la política. Y, no obstante, ¿hasta qué punto las nociones de preontología e inconsciente en la versión de Leff pueden articularse, encontrarse o desencontrarse con las nociones lacanianas en el contexto del descubrimiento freudiano de la división del sujeto, punto de arranque del pensamiento de la izquierda lacaniana para dar cuenta del sujeto del inconsciente, de la irrupción de lo político y del devenir de un posicionamiento ético? Esta cuestión nos coloca en otro terreno epistémico para decir “algo de la vida”, sobre todo porque en el lenguaje de esta versión de la izquierda veremos que no se puede pensar la vida sin articular aquellos rasgos que se tejen desde el campo de la preontología lacaniana; es decir, la escisión del sujeto, la falla en ser, el deseo, la pulsión de muerte, el plus-de-goce, el objeto causa del deseo, etcétera. Y esto nos lleva a otra pregunta más: ¿qué es aquello que eventualmente puede reelaborarse —o no— dentro del horizonte de la ecología política para repensar la pregunta por la vida en compañía del pensamiento lacaniano? Nuestra conjetura sobre aquello que quizá pueda reelaborarse es su comprensión del ser, de la política y de la ética. Intentemos, pues, juntar una serie de “piezas sueltas” entre el discurso de la ecología política y el pensamiento lacaniano para situar un diálogo teórico que nos ayude a pensar esto que hemos subrayado.

III. LA ONTOLOGÍA LACANIANA: TRAS LAS HUELLAS DE LA FALLA-EN-SER. ¿QUÉ CONSECUENCIAS PARA LA ECOLOGÍA POLÍTICA?

En lo tocante al problema de la ontología dentro del estudio de la ecología política ya hemos indicado con Leff que otra vía para abordarlo se refiere al horizonte preontológico del ser. Desde ahí, se trata de pensar diversos posicionamientos ontológicos dentro de las relaciones sociedad-naturaleza con los cuales es posible describir otras maneras de comprender el mundo; incluso, pensar en la construcción de “mundos de vida sustentables”. Sin embargo, partiendo del descubrimiento freudiano de la división del sujeto y poniéndolo en términos de la sintaxis lacaniana nos preguntamos lo siguiente: si abordamos esta cuestión desde la existencia de una hiancia en el ser, es decir, un agujero a partir del cual se constituye su ser-en-el-mundo y los vínculos con la alteridad radical; ¿a qué responden estos principios ontológicos descritos en la ecología política? Para explorar esta cuestión revisemos la lectura que hace el filósofo esloveno Slavoj Žižek [2007] con relación a la noción de sujeto en la teoría lacaniana, pero antes, traigamos al propio Lacan para poner en contexto lo que llama su ontología.

En la sesión III del Seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan [2013] articula “su ontología” con la problematización del inconsciente en cuanto a “la estructura de una hiancia” [Lacan 2013: 37]. Con esto, sitúa “la función estructurante de una falta” [Lacan 2013: 37] mediante lo que plantea, “al hablar de la función del deseo, la falla-en-ser” [Lacan 2013: 37]. Las consecuencias epistemológicas de esta manera de pensar la ontología dentro de la tradición filosófica occidental van a ser radicales y, si esto es así, es porque a partir del descubrimiento freudiano de la división del sujeto, Lacan dirá que el problema ya no está en ir tras “el ser del ser” porque “la hiancia del inconsciente... es preontológica” [Lacan 2013: 38].

Esto significa que para pensar la lógica del inconsciente freudiano es fundamental asumir que “consiste en no prestarse a la ontología” [Lacan 2013: 38], porque aquello que “pertenece propiamente al orden del inconsciente es que no es ni ser ni no-ser, es no-realizado” [Lacan 2013: 38]. Lo “no-realizado” es el inconsciente, por lo que si hay falla-en-ser es porque preontológicamente hay algo que no se realiza en la estructura del ser, pero que tiene efecto en la constitución de la subjetividad. Tenemos aquí “la premisa” número uno mediante la cual la izquierda lacaniana va a construir su teoría del sujeto. ¿Por qué? ¿Qué tiene que ver esta falla-en-ser con la teoría del sujeto en Lacan? ¿Cuáles son los contextos que podemos esbozar para asir una representación de esta falla-en-ser?

En la obra *El sublime objeto de la ideología*, del filósofo esloveno Slavoj Žižek, se abre la exposición de su texto con el problema del sujeto en el pensamiento filosófico contemporáneo. Lo hace mediante la contraposición de dos debates representativos. Por un lado, el suscitado entre Habermas-Foucault y, por otro, entre Althusser-Lacan. Lo interesante de esta confrontación está en que el filósofo esloveno observa que el primero de estos debates “encubre algo”, “un núcleo traumático que había que olvidar, ‘reprimir rápidamente’” [Žižek 2007: 23]. Para decirlo con el filósofo: “Hay algo enigmático en el repentino eclipse de la escuela althusseriana y es que éste no se puede explicar en función de una derrota teórica” [Žižek 2007: 23]. ¿Qué es, pues, según Žižek, aquello que se “reprime” en el debate Habermas-Foucault, “eso” que hay que olvidar u omitir dentro de su *corpus* teórico? Dirá que lo que se encubre es el problema de “una cierta fisura, una hendidura... que caracteriza a la condición humana en cuanto tal” [Žižek 2007: 24], la escisión del sujeto.

Con Lacan, por supuesto, este rasgo de la condición humana adquiere mucho mayor relevancia cuando se trata de situar las consecuencias del descubrimiento freudiano de “la pulsión de muerte”, pues “esta dimensión de radical negatividad, no puede ser reducida a una expresión de las condiciones sociales enajenadas, sino que define la condition humaine en cuanto tal” [Žižek 2007: 27]. Además, en la enseñanza de Lacan no sólo se plantea “la división del sujeto” como efecto del atravesamiento del significante, sino que en la región del lenguaje se articula un objeto perdido para el sujeto.

Sin profundizar más en esto, provisionalmente vamos a caracterizar el campo de la preontología del ser como aquello que tiene que ver con la falla-en-ser, con lo inconsciente, con la división subjetiva, con la pulsión de muerte y con un objeto psíquico que causa el deseo, expresiones del campo lacaniano que nos indican que en la constitución de la subjetividad no se puede garantizar la existencia del ser-ahí como totalidad plena y transparente. Primero, porque la falla-en-ser deviene de una pérdida, falta, síncope, equívoco o agujero en la estructura del ser; segundo, porque lo inconsciente no se deja asir por la ontología; en todo caso, “Lo óptico, en la función del inconsciente, es la ranura... por donde ese algo... sale a la luz un instante...” [Lacan 2013: 39]; tercero, porque la división del sujeto es intrínseca a cualquier ser parlante, es decir, todo aquél que fue atravesado por el campo del lenguaje ya está marcado por la división de su ser; cuarto, porque la pulsión de muerte apunta hacia el retorno de un estado inanimado más allá de la vida; quinto, porque cualquier objeto que cause el deseo nunca es lo que verdaderamente materializa el deseo del sujeto. Consideramos

que lo significativo de todo esto, está en que nos ayuda a entender por qué para la izquierda lacaniana “lo que el sujeto descubre en las insondables ‘profundidades’ de su ser es... una mentira primordial” [Žižek 2016: 14]. ¿Cuál?, que “su ser” no responde a la resolución final del “real” que lo constituye. Sin embargo, “el ser”, en cuanto fantasma, funciona como “una mentira primordial, constitutiva y fundamental, el *proton pseudos*, la construcción fantasmática por medio de la cual intentamos disimular la inconsistencia del orden simbólico en que vivimos” [Žižek 2016: 14]. Asimismo, esto significa que si hay “falta-en-ser” es porque el sujeto “es el vacío de la imposibilidad de responder la pregunta del Otro” [Žižek 2007: 232]. Como señala Lacan, es vía: “la escena del Otro, donde el hombre como sujeto tiene que constituirse, ocupar su lugar como portador de la palabra, pero no puede ser su portador sino en una estructura que, por más verídica que se presente, es estructura de ficción” [Lacan 2007: 129].

Cabe agregar que si hay falla-en-ser es porque entre el sujeto y el campo del Otro se produce una pérdida que jamás se puede recuperar. Dice Lacan: “El sujeto tachado, por su parte, único sujeto al que accede nuestra experiencia, se constituye en el lugar del Otro como marca del significante. Inversamente, toda la existencia del Otro queda suspendida de una garantía que falta, de ahí el Otro tachado. Pero de esta operación hay un resto, es el *a*” [Lacan 2007: 127-128].

Pues bien, podemos sintetizar lo dicho hasta aquí acompañados de algunas tesis que formula Jorge Alemán respecto a la ontología lacaniana: 1) La ontología en la perspectiva de Lacan “no es una ‘especialidad’ sobre tal o cual región de lo ente... su vocación es siempre radical; mostrar el modo de ser... más allá de sus áreas o especialidades” [Alemán 2009: 13]; 2) si Lacan articula su noción de lo inconsciente con un rasgo preontológico es porque hay que entender este rasgo “no como lo que aún no reúne las condiciones para una ontología, sino como aquello que intenta mostrar qué es la realidad sin buscar un fundamento último de la misma” [Alemán 2009: 13]; 3) lacanianamente, se trata de una “ontología agujereada, fallida, establecida contingentemente con respecto a un real imposible de capturar” [Alemán 2009: 14]; es decir, el objeto pequeño *a*.

¿Pero qué tiene que ver todo esto con la ecología política? En lo inmediato, seguramente nada, pero de todos modos proponemos utilizar —epistemológicamente hablando— la ontología lacaniana para problematizar, por ejemplo, la significación histórica que determinado posicionamiento ontológico ocupa en la complejidad de las relaciones sociedad-naturaleza, o para confrontar otras maneras de comprender el mundo, o para pensar proyectos de emancipación social ante el malestar en la civilización producido

por los obscenos excesos de un capitalismo voraz. Así, cuando más arriba preguntábamos vía el discurso de la ecología política: ¿a qué responde un principio ontológico entretejido en las relaciones sociedad-naturaleza? Podemos decir con la izquierda lacaniana que responde a la inscripción de un acto producido por un sujeto fallido con la capacidad de inventar algo para soportar su vida, para narrar su historia, para crear su propio saber-hacer en las relaciones sociedad-naturaleza.

Esto tiene implicaciones epistemológicas interesantes porque ya no se trata simplemente de preguntar si: ¿son las ontologías occidentales del ser —las dominadas por la técnica— quienes nos han llevado a la destrucción de la vida?; o, por el contrario: ¿son las ontologías no occidentales del ser, por ejemplo, las promotoras del “buen vivir” una solución ante el malestar socio-ambiental en la civilización del siglo XXI? Desde un horizonte preontológico ambas preguntas deben leerse más allá de una perspectiva moral, específicamente, porque la falla-en-ser no remite únicamente a la singularidad radical del sujeto del lenguaje, sino que también se expresa en cualquier tipo de formación social, colectividad social o construcción cultural. Y, no obstante, esto no es justificación para que la izquierda lacaniana no se oponga críticamente a los obscenos excesos del capitalismo actual. Lo hace, pero con un matiz radicalmente distinto a la crítica marxista tradicional. ¿En dónde está la diferencia? Mientras que para la crítica marxista se trata de sostener que “existe un cierto antagonismo fundamental que posee una prioridad ontológica para ‘mediar’ todos los demás antagonismos” [Žižek 2007: 25] —recordemos que para Marx la “ontología proletaria” era la única que podía protagonizar la liberación humana en el porvenir de la revolución—, la izquierda lacaniana cambia la manera de percibir el problema: “al demostrar cómo la articulación de estas luchas en una serie de equivalencias depende siempre de la contingencia radical del proceso histórico-social, y nos permite captar esta pluralidad como una multitud de respuestas al mismo núcleo imposible-real” [Žižek 2007: 27].

Un núcleo imposible-real que podemos pensar mediante la pulsión de muerte, “una noción que indica que el aparato psíquico humano está subordinado a un automatismo de repetición ciego más allá de la búsqueda de placer, de la autoconservación, de la conformidad del hombre con su medio” [Žižek 2007: 27]. Ante este rasgo de la condición humana, habría que subrayar que si para la ecología política hay un “buen vivir” no es en sentido trascendental, sino contingente, es decir, como respuesta provisional al malestar socio-ambiental que se expresa en el capitalismo del siglo XXI.

En consonancia con esto último, podemos decir que ocurre lo mismo con el ecosocialismo, el ecoanarquismo, el ecofeminismo, la ecología

profunda, etcétera, toda vez que se trata de una pluralidad de discursos que intentan bordear el “núcleo-imposible real” expresado en la constitución de la subjetividad, en los vínculos sociales y en la estructura del capitalismo contemporáneo, no obstante, *pluralidad de respuestas* construidas desde la falla-de-ser. Sin embargo, quizá estas pluralidades de respuestas pueden entenderse como aquello que devino de la irrupción de lo político, un resto salido de la dislocación de la estructura en la que se sostiene la política. ¿Cómo es esto?

IV. LA IMPOSIBILIDAD DEL CIERRE: LO POLÍTICO COMO CONTINGENCIA Y LA DIFERENCIA COMO “OTRO SABER-HACER”

En el apartado anterior intentamos desplegar algunas consecuencias de lo que puede significar trabajar con la ontología lacaniana³ en el campo de la ecología política. Lo más importante de nuestro esbozo lo situamos en relación con el “giro epistemológico” devenido del uso conceptual que en el discurso de Lacan se llama preontología del ser, y de sus relaciones con lo inconsciente o el descubrimiento freudiano de la división del sujeto. Pero como dice Yannis Stavrakakis, este es sólo el punto de partida, porque Lacan también inventó otra concepción del “objeto social”, dando lugar a otra manera de entender el campo de la política. Tomemos una cita del teórico político: “Lacan estaba advertido de un movimiento de doble vía entre el nivel individual y el nivel social... Como veremos, consigue esto introduciendo una novedosa concepción de subjetividad, una concepción ‘sociopolítica’ de la subjetividad no reducida a la individualidad, una subjetividad que abre un nuevo camino a la comprensión de lo ‘objetivo’” [Stavrakakis 2007: 17].

De tal suerte que: “lo que revela la gran significación política de la obra de Lacan es el hecho que su sujeto escindido está relacionado con un ‘objeto escindido’, una escisión en nuestras construcciones de la objetividad sociopolítica. ¿Cuál es la naturaleza de esta escisión? ¿Cuál es su causa? ¿En qué sentido está exactamente relacionada con lo político?” [Stavrakakis 2007: 23].

Cuando la izquierda lacaniana plantea que “el objeto social” también está dividido se está poniendo el acento en “lo real del lazo social”, es decir, su imposibilidad. Sirva de ilustración lo que Ernesto Laclau y Chantal

³ Parece que Lacan se contradice al hablar en primer término de su “ontología” para después deslindarse con su “preontología”. Pero es, precisamente, su noción de falla-en-ser lo que en nuestra opinión explica este juego contradictorio.

Mouffe [1987] señalan en *Hegemonía y Estrategia Socialista*. En este texto, muy al estilo de Lacan, lanzan la tesis de la inexistencia de la relación social. Asignándole otra lógica para su comprensión: “Lo social es articulación en la medida en que lo social no tiene esencia —es decir, en la medida en que la «sociedad» es imposible” [Laclau, Mouffe 1987: 194]. A su vez, problematizan “la articulación de lo social” entre el campo de la necesidad y el campo de la contingencia. Por un lado, “la necesidad sólo existe como esfuerzo parcial por limitar la contingencia” [Laclau, Mouffe 1987: 194]. Por otro lado, la contingencia “se manifiesta bajo las formas de simbolización, de metaforización, de paradoja, que deforman y cuestionan el carácter literal de toda necesidad” [Laclau, Mouffe 1987: 194].

Para nosotros es importante situar esta dialéctica entre necesidad y contingencia porque se entretujan como dos dimensiones ante este “real del objeto social”. Nos referimos a la política como necesidad y lo político como contingencia. Así, mientras la política en cuanto necesidad “no existe bajo la forma de principio subyacente, de fundamento, sino como esfuerzo de literalización que fija las diferencias de un sistema relacional” [Laclau, Mouffe 1987: 194]. Lo político, por su parte, irrumpe como contingencia en el campo de lo necesario, posibilitando la “subversión” ante aquello que insiste en colocarse como una necesidad de orden universal. Es en este entendido que podemos “hablar acerca de lo político justamente porque hay subversión y dislocación de lo social” [Stavrakakis 2007: 115].

En un esfuerzo por aprovechar esta otra concepción de lo social, de la política y lo político, intentemos ahora pensar lo que Enrique Leff llama “política de la diferencia”. Más aún, porque “La ecología política es una política de la diferencia: de la diferencia ontológica y cultural como principios ordenadores del mundo, de la inmanencia de la vida” [Leff 2014: 182]. Vale aclarar que para Leff, el concepto de política de la diferencia:

Va más allá del reconocimiento de los diferentes puntos de vista, intereses y posiciones políticas en un mundo plural. La diferencia es entendida en el sentido que Derrida asigna a su concepto de la *diferancia*, que no sólo establece la diferencia en la presencia y en el presente, sino que abre al despliegue del ser en el tiempo, al devenir, al acontecimiento y al advenimiento de “lo que aún no es”; a la eventualidad de lo aún impensado e inexistente, de lo por-venir a la existencia: a un futuro sustentable [Leff 2014: 185].

De esta cita será preciso mostrar que el problema de la diferencia en el campo de la ecología política está conectado con el acontecimiento o el advenimiento de lo que aún no es, con lo impensado e inexistente.

¿Podríamos implicar estos rasgos con la dimensión de lo político y sus representaciones de subversión y dislocación de lo social? Aquí, sí lo proponemos hacer. De la misma forma como abordamos lo político hemos de dar cuenta que una política de la diferencia no es una política de la necesidad, es decir, no corresponde a la institucionalización de la política. En primer lugar, porque desde una concepción de la diferencia no se puede estar en desacuerdo con “La imposibilidad del cierre (es decir, la imposibilidad de la «sociedad») ... que se muestra como movimiento continuo de diferencias” [Laclau, Mouffe 1987: 208]. En segundo lugar, porque al igual que lo político, una política de la diferencia se convierte en una de las formas de encuentro con lo real, precisamente, con aquello que no se puede institucionalizar por la política; por ejemplo: el deseo del sujeto. En tercer lugar, porque una política de la diferencia en cuanto a que remite a otro discurso de vida sólo es posible por “la dislocación del orden sociopolítico precedente” [Stavrakakis 2007: 115], lo que significa que “La falta creada por la dislocación causa el deseo de una nueva articulación discursiva” [Stavrakakis 2007: 115].

La problemática establecida aquí es para la ecología política una piedra angular para explorar la diferencia entre diversas estructuras de existencia, donde heterogéneas historias de vida-cultural nos convocan a volver a pensar al sujeto de la cultura —o al ser-con-los-otros— en su singular y radical diferencia. Tenemos, por lo tanto, un motivo para entender por qué en la ecología política de Leff se insiste en la pregunta por la existencia del ser, pero tomando distancia de cualquier planteamiento que busque homologar la ontología del ser con el tema de la identidad como presencia. Lo que queremos decir con esto es que desde una conceptualización de la política de la diferencia descubrimos que la “identidad” no puede pensarse sino como un problema de “identificaciones imaginarias”, mientras que la diferencia ontológica está del lado de lo simbólico, además de que la subversión inscrita por la política de la diferencia viene acompañada con algo del “retorno de lo real”. Pues bien, con lo dicho hasta aquí resumamos nuestro intento de articular la noción de política de la diferencia con el campo de lo político:

- 1) “La diversidad cultural y la diferencia ontológica que anidan en el orden simbólico se convierten en el núcleo de una política de la diferencia. La otredad se convierte en la raíz radical de la diversidad y la diferencia que disuelve la concepción ontológico-epistemológica unitaria y universal del ser, la realidad, el mundo y el conocimiento” [Leff 2014: 183];

2) “lo político está asociado así con el momento de contingencia e indecidibilidad que marca la brecha entre la dislocación de una identificación sociopolítica y la creación del deseo de una nueva” [Stavrakakis 2007: 116].

Cabe agregar que las nociones de la “política de la diferencia” como la “irrupción de lo político” se oponen al ideal de un presunto lazo social universal. Proponen, por el contrario, postular la comprensión de la lucha social en su diferencia política. Como dice Laclau [1993] en *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de Nuestro Tiempo*:

Nos enfrentamos con una fragmentación creciente de los actores sociales, pero esta fragmentación, lejos de ser el motivo para ninguna nostalgia de la “clase universal” perdida, debe ser la fuente de una nueva militancia y de un nuevo optimismo. Uno de los resultados de la fragmentación es que las diversas reivindicaciones sociales adquieren una mayor autonomía y, como consecuencia, confrontan al sistema político de un modo crecientemente diferenciado [Laclau 1993: 97].

Finalmente, hemos de señalar que entre una política de la diferencia y la irrupción de lo político es posible el establecimiento de otro “saber-hacer”, uno que demuestre en la práctica un nuevo posicionamiento del ser para vivir la vida en su radical diferencia. Vale decir que es imposible sostener que toda singularidad —ya sea subjetiva o del ser-en-grupo— tenga acceso abierto a una política de la diferencia como irrupción de lo político, pues además de que lo contingente es del orden de lo inesperado, no hay ninguna garantía de que el sujeto quiera hacerse cargo del acontecimiento que lo sobrepasó. En otras palabras, porque un “sujeto ético” se tiene que crear mediante la realización de un acto. ¿Cómo pensar esto?

V. ÉTICA DE LAS VERDADES: LA FIDELIDAD AL ACONTECIMIENTO

En su introducción a *El ser y el acontecimiento*, Alain Badiou [2015] distingue dos épocas relativas a la doctrina del sujeto. La primera tiene que ver con “el sujeto fundador, centrado y reflexivo, cuyo tema circula desde Descartes a Hegel y sigue siendo todavía legible hasta Marx y Freud (y hasta Husserl y Sartre)” [Badiou 2015: 11]. En la segunda época se comprende al sujeto como un “vacío, escindido, a-sustancial, irreflexivo” [Badiou 2015: 11]. Pero al subrayar estas diferencias, Badiou precisa que fue Freud quien en realidad subvirtió la doctrina del sujeto cartesiano. Aquí la cita: “Lo que localiza al sujeto es el punto en el que Freud sólo se hace inteligible en la

herencia del gesto cartesiano y en el que, a la vez, lo subvierte, des-localizándolo de la pura coincidencia consigo mismo, de la transparencia relativa" [Badiou 2015: 473].

Esto último sintetiza la manera en que Badiou va a problematizar el campo de la ética, pues al confrontar ambas nociones de sujeto, a la par, confronta dos posicionamientos éticos. Por un lado, desde la noción clásica del sujeto, que se equipara a "una entidad sustancial y esencial, dada de antemano, que domina la totalidad del proceso social y que no es producida por la contingencia del propio proceso discursivo..." [Žižek 1993: 258], se plantea un entendimiento de la ética lo más cercana a la filosofía kantiana. Desde aquí, Badiou observa que moral y ética son casi sinónimos. Principalmente, porque la ética kantiana se fundamenta en la presunta existencia de Ideales que nos son dados de antemano según un Bien Universal que media moralmente los actos del sujeto. Desde este entendimiento se apuesta por la existencia de un "sujeto universal" —trascendental y genérico— con la capacidad de hacerse cargo de todos los núcleos contradictorios de la vida, pues en su existencia se encarna la "ética del juicio", cuyas máximas corresponden a los imperativos del orden social vigente: ¡Tu deber es esto!, ¡Tu deber es aquello!

Por otro lado, Badiou ubica el reverso de la ética kantiana en la versión contemporánea del sujeto lacaniano, es decir, "primitivamente desacorde, ... desde donde todos los objetos son deseados... y sin ver cómo a causa de esto el objeto se le escapa en una serie de desplazamientos infinitos..." [Lacan 2014: 266-267]. Con esta versión del sujeto vacío Badiou va a proponer la ética de la decisión, posición cercana al pensamiento político de Hegel. Aquí, ética se refiere a una toma de decisiones ante lo inminente, por ejemplo: "arriesgar la vida" en una experiencia de confrontación social. Con esta diferencia radical de entendimiento entre una ética y la otra, Badiou piensa en una que se responsabilice de "ciertas verdades" mediante la inscripción de un acto subjetivo ante la inesperada irrupción del acontecimiento. De aquí la "ética de las verdades o del acontecimiento".

Hay que subrayar que este filósofo utiliza el concepto de verdad muy parecido a la noción de síntoma en Lacan. Se trata de una dimensión que "representa el retorno de la verdad... en la falla de un saber" [Lacan 2009: 227]. En donde esta verdad aparece como un punto de ruptura en la "presunta positividad del discurso", un "lapsus", un "corto circuito", aquello que está "más allá de la razón" o, para decirlo con Badiou, se trata del "estatuto de la verdad como agujero genérico en el saber" [Badiou 2015: 474]. Asimismo, una ética de la verdad implica a un sujeto causado por el deseo.

En este orden de ideas, nos parece que hemos dejado entrelazadas tres tesis para pensar la ética de las verdades: 1) No hay experiencia ética sin la irrupción de una verdad; 2) en la ética de la verdad, se entrama el acto creativo de un sujeto en falta ante la irrupción del acontecimiento; 3) no hay ética sin deseo. ¿Cómo articular esta triple relación en el campo de la ecología política?

Cuando Enrique Leff dice que la ecología política no sólo observa el tipo de “relaciones de poder y del conflicto político sobre la distribución ecológica y las luchas sociales por la apropiación de la naturaleza” [Leff 2014: 157] y a la par, da cuenta de “las estrategias de poder dentro de la geopolítica del desarrollo sostenible y para la construcción de otros senderos hacia mundos de vida sustentables” [Leff 2014: 158], consideramos que se le está dando una lectura a los actos éticos del ser-en-grupo ante las paradojas que emergen en la lucha por la apropiación de la naturaleza y frente a los conflictos representados entre culturas. En este sentido, no hay que perder de vista que lo que está en juego son relaciones sin relación que nos ayudan a pensar “rupturas, decisiones, distancias y acontecimientos” [Badiou 2011: 23].

En consonancia con el horizonte de la ecología política, nosotros vamos a proponer que estas “relaciones paradójicas” entre sociedad-sociedad y sociedad-naturaleza, implican al sujeto “con la inconmensurabilidad, con la elección radical, con la distancia y la excepción” [Badiou 2011: 25]. Así, por ejemplo, si hay una experiencia de la inconmensurabilidad en las relaciones sociedad-sociedad, es porque no es posible generar una representación para todas las partes en cuanto a la apropiación de la naturaleza, siendo la elección aquello que se va a posibilitar ante el hecho de que no hay un parámetro en común para simbolizar las partes mediante conceptos y prácticas universales, lo que desemboca en una experiencia de confrontación. Se inscribe, entonces, la distancia en cuanto huella de esta imposibilidad al interior del mundo social y en su encuentro con la naturaleza. Finalmente, tenemos la excepción ante el acontecimiento, en donde el sujeto está convocado a devenir en un nuevo ser y a vivir creativamente ante la verdad que retornó. Este problema de la verdad tiene que ver con lo singularizable del sujeto dentro de una situación histórica.

Habría que diferenciar, por consiguiente, lo que Badiou llama un sitio de acontecimiento y una situación histórica. Lo primero remite a los acontecimientos como “singularidades irreductibles, ‘fuera-de-la-ley’ de las situaciones” [Badiou 1995: 126]. Corresponde a una singularidad presentada, pero no representada dentro de una situación histórica. Se trata de una anomalía “tal que ninguno de sus elementos está presentado en la situación. El

sitio está presentado, pero... no es parte de la situación” [Badiou 2015: 197]. Una situación histórica es, por el contrario, el repertorio de múltiples-representados “consistentes” en tanto efecto de cierta estructura, precisamente, porque “toda situación histórica está estructurada dos veces... hay a la vez, presentación y representación” [Badiou 2015: 112].

Un ejemplo para pensar esta relación entre sitio de acontecimiento y situación histórica viene del propio campo de la ecología política, sobre todo, porque si “se ocupa de las luchas sociales y las estrategias de poder que se libran por la apropiación de la naturaleza” [Leff 2014: 159], son la verdad y el acontecimiento —como lo hemos descrito— la brecha que el sujeto encuentra para devenir éticamente ante “la desterritorialización de los hábitats, el saqueo de los recursos naturales y el sometimiento de las culturas” [Leff 2014: 159], pues este reconocimiento de la “verdad” coacciona al sujeto “a decidir una nueva manera de ser” [Badiou 1995: 124], a tomar una posición ética que le sirva para enfrentar el carácter histórico de su malestar. Y aquí, no hay que perder de vista el carácter histórico de la ética, porque un acto ético es un no-todo. En otras palabras: “Si no hay ética ‘en general’, es que falta el Sujeto abstracto, y habría que proveerlo. No hay sino un animal particular, convocado por las circunstancias a devenir sujeto. O, más bien, a entrar en la composición de un sujeto” [Badiou 1995: 124].

Esta cita nos enseña mucho de lo que Badiou propone inspirado en Lacan, para quien el sujeto ético es aquél que no cede a su deseo: “Propongo que de la única cosa que se puede ser culpable... es el de haber cedido en su deseo” [Lacan 2013: 390]. En este tenor, el filósofo francés dirá que una “ética de las verdades” se dice así: “Haz todo lo que puedas para que persevere lo que ha excedido tu perseverancia. Persevera en la interrupción. Atrapa en tu ser lo que te ha atrapado y roto” [Badiou 1995: 129].

Pues bien, cuando desde el campo de la ecología política se está pensando en las neocreaciones del ser-en-grupo para hacer frente a la diversidad de conflictos socioambientales, hemos de mencionar que, si esto es así, es porque se está pensando en la significación de su acto creativo, un acto como efecto de la verdad de un acontecimiento e inscrito por la fidelidad de un deseo. Y es que, como dice Badiou, “Los procesos fieles a una verdad son rupturas inmanentes siempre enteramente inventadas” [Badiou 1995: 126].

VI. ÚLTIMO: SOMOS EL BORRADOR DE UN TEXTO

Terminemos este escrito situando algunos puntos de apoyo con relación a nuestro subtítulo: “la pregunta por la vida”. Pregunta que en realidad ya hemos abordado a lo largo del texto a partir de nuestra breve introducción de la izquierda lacaniana en el horizonte de la ecología política. La clave está en pensar esta pregunta a lo largo del esbozo que realizamos en tres campos de representación: el ontológico, el político y el ético.

Con la pre-ontología lacaniana hemos insistido en que la vida del ser hablante y su lugar en las relaciones sociedad-naturaleza no se puede pensar sin las “malas noticias” que trajo consigo el descubrimiento freudiano de la división del sujeto y de la pulsión de muerte. De este modo, habría que sostener que no se puede hablar de la vida sin “lo real de la constitución de la subjetividad”, proponiendo, con esto, otros recursos epistemológicos para acompañar aquello que en la ecología política se conoce como “pre-ontología del ser”, es decir, “la inscripción de la diferencia”. Esto nos puede servir para pensar “la servidumbre del ser” en el capitalismo contemporáneo como efecto de su alienación constitutiva y preguntarnos si hoy día es posible recuperar “la experiencia del inconsciente” ante el discurso capitalista. Se trata de volver a poner en juego el “descentramiento ontológico del ser”, posibilitando otro lugar para el sujeto deseante desde donde puede inventar un nuevo relato histórico de vida con la naturaleza y con la alteridad en su radical y singular diferencia.

El segundo momento de la pregunta por la vida la hemos articulado con la pregunta por la significación histórica de una “política de la diferencia” que, a su vez, la conectamos en términos teóricos con lo que la izquierda lacaniana llama la irrupción “de lo político” como efecto de la dislocación del orden sociopolítico precursor. Hemos de reconocer, entonces, que, si bien es cierto, para el ser parlante no hay vida sin su división constitutiva y sin pulsión de muerte, tampoco es posible pensar el objeto social sin división. La vida en el lazo social, por lo tanto, tiene que ser reinventada con “otro saber-hacer”, pero hilvanado con la experiencia de lo político. Epistemológicamente hablando, esto sirve al campo de la ecología política para pensar lo que el ser-cultural genera cuando se trata de subvertir su malestar en la naturaleza y en sus desencuentros con “el otro”. Finalmente, a la pregunta por la ética opusimos el problema de las relaciones entre sujeto, verdad y deseo. Y, en correspondencia con el campo de la ecología política, podemos decir que también es posible pensar la ética en la historización de la naturaleza y de la otredad, a condición de que el sujeto devenga fiel ante el acontecimiento que irrumpe su ser, subvirtiéndolo y destinando su deseo

para hacer algo con el malestar que lo angustió. Para terminar, nos gustaría sintetizar lo que hemos querido problematizar a lo largo de este texto al tratar de pensar la vida como ontología, política y ética en la complejidad de las relaciones sociedad-naturaleza con un poema de Roberto Juarroz:

Somos el borrador de un texto
que nunca será pasado en limpio.
Con palabras tachadas,
repetidas,
mal escritas
y hasta con faltas de ortografía.
Con palabras que esperan,
como todas las palabras esperan,
pero aquí abandonadas,
doblemente abandonadas
entre márgenes desprolijos y yertos.
Bastaría, sin embargo, que este tosco borrador
fuera leído una sola vez en voz alta,
para que ya no esperásemos más
ningún texto definitivo.

REFERENCIAS

Alemán, Jorge

- 2009 *Para una izquierda lacaniana. Intervenciones y Textos.* Grama Ediciones. Buenos Aires.
- 2014 *En la frontera. Sujeto y Capitalismo. El malestar en el presente neoliberal. Conversaciones con María Victoria Gimbel.* Gedisa. Barcelona.
- 2018 *Capitalismo. Crimen Perfecto o Emancipación.* NED Ediciones. Barcelona.

Alimonda, Héctor, Catalina Toro Pérez y Facundo Martín (eds.)

- 2017 En clave de sur: la Ecología Política Latinoamericana y el pensamiento crítico, en *Ecología Política Latinoamericana, Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica.* Volumen I. CLACSO Colección Grupos de Trabajo. Universidad Autónoma Metropolitana; Ciudad Autónoma de Buenos Aires. México.

Badiou, Alain

- 1995 La ética: ensayo sobre la conciencia del mal, en *Batallas Éticas,* Alain Badiou, Richard Rorty y Tomas Abraham. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires: 97-158.
- 2011 *Filosofía y Actualidad.* El Debate. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

2015 *El ser y el acontecimiento*. Bordes Manantial. Buenos Aires.

Escobar, Arturo

2017 Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: la diferencia de Abya Yala/ Afro/ Latino/ América, en *Ecología Política Latinoamericana, Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Volumen I. CLACSO Colección Grupos de Trabajo. Universidad Autónoma Metropolitana; Ciudad Autónoma de Buenos Aires. México.

Juarroz, Roberto

2005 *Poesía vertical*. Tomo 1. Emecé Editores. Buenos Aires.

Lacan, Jacques

2007 *El Seminario 10: La angustia*. Paidós. Buenos Aires.

2009 *Escritos 1. Siglo XXI*. México.

2013 *El Seminario 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Paidós. Buenos Aires.

2014 *El seminario 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós. Buenos Aires.

Laclau, Ernesto

1993 *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de Nuestro Tiempo*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Leff, Enrique

2003 La ecología política en América Latina: un campo en construcción, en *Sociedade e Estado, Brasília*, v. 18 (1/2), enero-diciembre: 17-40. Disponible en: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v18n1-2/v18n1a02.pdf>>. Consultado el 8 de julio de 2019.

2014 *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. Siglo XXI Editores. México.

2018 *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. Siglo XXI Editores. México.

Mouffe, Chantal y Ernesto Laclau

1987 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI. Madrid.

Stavrakakis, Yannis

2007 *Lacan y lo político*. Prometeo. Buenos Aires.

2010 *La Izquierda Lacaniana*. Fondo de Cultura Económica. México.

Žižek, Slavoj

1993 Más allá del análisis del discurso, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Ernesto Laclau. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires: 257-267.

2007 *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores. México.

2016 *El resto indivisible*. Ediciones Godot. Buenos Aires.

Elementos para una escritura y una antropología rizomáticas

Roberto Carlos Garnica Castro*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *A partir del texto de Deleuze y Guattari titulado Rizoma se desarrollan algunas reflexiones en torno a la posibilidad de una escritura y una antropología rizomáticas. Para tal fin, se sigue el siguiente eje expositivo: 1) Teniendo presente el carácter sui generis de un texto como Rizoma (escrito a manera de meseta), se hacen algunas puntualizaciones de cómo podría abordarse dicho texto; 2) se explica y ejemplifica qué es un rizoma en general, 2.1) se desarrollan las características de un rizoma siguiendo el mismo mapa propuesto por Deleuze y Guattari: principios de conexión y heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante, cartografía y calcomanía; 3) se comentan algunas de las implicaciones que una concepción rizomática tendrían en la práctica científica; 4) se reflexiona en torno a la lectura, la escritura en general y la escritura etnográfica en particular, retomando la noción de libro expuesta por los autores; 5) se cuestiona en qué sentido la antropología es o podría ser rizomática; 6) se propone al capitalismo contemporáneo como tendenciosamente rizomático y, 7) se aconseja reserva frente a una postura pretenciosamente rizomática en el contexto académico.*

PALABRAS CLAVE: *Rizoma, interdisciplinariedad, libro, metálogo, escritura etnográfica, antropología rizomática.*

Elements for rhizomatic writing and anthropology

ABSTRACT: *From the text of Deleuze and Guattari, entitled Rhizome, some reflections are developed around the possibility of rhizomatic writing and anthropology. To this end, the following expository axis is followed: 1) bearing in mind the sui generis character of a text as a rhizome (written as a plateau), some points are made on how that text could be addressed; 2) a rhizome is explained and exemplified in general, 2.1) the characteristics of a rhizome are developed following the same map proposed by Deleuze and Guattari: principles of connection and heterogeneity, multiplicity, allocating rupture, cartography and decal, 3) some of the implications a rhizomatic conception*

* robertocarlogarnica@gmail.com

would have regarding scientific practice, 4) retaking the notion of the book set forth by the authors reflections on reading, writing in general and ethnographic writing in particular, 5) questions regarding in what sense anthropology is, or could be, rhizomatic, 6) contemporary capitalism is proposed as being tendentiously rhizomatic, and 7) reserve is advised against a posture pretentiously rhizomatic in the academic context.

KEYWORDS: *Rhizome, metalogue, interdisciplinarity, book, ethnographic writing, rhizomatic anthropology.*

What is the use of a book without pictures or conversations?

Lewis Carroll

ENTRE MESETAS

ABORDANDO RIZOMA

Afirmar que *Rizoma* (en adelante, *R*) es un texto complejo y denso es una protergrullada. Sin embargo, nos remitimos¹ a su desmedida capacidad de condensación² para justificar que lo abordemos como pre-texto o punto focal de algunas reflexiones, más bien como *hipertexto* o línea de fuga para seguir dialogando. *R* es una *cosa* sobre la que se puede hablar mucho... y de hecho se ha dicho mucho incluso sin leerlo:³ contamos, como diría Geertz en otro contexto, con interpretaciones de *n* grado potencialmente infinitas.⁴ Nos parece que *R* se ha convertido en un texto manantial en torno al cual se ha desarrollado lo que Foucault denomina procedimiento o función de *comentario*: “discursos que están en el origen de cierto número de actos nuevos de palabras que los reanudan, los transforman o hablan de ellos [...], discursos que, indefinidamente, más allá de su formulación, son dichos, permanecen dichos, y están todavía por decir” [Foucault 2002: 26].

Podría abordarse *R* desde diferentes perspectivas relacionales.

¹ En este texto no utilizare(mos) la primera persona del plural por un afán impersonal academicista sino haciendo eco de la aseveración de quienes escribieron *El Anti-Edipo*: “Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos [Deleuze y Guattari 2002: 9].

² En la edición de *Pre-textos* apenas supera las veinte páginas (incluidas las notas).

³ Por no hablar de comprenderlo. *¿Rizoma* puede aprehenderse siendo su devenir inabarcable?

⁴ “El problema de los órdenes es ciertamente complejo. Los trabajos antropológicos basados en otros trabajos antropológicos (los de Lévi-Strauss, por ejemplo) pueden ciertamente ser de un cuarto orden o *aún más*” [Geertz 2000: 28 -el subrayado es nuestro-].

- Una lectura “interna” que consideraría a *R* como algo autónomo. Lectura posible y hasta natural pues dicho texto fue pensado originalmente para aparecer como *Rhizome* de manera independiente en 1976. Es importante aclarar que incluso una lectura de dicho tipo no debe ser cerrada, pues teniendo presente su *intertextualidad*, se remite a infinidad de textos “que se evocan consciente o inconscientemente o que se citan, ya sea parcial o totalmente, ya sea literalmente [...], ya sea renovados y metamorfoseados creativamente” [Beristáin 1995: 263]... y, que, a su vez, estallan como una sinfonía de fuegos artificiales. En este sentido, al mismo tiempo que exploramos la interioridad de *R*, deberíamos seguir la pista de la múltiple y heterogénea serie de autores mencionados en el texto, tales como Kleist, Kafka, Burroughs, Joyce, Goethe, Miller, Nietzsche, Mao, Castañeda, Bateson, Serres, Wunderlich, Chomsky, Wittfogel, Klein, Jacob, Kérouac, Chauvin, Boulez, Rose, Pacotte, entre otros, y dialogar con regímenes discursivos tan diversos como el de la literatura, la filosofía, la antropología, la lingüística, la semiótica, el psicoanálisis, la informática, la biología, la botánica, la genética, la psicofisiología, la neurología, etcétera.

—Una lectura que consideraría a *R* una parte (la obertura, o *Introducción* como Deleuze y Guattari *la llaman*)⁵ de un *cuerpo sin órganos* denominado *Mil Mesetas*. Hay que tener presente que dicha colección de *mesetas*⁶ es, a su vez, parte —junto con *El Anti Edipo*— de un todo artificial denominado *Capitalismo y esquizofrenia*. En este sentido, es pertinente rastrear los múltiples conceptos utilizados en *R*, y desarrollados a lo largo de *Capitalismo y esquizofrenia*, tales como *agenciamiento*, *múltiple*, *meseta*, *cuerpo sin órganos*, *estratos*, *esquizoanálisis*, entre otros. Los autores nos explican que como el libro “no está compuesto de capítulos sino de ‘mesetas’” [Deleuze y Guattari 2002: 8], y “una meseta no está ni al principio ni al final, siempre está en el medio” [Deleuze y Guattari 2002: 26], puede leerse por cualquier parte y en cualquier orden... sin embargo, esto implica en realidad que una mejor comprensión

⁵ Vale la pena señalar, aunque sea de paso, que el tema de la denominación interesa particularmente a Deleuze: “¡No, eso ya es otra cosa! La canción se llama Vías y medios: pero esto es sólo cómo se llama, no la canción en sí misma, ¿lo ves?” [Deleuze 1994: 51 -quien cita a Lewis Carroll ¿o a Charles Lutwidge Dodgson? -].

⁶ Deleuze y Guattari [2002] denominan meseta “a toda multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos superficiales, a fin de formar y extender un rizoma” [26]. Es interesante señalar que, aun teniendo presente que “la palabra ‘meseta’ se emplea clásicamente en el estudio de los bulbos, tubérculos y rizomas” [Deleuze y Guattari: 32], nuestros autores retoman dicha noción de Bateson, para quien la palabra meseta designa “una región continua de intensidades, que vibra sobre sí misma, y que se desarrolla evitando cualquier orientación hacia un punto culminante o hacia un fin exterior” [Deleuze Guattari 2002: 26], tal como ocurre con el orgasmo o la guerra.

exige hermenéuticamente⁷ una perspectiva desde el “todo”, una lectura tradicionalmente unidireccional y circular, pero todavía mejor, a saltos y centrífuga.

—Una lectura que consideraría a *R* un fragmento tanto de la obra de Deleuze como de Guattari. Habría que interpretar *R*, entonces, como una nota⁸ antecedente, sucesiva y/o paralela a otras obras que escribieron juntos (como *¿Qué es la filosofía?*), de Deleuze (como *Lógica del sentido*) y de Guattari (como *Caosmosis*).

- Finalmente, una lectura universalista u holística que tomaría en cuenta no sólo lo anterior, sino también los comentarios que otros autores han desarrollado en torno a *R*. En este sentido habría que escuchar, entre otros, a Foucault, a Badiou y a Byung-Chul.⁹ Debemos reconocer, sin embargo, que una perspectiva total es inaccesible a un entendimiento finito y, por lo tanto, es necesario delimitar arbitrariamente nuestro universo. Siguiendo la intuición de Danto, una lectura efectivamente total debería tener presente no sólo todo lo escrito en torno a *R* sino lo que se está escribiendo y lo que se escribirá.¹⁰

¿ENSAYAR RIZOMA O CONSTRUIR ESTRUCTURA?

¿CÓMO HABLAR-ESCRIBIR SOBRE *R*?

Habiendo hecho estas consideraciones en torno a una posible lectura de *R* y teniendo la angustiada convicción de que hizo falta mucho que leer,¹¹ toca puntualizar algunos detalles en torno a la escritura del presente artículo.

⁷ Desde una perspectiva hermenéutica, el círculo de la comprensión es un proceso asintótico (inagotable y dialéctico) que confronta enriquecedoramente al todo y sus partes: “La anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a este todo” [Gadamer 1996: 360].

⁸ Utilizo las metáforas musicales, tales como *interpretar* y *nota*, haciendo un guiño a la relevancia que los autores le dan a la música en su texto: ponen como ejemplo a Glenn Gould de cómo la velocidad puede transformar los puntos en líneas, la ilustración que abre *R* es un fragmento de una partitura de Sylvano Bussoti cuyas *transcripciones* musicales son auténticamente rizomáticas y, en suma, consideran que “la forma musical, hasta en sus rupturas y proliferaciones, es [...] un rizoma” [Deleuze y Guattari 2002: 17].

⁹ Este último, por ejemplo, considera “el modelo del rizoma [...] adecuado para describir determinados aspectos de la hipercultura” [Byung-Chul 2018: 21].

¹⁰ Según Danto, para comprender el sentido de la Historia y la relevancia relativa de cada suceso habría que disponer, como en el caso de una novela concluida, con “el conjunto de la historia” que “abarca más que la expresión ‘todo el pasado’” [Danto 1989: 33].

¹¹ Como confiesa Morin: “no he dejado de tropezar con la alternativa: continuar leyendo y por tanto dejar de escribir / continuar escribiendo y por tanto dejar de leer” [Morin 2006: 39].

Nos enfrentamos al siguiente dilema: ¿hay que intentar escribir rizomáticamente? Y el dilema consiste en que, por una parte, si no nos movemos rizomáticamente corremos el riesgo de que juzguen que no entendimos nada y, por otra, si lo realizamos podríamos quedar fuera de lugar. Por no hablar de que la misma explicación y ejemplificación de la praxis rizomática es lo que está en juego e, incluso, los mismos maestros confiesan “nosotros tampoco lo hemos conseguido” [Deleuze y Guattari 2002: 26].

Una elegante “solución” habría sido ensayar un *metálogo*. De acuerdo con Bateson, “un *metálogo* es una conversación sobre algún tema problemático. La conversación tiene que ser tal, que no sólo los participantes discutan efectivamente el problema sino que la estructura de la conversación en su totalidad sea también pertinente al mismo tema” [Bateson 1998: 17],¹² pero no habría sido ortodoxo.

Intentamos, en cambio, ofrecer un discurso estructurado y claro¹³ (sin embargo, es posible que, reapropiándonos en sentido inverso del reconocimiento antedicho, *nosotros tampoco lo hemos conseguido*). En un tono similar, los mismos autores de *R* presentan un texto que *aparece* ordenado y que cuenta con una nota aclaratoria que es, a su vez, el Prefacio de todo el libro [Deleuze y Guattari 2002: 8]: “este libro es la continuación y el fin de *Capitalismo y esquizofrenia* [...] No está compuesto de capítulos, sino de ‘mesetas’ [...] Fueron ya publicadas: ‘Rhizome’...” [Deleuze y Guattari 2002: 8]; una parte introductoria en la que plantean el problema y comparten algunas generalidades [9-13]: “Aquí hemos utilizado todo lo que nos unía, desde lo más próximo a lo más lejano” [Deleuze y Guattari 2002: 9]. “Nosotros no hablamos de otra cosa: las multiplicidades, las líneas, estratos y segmentaridades...” [Deleuze y Guattari 2002: 10]; la exposición incluso enumerada de las principales características del *rizoma* [13-25]: “somos conscientes de que no convenceremos a nadie si no enumeramos algunos caracteres generales del rizoma” [Deleuze y Guattari 2002: 13]; un resumen de lo expuesto [25-28]: “Resumamos los caracteres principales de un rizoma” [Deleuze y Guattari 2002: 25]; una enfática conclusión [28 y 29]: “¡Haced rizoma y no raíz, no plantéis nunca!” [Deleuze y Guattari 2002: 28]; y un conjunto de

¹² Bateson nos explica que “la historia de la teoría evolutiva es inevitablemente un *metálogo* entre el hombre y la naturaleza, en el que la creación e interacción de las ideas tiene que ejemplificar necesariamente un proceso evolutivo” [Bateson 1998: 7] y desarrolla, por ejemplo, un *metálogo* desordenado en el que se pregunta *¿Por qué se revuelven las cosas?*, y otro, a la vez lúdico y profundo, en el que diserta *Sobre los juegos y el ser serios*; en este sentido, escribir sobre *R* exigiría ser rizomáticos.

¹³ Incluso consideramos pertinente, siguiendo las recomendaciones de los dictaminadores del presente artículo, dividirlo en apartados y separarlos mediante subtítulos.

notas al final del capítulo [31 y 32]. Esta presentación esquemática es, por supuesto, una ficción analítica, pues en *R* se cruzan muchos otros temas tales como la naturaleza del libro, la historiografía,¹⁴ la contraposición entre China y “Occidente”, etcétera.

Puede ser que este eje sólo *aparezca* a nuestros ojos¹⁵ o que Deleuze y Guattari sólo jueguen e incluso se burlen. De cualquier manera, y a pesar de intentar *romper rizoma y bloquear cualquier salida*, como “no hay ninguna diferencia entre aquello de lo que un libro habla y cómo está hecho” [Deleuze y Guattari 2002: 10], tal vez fuimos rizomáticos incluso sin desearlo. En este ejercicio, pues, sólo retomamos algunos puntos susceptibles de sistematizarse y disparamos algunas reflexiones. Dialogar con *R* y escribir acerca de él es también dejarse llevar¹⁶ y acumular libremente algunas resonancias, aun a riesgo de dejarse atrapar por el demonio de la semejanza. Algunas de las resonancias que proponemos tal vez son impertinentes, pero igual que Deleuze y Guattari, a quienes se les reprocha que recurran demasiado a literatos, consideramos que “cuando se escribe, lo único verdaderamente importante es saber con qué otra máquina la máquina literaria puede ser conectada para que funcione” [Deleuze y Guattari 2002: 10] y que, finalmente, todo puede conectarse con todo. El recurso formal que utilizamos, cediendo a la dinámica rizomática, fueron las notas a pie de página que funcionan no sólo como comentarios al margen sino como auténticas líneas de fuga,¹⁷ y multitud de comentarios telegráficos.¹⁸

¹⁴ Deleuze y Guattari [2002] propondrán “una Nomadología, justo lo contrario de una historia” [27].

¹⁵ Y que estemos incluidos en el grupo señalado por Deleuze y Guattari: “Muchas personas tienen un árbol plantado en la cabeza” [Deleuze y Guattari 2002: 20].

¹⁶ “Acostumbramos a decir que ‘llevamos’ una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de ‘llevarla’ [...] una palabra conduce a la siguiente [...] y todo esto puede quizá llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos” [Gadamer 1996: 461].

¹⁷ Dichas (éstas) notas a pie de página, aun siendo excesivas, fueron menos de las que hubiéramos querido. En algunos momentos incluso consideramos colocar notas al pie de las notas a pie de página.

¹⁸ Reconocemos que nos hizo falta profundizar en varios puntos, pero siguiendo cierto espíritu deleuziano, preferimos tocar muchos puntos en lugar de concentrarnos en uno solo; citando a Michel Tournier, Deleuze denuncia: “extraña postura [...] la que valora ciegamente la profundidad a expensas de la superficie y quiere que *superficial* signifique no de *vasta dimensión*, sino de *poca profundidad*, mientras que *profundo* signifique por el contrario de *gran profundidad* y no de *débil superficie*” [Deleuze 1994: 34].

¿QUÉ ES UN RIZOMA?

DE ÁRBOLES, RAÍCES, RAICILLAS Y RIZOMAS

Pero ¿qué es un rizoma?¹⁹ Fieles a su estilo, Deleuze y Guattari [2002] no nos ofrecen una definición puntual de dicho *concepto*,²⁰ pero, por supuesto, a lo largo de *R* se presentan múltiples especificaciones y ejemplos. Un rizoma es un “tallo subterráneo” [12], “tiene formas muy diversas” [12], en él “hay lo mejor y lo peor” [13], “tiene múltiples entradas”²¹ [18], produce “tallos y filamentos que parecen raíces, o, todavía mejor, que se conectan con ellas al penetrar en el tronco, sin perjuicio de hacer que sirvan para nuevos usos extraños” [20], es acentrado y no sólo policentrado [26], “no empieza ni acaba, siempre está en el medio” [20], “está hecho de mesetas” [26], es antigenealógico [16]. Ejemplos de realidades rizomáticas son “los bulbos, los tubérculos” [12], “la patata y la grama, la mala hierba” [13], “la botánica” [12], “las hormigas” [15], “la avispa y la orquídea” [15], “el gato y el babuino” [29], “hasta los animales lo son cuando van en manada” [12], las ratas cuando “corren por encima de otras” [13], las madrigueras “en todas sus funciones de hábitat, de provisión, de desplazamiento, de guarida y de ruptura” [12], “la memoria corta” [21], “el pensamiento” [20]”, “el cerebro” [20], “los hombres” [17].²²

Es importante, además, comprender el rizoma en su oposición al árbol y la raíz que “inspiran una triste imagen del pensamiento que no cesa de imitar lo múltiple a partir de una unidad superior, de centro o de segmento” [Deleuze y Guattari 2002: 21], imagen que ha dominado “todo el pensamiento occidental, de la botánica a la biología, pasando por la anatomía, pero

¹⁹ De acuerdo con la RAE, un rizoma es un “tallo horizontal y subterráneo” y tiene la particularidad de que crece indefinidamente, ya que cuenta con varios nudos a partir de los cuales surgen múltiples brotes. Es curioso, por otra parte, que Deleuze y Guattari utilicen una metáfora biológica en tiempos que, como explica Geertz en *Géneros confusos*, “los instrumentos del razonamiento están cambiando, y la sociedad se representa cada vez menos como una máquina elaborada o como un cuasi-organismo” [Geertz 1994: 35], y más como un juego, un drama o un texto; nuestros autores, en cambio, consideran que “el espíritu está retrasado respecto a la naturaleza” [Deleuze y Guattari 2002: 11].

²⁰ Indudablemente *rizoma* es un auténtico *concepto* de acuerdo con la caracterización que Deleuze y Guattari [2005] desarrollan en *¿Qué es la filosofía?*

²¹ Y, por lo tanto, salidas.

²² En realidad, ésta es una sugerencia marginal digna de ser desarrollada que nos llevaría a concebir a la sociedad y a la cultura como rizomas compuestos de rizomas. Para la antropología fenomenológica, por ejemplo, la persona es un ser somatológico, psicológico y espiritual, individual y sociocultural, que cuenta con una interioridad, pero también se relaciona con el exterior mediante múltiples sentidos [cf. Wojtyła 1982].

también por la gnoseología, la teología, la ontología, toda la filosofía”²³ [Deleuze y Guattari 2002: 23], imagen de la que *estamos cansados y hasta nos ha hecho sufrir demasiado* [cf. Deleuze y Guattari 2002: 20]. Ya Descartes proponía una analogía arborescente de la filosofía y el conocimiento en general: “toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física, y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias” [Descartes 1989: 22]. Finalmente, debemos tener presente que la oposición entre rizoma *vs.* árbol-raíz no es absoluta²⁴ pues “en los rizomas hay nudos de arborescencia, y en las raíces brotes rizomáticos” [Deleuze y Guattari 2002: 25].

De acuerdo con Deleuze y Guattari [2002], “algunos caracteres generales del rizoma” [13] son:

- **1 y 2 Conexión y heterogeneidad.** Estas dos cualidades se presentan intrínsecamente unidas. De manera analítica la conexión consistiría en la susceptibilidad de conectarlo todo con todo y la heterogeneidad en la especificación de que las cosas conectadas pueden ser de muy diversa naturaleza: “el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza; el rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso estados de no-signos” [Deleuze y Guattari 2002: 25]. Los eslabones semióticos, por ejemplo, pueden conectarse con cuestiones biológicas, políticas, económicas, artísticas, científicas, entre otras, “poniendo en juego no sólo regímenes de signos distintos, sino también estatutos de estados de cosas” [Deleuze y Guattari 2002: 13], “un eslabón semiótico es como un tubérculo que aglutina actos muy diversos, lingüísticos, pero también perceptivos, mímicos, gestuales, cogitativos” [Deleuze y Guattari 2002: 13].²⁵ Es muy importante remarcar

²³ Para Deleuze y Guattari [2002] también han sido arborescentes la lingüística y el psicoanálisis.

²⁴ De hecho, nuestros autores consideran que todo dualismo es “el enemigo, pero un enemigo absolutamente necesario, el mueble que continuamente desplazamos” [Deleuze y Guattari 2002: 25].

²⁵ Es heterogénea, por ejemplo, la serie citada por Foucault en la que se enumeran, entre otros, animales: “a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados”, “f) fabulosos”, “i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas” [Foucault 1998: 1]; o el encuentro del paraguas y la máquina de coser sobre la mesa de disección [cf. Foucault 1998: 2]; vale la pena explicitar que la serie expuesta en “cierta enciclopedia china” la extrae Foucault de Borges y la imagen del paraguas, la máquina y la mesa se remite a los surrealistas (quienes a su vez la retomaron del Conde de Lautréamont).

que la conexión entre las cosas no es ordenada o unidireccional y que pueden conectarse, aunque no se toquen.²⁶

- **3. Multiplicidad.** El rizoma “no está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes” [Deleuze y Guattari 2002: 25], en él “no hay puntos o posiciones [...] sólo hay líneas” [Deleuze y Guattari 2002: 14] y, por tanto, “no se deja codificar” [Deleuze y Guattari 2002: 14]. La multiplicidad aumenta sus dimensiones por agenciamiento y “cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones” [Deleuze y Guattari 2002: 14]. Es importante, además, tener presente que Deleuze y Guattari exigen comprender lo *múltiple* como sustantivo que no se deriva de *lo Uno*: “no hay unidad que sirva de pivote” [Deleuze y Guattari 2002: 14], más aún, “el rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple” [Deleuze y Guattari 2002: 25].

- **4. Ruptura asignificante.** “Frente a los cortes excesivamente significantes que separan las estructuras o atraviesan una. Un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según ésta o aquella de sus líneas y según otras” [Deleuze y Guattari 2002: 15]. Un rizoma puede ser “roto” por cualquier parte porque conecta todo con todo y de cada línea de fuga surgen nuevas líneas y conexiones, además, “no cesa de reconstituirse” [Deleuze y Guattari 2002: 15] en una continua dialéctica de desterritorialización y reterritorialización.

- **5 y 6. Cartografía y calcamonía.** Hay que empezar aclarando que estas cualidades no funcionan tanto como conjunción sino como contraste: a diferencia del árbol que “articula y jerarquiza calcos [...] Muy distinto es el rizoma, *mapa y no calco*” [Deleuze y Guattari 2002: 17], “el eje genético o la estructura profunda son ante todo principios de *calco* [...]”. La lógica del árbol es una lógica del calco y de la reproducción” [Deleuze y Guattari 2002: 17]. En cambio, “el mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes” [Deleuze y Guattari 2002: 18], “es un asunto de *performance*” [Deleuze y Guattari 2002: 18] y no de *competance*. Sin embargo, esta contraposición no es absoluta pues el mapa es susceptible de ser calcado, “*siempre hay que volver a colocar el calco sobre el mapa*” [Deleuze y Guattari 2002: 18], pero con el entendido de que “no es

²⁶ “Las erróneamente llamadas ‘dendritas’ no aseguran la conexión de las neuronas en un tejido continuo [...] la existencia de microfisuras sinápticas, el salto de cada mensaje por encima de esas fisuras, convierten el cerebro en una multiplicidad inmersa en su plan de consistencia” [Deleuze y Guattari 2002: 20].

Me gusta apreciar cómo, para la ardilla que “corre” de copa en copa, los árboles están interconectados, aunque sus ramas no se toquen.

rigurosamente exacto que un calco reproduzca el mapa” [Deleuze y Guattari 2002: 18].²⁷

¿EPISTEMOLOGÍA Y/O METODOLOGÍA RIZOMÁTICAS? DISCIPLINA Y CONTRADISCIPLINA

Retomando lo expuesto, la consigna será, entonces, *¡hacer rizoma y no raíz!, ¡no sembrar sino horadar!, ¡no ser uno... ni múltiple!, ¡hacer la línea y no el punto!, ser nómadas, ser rápidos incluso sin movernos, tener ideas cortas, escribir a n-1 y con slogans, hacer mapas, renunciar a un general, ser como la pantera rosa, amar como la avispa y la orquídea, como el gato y el babuino* [cf. Deleuze y Guattari 2002: 28-29]. Se trata, en última instancia, de “un problema de semiótica perceptiva. No es fácil percibir las cosas por el medio, ni por arriba ni por abajo, o viceversa, ni de izquierda a derecha, o viceversa: intentadlo y veréis como todo cambia” [Deleuze y Guattari 2002: 27], se trata de “moverse entre las cosas, instaurar una lógica del Y, derribar la ontología, destituir el fundamento” [Deleuze y Guattari 2002: 29]. Estamos acostumbrados a considerar que, en la investigación y el aprendizaje en general, la concentración es tan difícil como necesaria, pero lo que falta a veces es un gran esfuerzo por desconcentrarnos, por sentir más y no sólo una cosa, por acercarnos, en la medida de lo posible, a la vivencia en tanto choque indiferenciado.²⁸

Este manifiesto promovería una práctica científica más espontánea, abierta y libre: “la ciencia sería una cosa muy loca si la dejaran hacer” [Deleuze y Guattari 2002: 28], en la que incluso sería infructuoso preguntar “¿A dónde vais? ¿De dónde partís? ¿A dónde queréis llegar?”²⁹ [Deleuze y Guattari

²⁷ La contraposición e interrelación entre mapa y calco nos remite al problema de la representación que, en el contexto de la antropología posmoderna, cuestiona a la escritura en tanto ejercicio de *hablar por*: “la antropología posmoderna está muy preocupada en el *hablar por*, a tal grado que ha desatendido una dificultad originaria y más urgente: el *hablar con*” [Garnica 2007: 28]. Retomando nuevamente tanto a Carroll (*Silvia y Bruno*) como a Borges (*Del rigor de la ciencia*), cabe señalar que un mapa exacto (un calco) sería tan problemático como inútil.

²⁸ Aunque en otro orden de ideas, es necesario, como lo hace la fenomenología, atender más al fenómeno de la percepción, reconocer que “en cada momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de fisuras, de impresiones táctiles fugaces que no estoy en condiciones de vincular precisamente con el contexto percibido” [Merleau-Ponty 1993: 10] y preguntarnos si “la percepción atenta, la concentración del sujeto en un punto del campo visual [...], en vez de revelar la ‘sensación normal’, no sustituyen el fenómeno original con un montaje excepcional” [Merleau-Ponty 1993: 30].

²⁹ Se trata también del clamor de Foucault [1994]: “podría decirse que, después de todo, se trataba de pistas a seguir, importaba poco a donde condujesen, incluso era importante que no condujesen a ninguna parte, que no tuviesen de antemano una dirección

2002: 29] y que, más allá de proponer metódica y pedagógicamente “hacer tabla rasa, partir [...] de cero, buscar un principio o un fundamento”³⁰ [Deleuze y Guattari 2002: 29], consideraría el conocimiento como un impredecible viaje. En su hipercrítica al pensamiento rizomático, Reynoso [2013] asevera que “hay un largo trecho entre el modo literario e incluso filosófico de tratar las ideas y los requerimientos del razonamiento científico” [2013: 74]; la ciencia (de hecho, conforme con un monismo metodológico, Reynoso habla de “cualquiera sea la ciencia que se trate” [74]), debe ser fiel a “un tratamiento dialógico de las fuentes, un examen sereno del estado de la cuestión, un régimen de adecuación descriptiva y un instrumental demostrativo” [Reynoso 2013: 74]; y esa misma es la tonada institucional que exige un *protocolo* de investigación para validar cualquier proyecto: hay que explicitar, entre otras cosas, la pregunta de investigación, la hipótesis, el marco teórico, la metodología y, por supuesto, delimitar muy bien el tema; con insistencia se pregona: hay que especializarse y hasta hiperespecializarse; el que mucho abarca, poco aprieta, nada de andarse por las ramas.

En contraste, la epistemología y/o “metodología”³¹ rizomáticas, tendrían un carácter, por así decirlo, contradisciplinario y lúdico,³² no habría reglas rígidas y definidas ni un camino lineal, incluso, como cantaría Machado [2001], “no hay camino, se hace camino al andar” [239]. Desarrollar las similitudes y divergencias entre pensamiento complejo y dinámica rizomática³³ merecería un tratado aparte, pero me parece que, en sintonía con la denominada *nueva racionalidad* [Vilar 1997], la dinámica rizomática se inclina a la complejidad, exige complementariedad, no es disciplinaria, reduccionista ni jerárquica, “suma a los análisis las observaciones en síntesis” [Vilar 1997: 12], comprende “que en la naturaleza y en la sociedad, entre los humanos y los demás seres vivos, proliferan los desórdenes, que a veces son creadores de órdenes nuevos”

determinada” [126]; y de la justificación de Bateson [1998]: “lo que sucede es que no saben realmente qué es lo que estoy haciendo. ¿Cómo pueden saberlo, cuando yo mismo no lo sé?” [5].

³⁰ Como propusieron, a pesar de sus divergencias, tanto los empiristas como Descartes.

³¹ Parece contrasentido denominar “metodología” a una dinámica que tiene resonancias del *anarquismo epistemológico* de Feyerabend [1994], pero confío que se trate sólo de una manera de hablar, pues incluso Deleuze y Guattari [2002] recurren a la palabra método: “para lograr lo múltiple se necesita un método” [26], “un método de tipo rizoma sólo puede analizar el lenguaje descentrándolo” [13].

³² Siguiendo a Carroll, Deleuze [1994] habla de un juego ideal o puro que es muy movido e incluso no posee reglas preexistentes.

³³ De hecho, Vilar y Guattari dialogaron en torno a estas cuestiones: “quiero dejar constancia de mi recuerdo emocionado de mi amigo Félix Guattari, que formó equipo conmigo el primer año de estas tareas” [Vilar 1997: 8].

[Vilar 1997: 16], es reticular, integradora, imaginativa, inventiva, creativa, liberadora.

LIBRO RIZOMA

ESCRITURA Y LECTURA POLIFÓNICAS

Estos apuntes que se remiten al pensamiento en general tienen particulares corolarios en nuestra manera de entender la lectura, la escritura y, por supuesto, el libro.

De manera marginal, aunque no menos significativa, Deleuze y Guattari [2002] comentan que escribieron a dúo y “como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos” [9], confiesan que conservaron sus nombres “únicamente por rutina” [Deleuze y Guattari 2002: 9], como una forma de hablar, y que desean “no llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo” [Deleuze y Guattari 2002: 9], incluso describen que tuvieron “experiencias alucinatorias, hemos visto líneas, como columnas de hormiguitas, abandonar una meseta para dirigirse a otra” [Deleuze y Guattari 2002: 26] y que cada mañana escribían “cinco líneas aquí, diez líneas más allá” [Deleuze y Guattari 2002: 26]. Esto exige deconstruir la noción de autor e incluso de individuo y preguntarnos si somos nosotros los que construimos un texto o sólo somos un médium para que las ideas-palabras se manifiesten. Isomórficamente, es necesario un lector que no pregunte “qué quiere decir un libro, significado o signifiante, en un libro no hay nada que comprender, tan sólo hay que preguntarse con qué funciona, en conexión con qué hace pasar o no intensidades, en qué multiplicidades introduce y metamorfosea la suya, con qué cuerpos sin órganos hace converger el suyo” [Deleuze y Guattari 2002: 10].

Paralelamente a la contraposición entre árbol, raicilla y rizoma, Deleuze y Guattari describen tres modelos de libro:

1) El libro-raíz: “El árbol ya es la imagen del mundo, o bien la raíz es la imagen del árbol-mundo. Es el libro clásico como bella interioridad orgánica, signifiante y subjetiva (los estratos del libro). El libro imita al mundo, como el arte a la naturaleza” [Deleuze y Guattari 2002: 11].

2) El libro-raicilla o raíz fasciculada: “en este caso, la raíz principal ha abortado o se ha destruido en su extremidad; en ella viene a injertarse una multiplicidad inmediata y cualesquiera de raíces secundarias que adquieren un gran desarrollo. La realidad natural aparece ahora en el aborto de la raíz principal, pero su unidad sigue subsistiendo” [Deleuze y Guattari 2002: 11]. En este caso, ciertamente “el mundo ha devenido caos, pero el libro continúa

siendo una imagen del mundo, caosmos-raicilla, en lugar de cosmos raíz” [Deleuze y Guattari 2002: 12].

3) El libro-rizoma: si bien tiene “líneas de articulación o de segmentaridad, estratos, territorialidades”, también tiene “líneas de fuga, movimientos de desterritorialización y de desestratificación” [Deleuze y Guattari 2002: 9-10], es inatribuible, es agenciamiento y multiplicidad, es un cuerpo sin órganos, no es calco sedentario, no está compuesto de capítulos sino “de mesetas que comunican con otras a través de microfisuras” [Deleuze y Guattari 2002: 26]. “Un libro no tiene objeto ni sujeto” [Deleuze y Guattari 2002: 9] y “sólo existe gracias al afuera y en el exterior” [Deleuze y Guattari 2002: 10]. El libro no es una imagen o representación del mundo, sino que hace rizoma con él, “hay una evolución paralela del libro y del mundo” [Deleuze y Guattari 2002: 16] en una mutua desterritorialización y reterritorialización; en este sentido, “ya no hay tripartición entre un campo de realidad, el mundo, un campo de representación, el libro, y un campo de subjetividad, el autor” [Deleuze y Guattari 2002: 27]. Finalmente, el libro ideal sería capaz de distribuir “todo en ese plan de exterioridad, en una sola página, en una misma playa: acontecimientos vividos, determinaciones históricas, conceptos pensados, individuos, grupos y formaciones sociales” [Deleuze y Guattari 2002: 15].

Estas consideraciones no sólo apuntan a nuevas técnicas de escritura, sino isomórficamente, a nuevas técnicas de lectura. Deleuze y Guattari [2002] nos advierten que han escrito “este libro como un rizoma. Lo hemos compuesto de mesetas” y, por lo tanto, “cada meseta puede leerse por cualquier sitio, y ponerse en relación con cualquier otra” [26]. Esto nos lleva a comprender que, por lo menos cierto tipo de libros, deben abordarse como *opera aperta*;³⁴ tal es el caso de *Rayuela* que “a su manera [...] es muchos libros” [Cortázar 2019: 3] y cuyos capítulos (¿mesetas?) pueden leerse en diversos órdenes; *La historia interminable* que contiene muchos capítulos que arrojan auténticas líneas de fuga mediante un estribillo que incluso “cierra” el libro: “pero ésa es otra historia y debe ser contada en otra ocasión”³⁵ [Ende 1993: 419]; o, como sugiere Tyler, “una colección editada de textos de diversos autores, uno de esos libros sin autor producido por un comité, o un collage

³⁴ Describiendo un particular tipo de producciones musicales, Eco [1992] explica que una *obra abierta* posee “una particular autonomía ejecutiva concedida al intérprete, el cual no sólo es libre de entender según su propia sensibilidad las indicaciones del compositor [...] sino que debe intervenir francamente en la forma de la composición [...] en un acto de improvisación creadora” [32].

³⁵ En este libro también se experimenta con el uso de varios colores de tinta para jerarquizar ontológicamente lo narrado y se recurre a la recursividad para hacer rizoma entre el texto y el “mundo externo”.

accidental como una edición del *American Anthropologist*. Estos tres juntos, por cierto, caracterizan una forma etnográfica ubicua llamada el ‘periódico’” [Tyler 2003b: 301].

¿RE-PRESENTAR?

ETNOGRAFÍA EXPERIMENTAL

El problema de la escritura y la representación también ha inquietado a los antropólogos. Ya en un texto contemporáneo de *R (Descripción densa)*, Clifford Geertz, haciendo involuntariamente eco de la sorpresa del Jourdain de Molière,³⁶ aseveró categóricamente: “el etnógrafo escribe” [Geertz 2000: 31] o, más bien, *inscribe*,³⁷ pues “aun en los libros y artículos hay por supuesto fotografías, dibujos, diagramas, tablas, etc.” [Geertz 2000: 31] y, en dicha nota a pie de página que devino una auténtica línea de fuga,³⁸ acusa la falta de reflexión en torno a los modos de representación y la experimentación con ellos.

Años después, James Clifford reflexiona sobre la autoría y la autoridad etnográficas y se pregunta, “¿cómo es que la experiencia, no sujeta a reglas, se transforma en informe escrito autorizado?” [Clifford 2003: 144], siendo, además, dicha experiencia, “un encuentro transcultural, locuaz y sobredeterminado, atravesado por relaciones de poder y desencuentros personales” [Clifford 2003: 144], es decir, ¿cómo recuperar lo rizomático de la experiencia de campo en un texto académico?, ¿cómo expresar la *heteroglosia*³⁹ en las páginas de un libro? De manera más bien temprana,⁴⁰ Bateson escribe *metálogos*, aunque sin pretensiones directamente etnográficas. Casi medio siglo después, Tedlock propondrá una antropología dialógica (más bien polifónica y multivocal), “no sólo durante el trabajo de campo, sino también en la publicación” [Tedlock 2003: 275]. Tyler reconocerá su simpatía por el diálogo en la antropología o como antropología, pero considera que debe irse más allá y renunciar a la representación, pues todo “acto de representación es un acto de represión política” [Tyler 2003a: 289].⁴¹

³⁶ “Entonces hace más de cuarenta años que hablo en prosa sin saberlo” [Molière].

³⁷ Geertz retoma la noción de Paul Ricoeur.

³⁸ Reynoso nos comenta que “algunos estudiosos, en efecto, remontan todo el posmodernismo antropológico a una nota al pie de página de la introducción de *La interpretación de las culturas*” [Reynoso 2003: 30].

³⁹ La noción de *heteroglosia* James Clifford la retoma explícitamente de Bajtín-Voloshinov.

⁴⁰ Algunos *metálogos* de Bateson se remontan a la década de los cuarenta... aunque aparecen compilados en un libro contemporáneo de *R*.

⁴¹ Tedlock [2003] revira y asegura que, en última instancia, “aún el discurso de un narrador solitario puede ser altamente dialógico en su carácter, produciendo una multiplicidad de voces” [296].

En otro texto, Tyler [2003b] desarrollará más su postura y nos explicará que “una etnografía posmoderna es un texto cooperativamente desenvuelto, consistente de fragmentos de discurso que pretenden evocar en las mentes del lector y del escritor una fantasía emergente [...] Es, en una palabra, poesía” [Tyler 2003b: 300]. Y aunque aclara que “los problemas de forma no son prioritarios, y que la forma misma emergerá del trabajo conjunto del etnógrafo y de sus socios nativos” [Tyler 2003b: 302], caracterizará a la etnografía posmoderna como evocativa, discursiva, dialógica, poética, polifónica y hermenéutica y propondrá a la Biblia como “modelo de la etnografía posmoderna” [Tyler 2003b: 302].

La música que suena al fondo de esta discusión posmoderna pertenece a Bajtín, cuya noción de enunciado armoniza con el principio rizomático de conexión.⁴² Bajtín propone la noción de *enunciado* en tanto unidad de la *comunicación discursiva* en oposición a la *oración* en tanto unidad de la *lengua*; el *enunciado*, a diferencia de la *oración*, tiene sentido, se delimita por el cambio de sujetos discursivos, tiene un contacto con la realidad, se relaciona con otros enunciados y determina una respuesta. El *enunciado*, a pesar de tener fronteras establecidas por el cambio de sujetos discursivos, en realidad está relacionado o conectado, “semejantemente a la mónada de Leibniz”⁴³ [Bajtín 1997: 284], con una infinidad de *enunciados* pasados, contemporáneos e incluso futuros. De tal manera que, por ejemplo, un libro como *Estética de la creación verbal*, posee resonancias que van, por una parte, de Saussure hasta Leibniz e incluso Platón y, por otra, de Voloshinov hasta Lotman e incluso Tyler, por no hablar de autores con los que quizá no exista contacto directo tales como Bateson y Deleuze. En este sentido, la conexión de todo con todo está presente en cualquier texto, pero es el lector el que puede —o no puede— desarrollar dicha potencialidad, de la misma manera que “una misma ciudad contemplada desde diferentes lugares parece diferente por completo y se multiplica según las perspectivas” [Leibniz 1983: 39].⁴⁴

⁴² Tanto Deleuze y Guattari como Bajtín critican los excesos de abstracción de cierta lingüística: “el locutor oyente ideal no existe, ni tampoco la comunidad lingüística homogénea” [Deleuze y Guattari 2002: 13], “en la lingüística hasta ahora persisten tales ficciones como el ‘oyente’ y ‘el que comprende’” [Bajtín 1997: 257].

⁴³ Bajtín compara a los *enunciados* con las mónadas de Leibniz no porque estos no tengan ventanas “por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir” [Leibniz 1983: 23], sino porque hay un enlace o acomodamiento universal que “hace que cada substancia simple tenga relaciones que expresen todas las demás, y que ella sea, por consiguiente, un espejo viviente y perpetuo del universo” [Leibniz 1983: 39].

⁴⁴ En este sentido, una lectura rizomática y/o bajtiniána exigiría, “simplemente”, seguir la pista de cada una de las referencias explícitas del texto... labor extensa incluso en el caso de algo tan breve como *R*. De manera más estricta exigiría, además, descubrir las

¿ANTROPOLOGÍA RIZOMÁTICA?

¿PROYECTO O *ETHOS*?

Pero qué ocurre cuando, retomando una noción de texto “liberada así de la escritura” [Ricoeur 1990: 26], abordamos a la cultura como si fuera un *texto*.⁴⁵ Aunque ciertamente hay la posibilidad de entender y proponer una práctica antropológica excesivamente centrada y cerrada, los antropólogos entienden bien de conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante y cartografía, entienden bien de *géneros confusos* [Geertz 1994] y de correlación entre espadas y crisantemos [Benedict 1974], entre vacas, cerdos, guerras y brujas [Harris 1985]. Es cierto que en la academia el discurso antropológico puede alcanzar niveles insospechados de abstracción e incluso ficción, pero parafraseando a Bajtín, más de uno ha comprendido que *la antropología y la vida no son lo mismo, pero deben convertirse en mí en algo unitario, dentro de la unidad de mi responsabilidad*.⁴⁶ Es cierto que muchos textos antropológicos son monolíticos, pero incluso muchos de ellos surgieron de un ejercicio polifónico en el que, por ejemplo: Turner, el antropólogo; Muchona, el curandero y Kaskinakaji, el profesor, dialogaban abiertamente en “una especie de seminario cotidiano de religión” [Turner 1999: 151]. Retomando nuevamente a Tyler, podemos destacar o proponer una práctica antropológica que “privilegia el ‘discurso’ por encima del ‘texto’, pone en primer término al diálogo y no al monólogo, y enfatiza la naturaleza cooperativa y colaborativa de la situación etnográfica en contraste con la ideología del observador trascendental” [Tyler 2003b: 301]. En este sentido podríamos seguir a Lévi-Strauss, Victor Turner y Clifford Geertz, pues realizaron trabajo de campo en pareja,⁴⁷ pero *falogocéntricamente*, ninguno de los tres especifica la labor que su compañera tuvo en el desarrollo de su pensamiento.

resonancias implícitas, rastrear las nuevas referencias aparecidas en los textos fuente de las primeras referencias -y así indefinidamente-, dialogar con los textos contemporáneos (ya sea que hablen directa o indirectamente del tema) y considerar los textos futuros... labor, por supuesto, interminable.

⁴⁵ Retomando a Ricoeur, así lo entiende Geertz y aborda, por ejemplo, la riña de gallos balinesa: “la cultura de un pueblo es un conjunto de textos” [Geertz 2000: 372], “tratar la riña de gallos como un texto permite...” [Geertz 2000: 369].

⁴⁶ Bajtín [1997: 12] no habla, por supuesto, de antropología, sino de arte. Por otra parte, teniendo presente que “los antropólogos no estudian aldeas [sino] *en aldeas*” [Geertz 2000: 33], debería ser exigencia que la práctica antropológica nunca dejara de hacer rizoma con la vida.

⁴⁷ Cf. Lévi-Strauss [1988: 325], Turner [2002: 73] y Geertz [2000: 339].

De manera más fundamental, me parece que, por ejemplo, la noción de *hecho social total* empata bien, por lo menos, con los principios de conexión y heterogeneidad: “en este fenómeno social ‘total’, como proponemos denominarlo, se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales —en éstas tanto las políticas como las familiares— y económicas [...] y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos”⁴⁸ [Mauss 1979: 157]. Y un concepto semiótico de cultura que, retomando a Weber, considera al hombre “un animal inserto en tramas de significación” [Geertz 2000: 20], nos evoca una tela de araña y/o un rizoma: “los hilos de la marioneta, en tanto que rizoma o multiplicidad, no remiten a la supuesta voluntad del artista o el titiritero”⁴⁹ [Deleuze y Guattari 2002: 14].

En este mismo tenor, incluso una revisión somera de la biografía de muchos de los grandes clásicos de la antropología (Morgan, Tylor, Boas, Malinowski, Whorf, Lévi-Strauss, Turner, por mencionar sólo a algunos), nos permitiría reconocer una inclinación constante hacia la interdisciplinariedad, interés que no se restringe a ciencias sociales cercanas a la antropología tales como la psicología, la historia y la sociología (por no hablar de las subdisciplinas antropológicas como la lingüística, la arqueología y la antropología física), sino que se dirigió también a la filosofía y la literatura y, en algunos casos, incluso hacia las denominadas ciencias duras: biología, botánica, zoología, matemáticas y física. Particular mención merece Gregory Bateson, “personaje no fácilmente encasillable” [Lagos 2012: 1] que dialogó con variadas disciplinas como “comunicación, etnología y antropología, psiquiatría/psicología, genética, filosofía, biología, zoología, etología y etiología, cibernética, etc.”⁵⁰ [Lagos 2012: 1] y que poseía “una libertad de reflexión” [Lagos 2012: 2], incluso transgresora y subversiva, producto de su particular “observación transdisciplinaria”⁵¹ [Lagos 2012: 3], y de quien, como ya mencionamos, Deleuze y Guattari retomaron la noción de *meseta*.

⁴⁸ Los antropólogos mexicanos comprendemos bien que, por ejemplo, una fiesta patronal es un fenómeno en principio religioso, pero también político, económico, estético, entre otros aspectos.

⁴⁹ Retomando a Jünger, Deleuze y Guattari utilizan también el término “trama” y consideran que “el juego se asemeja a la pura actividad de los tejedores” [Deleuze y Guattari 2002: 14].

⁵⁰ El mismo Bateson señala, en el *Prólogo a Pasos hacia una ecología de la mente*, que en dicho libro aborda diversas cuestiones relacionadas con la “antropología, psiquiatría, evolución y genética, y de la nueva epistemología que resulta de la teoría de los sistemas y de la ecología” [Bateson 1998: 7 y 8].

⁵¹ Por cierto, también Bateson realizó trabajo de campo a dúo (con su célebre esposa Margaret Mead).

CAPITALISMO Y ESQUIZOFRENIA
NEOLIBERALISMO RIZOMÁTICO

¿Y la sociedad contemporánea, posmoderna, posmetafísica e hipercultural? No podemos evitar recordar que, incluso antes de la publicación original de *R*, Foucault había aseverado: “tal vez un día el siglo será deleuziano” [Foucault 1995: 7]. La primera vez que oímos dicha frase creímos que se refería al universo académico —y quizá se refiera únicamente a él—, pero en los tiempos que corren dicho *enunciado* se ha resignificado. Efectivamente, el capitalismo que tanto criticaron Deleuze y Guattari en aras de un esquizoanálisis, se ha vuelto rizomático y transnacional, y exige vidas rizomáticas que no echen raíces, se dejen llevar y amen la superficie.

En este orden de ideas, no encuentro mejor ejemplo de rizoma que las redes sociales e Internet en general;⁵² más aún, evocando la frase de Paul Valéry referida por Deleuze: “lo más profundo, es la piel” [Deleuze 1994: 33], es posible considerar como libro ideal ése que, como más arriba mencionamos, es capaz de distribuir “todo ese plan de exterioridad, en una sola página” [Deleuze y Guattari 2002: 15], a la plana pantalla de la computadora, la *tablet* o incluso el celular, que nos permite navegar o, más bien, nos arrastra a través de un universo infinito que integra no sólo grafías multilingüísticas, sino hasta imágenes y sonidos...⁵³ y en el que uno encuentra, particularmente, lo que no esperaba ni buscaba.

EPÍGONO
LA ETNOGRAFÍA INTERMINABLE

Iniciamos este recorrido parcial reconociendo cierta reserva para hablar y/o escribir acerca de *R*, breve texto complejo y denso sobre el que se ha hablado mucho; e inclusive, recursivamente, consideramos una paradoja la posibilidad de escribir en estilo rizomático el presente artículo. Desde ese primer momento sospechamos que un *metálogo* podría ser un elegante modo de hablar sobre *R* y, aun, presentar (no re-presentar) las cuestiones antropológicas.

⁵² Una muestra de cómo en los tiempos que corren están interconectadas millones de personas, incluso sin tocarse ni mirarse; es la manera, casi instantánea, en la que, vía Twitter, Facebook y/o Youtube, un comentario, una imagen o un video se viralizan. Hablando, pues, de redes, ¿podríamos aseverar que una investigación *netnográfica* exigiría, en sí misma, estrategias rizomáticas?

⁵³ Aunque es siempre un ejercicio ingenuo e inútil, no podemos dejar de preguntarnos: ¿qué pensarían Deleuze y Guattari si vivieran en los tiempos que corren?

Retomando explícitamente el texto de Deleuze y Guattari, esparcimos algunas de las peculiaridades de los rizomas: son multiformes, poseen múltiples entradas y salidas, son acentrados (que es más difuso que ser policentrado), no empiezan ni acaban, son antigenealógicos, están constituidos de mesetas. Así mismo, se mencionaron algunos ejemplos de entidades rizomáticas: los tubérculos, las hormigas, las madrigueras, el cerebro; y sugerimos que podría desarrollarse una concepción rizomática del ser humano en tanto entidad heterogénea (integración de tres instancias: somatológica, psicológica y espiritual), interconectada múltiplemente con su entorno, pero también con una rica vida interior; incluso se postuló a la cultura (esa *trama de significaciones*) como un rizoma compuesto de rizomas; explicitamos ahora algo que en distintos momentos quedó sólo insinuado: un diálogo auténtico (en el sentido gadameriano) y, en particular, una conversación informal y espontánea es rizomática, en tanto que no tiene propiamente, principio ni fin, toca múltiples y heterogéneos tópicos, y nos lleva por sendas insospechadas conectando libre y lúdicamente cualquier cosa. Posteriormente abordamos los *caracteres generales del rizoma* enumerados por los propios autores: conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asinificante, cartografía y calcamónia, y se vislumbró desde ese momento que los más susceptibles de asociarse con la práctica antropológica son la conexión, la heterogeneidad, la multiplicidad y la ruptura asinificante.

Un caminar o navegar rizomáticos suscitarían una praxis científica más libre, lúdica y contradisciplinaria (por lo menos interdisciplinaria y/o transdisciplinaria); pero aunque a veces es preciso desgarrar la camisa de fuerza para crear, también los andamios disciplinarios son necesarios para construir. Entre un extremo que promovería una ciencia más loca y otro que aseveraría que lo concerniente a *R* “se halla [...] fractalmente errado y [...] apenas hay en su escritura componentes enunciativos en los que no anide algún error” [Reynoso 2013: 75], proponemos un principio de prudencia o *justo medio* aristotélico: aunque los ideales rizomáticos pueden ser saludables frente a ciertas concepciones demasiado rígidas, monológicas y monolíticas de la práctica disciplinar, hay que cuidarnos de quienes pretenden ser rizomáticos sólo por moda o falta de seriedad;⁵⁴ como bien declaran Deleuze y Guattari [2002], “no basta con decir ¡Viva lo múltiple!, aunque sea muy difícil lanzar ese grito” [12], no basta con proponer de manera compulsiva y acrítica la interdisciplina y hasta la transdisciplinaria, pues, como explica Vilar, “al

⁵⁴ Vale considerar la invitación de Reynoso “a tomar compromiso con una reflexividad más honda, laboriosa y radical antes de promover preceptos del canon rizomático que hace treinta años [hoy serían casi cuarenta] sonaban agudos y liberadores” [Reynoso 2013: 75].

empezar a tratar de la inter- y de la transdisciplinariedad es preciso afirmar rotundamente que, con estos enfoques, no pretendemos de ningún modo que se suprima toda formación disciplinaria-especializada" [Vilar 1997: 31]. En suma, consideramos sospechosas las pretensiones de quienes aseveran: *mi discurso es de difícil comprensión porque soy muy complejo y rizomático*. Ya lo delató Nietzsche hace más de un siglo: son multitud los que "enturbian todas sus aguas para simular que son profundas" [Nietzsche 2010: 161].

Consideramos que, aunque es natural y hasta necesario que en la academia se promueva la disciplina y el protocolo (la ciencia normal en sentido kunhiano), la antropología está en permanente crisis, es revolucionaria, se inclina a la interdisciplinariedad y abraza, entre otros, los principios de conexión, heterogeneidad y ruptura asignificante.

De cualquier manera, y a pesar de que tanto la antropología interpretativa como la antropología posmoderna son ya viejas, sigue haciendo falta en antropología, mayor conciencia sobre los modos de representación y los experimentos con ellos; creemos que vale la pena reconocer el carácter esencialmente conversacional del trabajo de campo,⁵⁵ ensayar una escritura dialógica e incluso metalógica,⁵⁶ trabajar a dúo tanto en el campo como en la elaboración de los textos, reconocer la autoría de los actores sociales, recurrir a múltiples formas de inscripción e incluso explotar las tecnologías de información y comunicación. Retomando lo que comentamos en torno al *libro ideal*, imaginamos como auténtica etnografía rizomática un texto digital que incluya no sólo imágenes y diálogos, sino múltiples *links* a, por ejemplo, las obras citadas, fotografías e ilustraciones (propias y de otros autores), audios, videos, entre otros, y que, además, posea un carácter abierto que permita enriquecerse con los comentarios de los múltiples lectores (incluidas las personas sobre las que habla dicha etnografía) y exija contestación a dichos comentarios... sería un texto, pues, que nunca terminaría de leerse y ni siquiera de escribirse.

⁵⁵ "Superando una noción estrecha de la observación participante, que visualiza al etnógrafo como un investigador que sólo observa mientras dizque participa, me parece importante señalar que incluso *lo observado* adquiere sentido en la conversación" [Garnica 2007: 122].

⁵⁶ A punto de "concluir" este artículo aún lamentamos no habernos atrevido a escribirlo a modo de metalogo.

REFERENCIAS

Bajtín, Mijaíl

1997 *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI. México.

Bateson, Gregory

1998 *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la auto-comprensión del hombre*. Lohlé-Lumen. Buenos Aires.

Benedict, Ruth

1974 *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa*. Alianza. Madrid.

Beristáin, Helena

1995 *Diccionario de Retórica y Poética*. Porrúa. México.

Byung-Chul, Han

2018 *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*. Herder. Barcelona.

Clifford, James

2003 Sobre la autoridad etnográfica, en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Clifford Geertz, James Clifford y Carlos Reynoso (coords.). Gedisa. Barcelona: 141-170.

Cortázar, Julio

2019 *Rayuela*. Real Academia Española. Barcelona.

Danto, Arthur

1989 *Historia y narración*. Paidós. Barcelona.

Deleuze, Gilles

1994 *Lógica del sentido*. Planeta-Agostini. Barcelona.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari

2002 *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos. Valencia.

2005 *¿Qué es la filosofía?* Anagrama. Barcelona.

Descartes, René

1989 *Sobre los principios de la filosofía*. Gredos. Madrid.

Eco, Umberto

1992 *Obra abierta*. Planeta-Agostini. Barcelona.

Ende, Michael

1993 *La historia interminable*. RBA. Barcelona.

Feyerabend, Paul

1994 *Contra el método*. Planeta-Agostini. Barcelona.

Foucault, Michel

1994 *Microfísica del poder*. Planeta-Agostini. Barcelona.

1995 *Theatrum Philosophicum*. Anagrama. Barcelona.

1998 *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. México.

2002 *El orden del discurso*. Tusquets. Barcelona.

Gadamer, Hans-Georg

1996 *Verdad y método I*. Sígueme. Salamanca.

Garnica, Roberto Carlos

2007 *Diálogo y experiencia de campo. Un análisis ético y epistemológico del quehacer antropológico*, tesis de licenciatura en Etnología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Geertz, Clifford

1994 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós. Barcelona.

2000 *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.

Harris, Marvin

1985 *Vacas, cerdos, guerras y brujas. os enigmas de la cultura*. Alianza. Madrid.

Lagos Garay, Guido

2012 Gregory Bateson: un pensamiento (complejo) para pensar la complejidad. Un intento de lectura/escritura terapéutica. *Polis Revista Latinoamericana* [En línea], 9 | 2004, Publicado el 29 de octubre 2012. <<http://journals.openedition.org/polis/7373>>. Consultado el 2 de diciembre de 2019.

Leibniz Gottfried

1983 *Monadología. Discurso de metafísica. Profesión de fe del filósofo*. Orbis. Barcelona.

Lévi-Strauss, Claude

1988 *Tristes Trópicos*. Paidós. Barcelona.

Machado, Antonio

2001 *Poesías completas*. Espasa Calpe. Barcelona.

Merleau-Ponty, Maurice

1993 *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini. Barcelona.

Mauss, Marcel

1979 *Sociología y antropología*. Tecnos. Madrid.

Morin, Edgar

2006 *El método 3. El conocimiento del conocimiento*. Cátedra. Madrid.

Nietzsche, Friedrich

2010 *Así habló Zaratustra*. Gredos. Madrid.

Reynoso, Carlos

2003 Presentación, en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Clifford Geertz y James Clifford (coords.). Gedisa. Barcelona: 11-60.

2013 *Árboles y redes: crítica del pensamiento rizomático*. Desde Abajo. Buenos Aires.

Ricoeur Paul

1990 *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI. México.

Tedlock, Dennis

- 2003 Preguntas concernientes a la antropología dialógica, en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Clifford Geertz, James Clifford y Carlos Reynoso (coords.). Gedisa. Barcelona: 275-288.

Tyler, Stephen

- 2003a Acerca de la “descripción/desescritura” como un “hablar por”, en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Clifford Geertz y James Clifford (coords.). Gedisa. Barcelona: 289-294.
- 2003b La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto, en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Clifford Geertz, James Clifford y Carlos Reynoso (coords.). Gedisa. Barcelona: 297-313.

Turner, Victor

- 1999 *La selva de los símbolos*. Siglo XXI. México.
- 2002 *Antropología del ritual*, Ingrid Geist (comp.). CONACULTA/INAH. México.

Vilar, Sergio

- 1997 *La nueva racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Kairós. Barcelona.

Wojtyła, Karol

- 1982 *Persona y acción*. BAC Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

La etnografía en tiempos de violencia

Florence Rosenberg*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *Los tiempos de violencia surcan hoy las vidas de muchos mexicanos, algunos la experimentan directamente, otros como espectadores del horror de la muerte, desapariciones y de las otras muchas violencias que traspasan los diferentes paisajes de la vida en México. El presente artículo tiene dos objetivos primordiales: el primero, presentar varias miradas de algunos destacados antropólogos que se han cuestionado desde distintos ángulos el porqué de la violencia; y, el segundo, analizar, mostrar, explicar las dificultades que se pueden presentar al hacer el trabajo de campo en tiempos, espacios y geografías de violencia, así como visibilizar la necesidad del cuidado emocional de los antropólogos al enfrentarse, vivir y escribir sus etnografías.*

PALABRAS CLAVE: *Violencia, ética, etnografía, trabajo de campo, emociones.*

Ethnography in times of violence

ABSTRACT: *The current prevalence of violence affects the lives of many Mexicans, some experiencing it directly, others only as spectators of the horror of death, disappearances and the many other forms of violence that intervene in the different landscapes of life throughout Mexico. This article has two primary objectives: the first, to present a range of views from some prominent anthropologists who have questioned the reasons for violence from different angles; the second is to analyze, illustrate and explain the difficulties that can occur when doing field work in times, spaces and geographies where violence is prevalent, as well as promoting the need for the emotional care of anthropologists when facing, living and writing their ethnographies.*

KEYWORDS: *Violence, ethics, ethnography, field work, emotions.*

* florencer@prodigy.net.mx

Fecha de recepción: 30 de julio de 2019 • Fecha de aprobación: 12 de noviembre de 2019

El miedo es el árbitro del poder: invisible, indeterminado y silencioso.

Linda Green, *Living in a state of fear*, 1995

El objetivo de este artículo apela a la reflexión sobre un tema tan ampliamente discutido y sustancial como es la violencia para insertarse en el análisis de algunos de los exponentes más destacados en el campo de la literatura de la antropología quienes han abordado el tema de la violencia desde sus diferentes puntos de vista, y de esta manera, poder colocar en el panorama de la discusión las dificultades, obstáculos y problemáticas a las que nos enfrentamos quienes investigamos y hacemos etnografía en el México de hoy y en el que se viven de manera constante distintos tipos de violencias que corroen el tejido social.

No obstante, para cerrar el análisis de esta problemática se hace hincapié en el rescate de un nuevo ámbito en el que se logren encontrar otras posibilidades y nuevas oportunidades para investigar y elaborar diversas etnografías.

Para enmarcar esta propuesta, veamos un poco de historia de la antropología de la violencia, es decir, qué han escrito y pensado algunos colegas acerca de la violencia y la guerra a lo largo de poco más de un siglo desde el surgimiento de la disciplina antropológica [Rosemberg 2013].

La antropología surge a finales del siglo XIX, cuando el mundo de la ciencia y el saber se hallaban fragmentadas entre las disciplinas que hoy conocemos. A la vieja pregunta ¿qué es el hombre?, se le fueron agregando otras: ¿cómo es que ha evolucionado a pesar de las vicisitudes encontradas a lo largo de la historia de *homo*?, ¿qué es la cultura?, ¿qué significan los restos físicos de *homo* y sus descendientes?, ¿cómo los ordenamos en la escala evolutiva?, ¿somos la cereza del pastel o el fin de la evolución?, ¿qué motivos tuvieron los humanos para la construcción y en ocasiones abandono de muchas ciudades? Y, finalmente, ¿es acaso la historia de nuestra especie la historia de la violencia?

Desde los inicios de este nuevo saber, la preocupación por el “salvaje, primitivo, bárbaro”, ya apuntaba a una visión que traducía una mirada violenta y, en la práctica: “algunos les observan con soberbia y niegan a ese Otro, que es, asimismo, víctima de la violenta colonización occidental y de la ‘paz blanca’”; como bien decía Robert Jaulin en 1970. El lente antropológico nació con la mirada turbia del Otro, porque durante muchos años esta disciplina fue utilizada para justificar el colonialismo, la violencia, la conquista y la dominación. Muchas voces se levantaron en contra de esa antropología justificadora: años después, la literatura antropológica sigue denunciado los

viejos y nuevos genocidios y etnocidios. Es pues, que la antropología nace polémica y aún continúa en el debate.

Algunas veces la pregunta es: ¿por qué la violencia no ha sido un tema “natural” para los antropólogos? Una posible respuesta es porque hay un problema de raíz en nuestra cultura: el no nombrar, el velar las cosas, el esconder, el mistificar.

Veamos algunas propuestas que explican la diferencia entre violencia y agresión:

La *agresividad* representa la capacidad de respuesta del organismo para defenderse de los peligros potenciales procedentes del exterior. Desde esta perspectiva, la agresividad es una respuesta adaptativa y forma parte de las estrategias de afrontamiento de que disponen los seres humanos y los animales no humanos. En cambio, la violencia, por el contrario, tiene un carácter destructivo sobre las personas y los objetos y supone una profunda problemática social. La *violencia* se apoya en los mecanismos neurobiológicos de la respuesta agresiva. Todas las personas son agresivas, pero no tienen, afortunadamente, por qué ser necesariamente violentas, podemos decir que en general la violencia busca hacer daño [Echeburúa 1994: 33].

Tenemos otro ejemplo, en palabras de Xabier Lizárraga, la agresividad, junto con la inquisitividad, la sexualidad y la territorialidad, es un imperativo comportamental necesario para la vida y reproducción de todas las especies, no así la violencia que busca dañar, destruir, negar [Lizárraga 2019].

BREVE HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA

Muchas de las disciplinas vinculadas con la antropología se han ocupado del tema de la violencia (particularmente, la etnología, antropología social, la antropología física y la arqueología). En este estudio se pretende explorar brevemente qué es lo que ha dicho la antropología, como la disciplina que mira al hombre para poder explicarlo, comprenderlo e interpretarlo en sus comportamientos, pensamientos, sentimientos y acciones. Al hurgar en los orígenes de quiénes en la antropología se habían preocupado acerca del fenómeno de la violencia, se encontraron respuestas sugerentes, entre las que se logró rescatar algo que parecería ser obvio: que el marco teórico permea, construye y, a veces, desoye lo que a menudo está a la vista; en otras palabras, muchos etnólogos y antropólogos, de una u otra manera se preocuparon, y lo siguen haciendo, por el problema de la violencia, aunque no se presente de manera explícita en los trabajos de algunos de ellos.

Bronislaw Malinowski criticó las formas y el efecto del colonialismo: “[...] el deber del antropólogo es ser justo y un intérprete veraz de los nativos, registrar que los europeos exterminaron a todos los isleños; que han expropiado la mayor parte del patrimonio de las razas salvajes; e introdujeron la esclavitud de una especial forma cruel y pernicioso” [Malinowski 1976: 3-4 *apud* James 1973]. Asimismo, este estudioso siempre mantuvo una postura anticolonialista y crítica, argumentó apasionadamente en contra del antropólogo que adoptaba una disposición de carácter *neutral* y que actuaba como simple *observador objetivo*, únicamente como observador de la historia de la violencia colonial y el sufrimiento de las personas y las culturas. Estas incursiones teóricas fueron criticadas por sus colegas y calificadas por sus detractores como desviaciones irresponsables de “un anciano”; sin embargo, cabe aclarar que Malinowski murió cuando sólo tenía 58 años.

En su lugar, seguía proliferando la idea de la “antropología de los salvajes”, para los antropólogos de su época, porque era políticamente correcto no involucrarse con las poblaciones estudiadas.

En su célebre y poco conocido artículo titulado: “Un análisis antropológico de la guerra” [1941], Malinowski será el primero en abrir a la discusión y mostrar esta problemática en el escenario antropológico. Aquí un fragmento:

La antropología ha hecho más daño que bien, al introducir la confusión con mensajes optimistas del pasado primitivo, pintando a los ancestros de la humanidad, viviendo en una edad de oro de perpetua paz. Y aún es más confusa la enseñanza de aquellos que sostienen que la guerra es una herencia esencial del hombre. Un destino psicológico o biológico del que nunca se podrá liberar [Malinowski y Richter 1941: 120].

Por su parte, Margaret Mead [1982 (1940)] postulaba que la guerra no era producto de una fatalidad biológica, sino una invención del hombre, un fenómeno múltiple representado en diferentes culturas. Muchas realidades definen la construcción cultural de la guerra, aunque hay una realidad política, económica y militar: la guerra es una forma de vida para soldados, comandantes, oficiales y también un negocio de la industria armamentista. De igual manera comentaba que había pueblos en los que todavía a comienzos del siglo xx aún no la conocían, y ponía como ejemplo a los esquimales, quienes fueron el modelo más notable, pero también se refería a los lepchas de Sikkim, en India; “en ambos grupos se carecía de la idea de la guerra, aunque ésta es tan esencial para realizarla como el alfabeto o el silabario lo es para escribir. La idea de la guerra, de cómo un grupo se organiza *contra*

otro, para mutilar, herir y matar estuvo ausente". Y "sin esa idea las pasiones podrían estallar, pero no habría guerra" [Mead 1982: 17].

La violencia tiene diferentes rostros y el más evidente, el más explicado y observado es el de la guerra, pero la violencia no se agota con la guerra. Algunos antropólogos describimos la violencia y nos preocupamos también por desentrañarla y tomar acciones en su contra.

Ashley Montagu [1985: 23] se preguntaba: ¿por qué está el mundo tan lleno de violencia y agresividad?, ¿por qué son tan frecuentes la hostilidad y la crueldad entre los hombres?, ¿por qué se amenazan entre sí las naciones con el exterminio nuclear?, ¿por qué aumenta la delincuencia prácticamente en todas partes y cuál puede ser la respuesta? La más cómoda es, desde luego, afirmar que el hombre es un ser imperfecto, nacido en pecado y violento por naturaleza. Además, esta explicación —decía el autor— es muy satisfactoria para casi todo el mundo, porque quien nace así, predestinado, no puede culpársele por su forma de comportarse. En otras palabras, Montagu sostiene que la característica más destacada de la especie humana es su *educabilidad*, por el hecho de que todo lo que sabe y hace como ser humano ha de aprenderlo de otros seres humanos, y que no va a ser la violencia, sino la cooperación la que va a constituir las condiciones estrictamente necesarias para la supervivencia del grupo. Los individuos violentos no hubieran prosperado en sociedades pequeñas de cazadores recolectores.

A su vez, Jonathan Haas [1994] plantea que hay evidencia de que la guerra fue poco importante antes de 10 000 años y sostiene que la guerra endémica fue más la excepción que la regla hasta la aparición de las sociedades conformadas como Estado entre el 4000 y el 2000 a.C., en los primeros centros urbanos.

En un estudio clásico acerca de la violencia colectiva y organizada, Eric Wolf, comienza relatando cómo Robert Ardrey en su libro *El imperativo territorial* (1946), delineó la imagen, que desgraciadamente aún hoy persiste, de que el *homo sapiens* es: "[...] un mono asesino, sediento de sangre y hambriento de carne; permanentemente proclive a asesinar a sus prójimos en defensa de su 'terruño', de su territorio" [Ardrey 1946 *apud* Wolf 2002 [1987]: 39]. Desde esta mirada hobbesiana, es decir, "el hombre es el lobo del hombre", el hombre es violento por naturaleza, tiene instintos asesinos; y de acuerdo con esta perspectiva, hacer la guerra es lo que lo define. Wolf afirma que, en efecto, hay una biología de la violencia, empero, los mensajes que liberan, inhiben o dirigen *totalmente* el comportamiento humano, no están biológicamente implantados, son culturalmente aprendidos en el curso de la interacción y la comunicación humanas.

Napoleón Chagnon es uno de los antropólogos más polémicos del siglo xx, ya que desde una postura sociobiológica, dibuja un escenario terriblemente violento: plantea que la venganza de sangre es una de las causas más comunes de la violencia y de la guerra en las sociedades tribales. La teoría de la violencia tribal muestra cómo el homicidio, la venganza, las obligaciones de parentesco y la guerra están unidas a las variables reproductivas. Chagnon ha sido criticado por haber reafirmado la hipótesis de la naturaleza humana violenta, diseñada por la evolución para la maximización del éxito reproductivo, todo ello con escasa evidencia empírica [Rosemberg 2013].

Otra perspectiva similar de la violencia es la del antropólogo Michael Ghiglieri quien asegura que el *ser humano es un fenómeno biológico, no un ser por completo maleable como piensan los científicos sociales* y que gran parte de nuestro comportamiento está influido por la genética; sin embargo, sólo en ocasiones, el ambiente puede influir en el comportamiento humano. También piensa que los varones están diseñados biológicamente para actividades más agresivas y físicamente demandantes, y expresa que son más violentos debido a la testosterona que producen, por lo tanto, son más violentos que las mujeres y esto es consecuencia de la biología: esa información, dice, se encuentra en nuestro ADN. La violencia constituye conductas diseñadas evolutivamente como estrategias reproductivas, tanto de los hombres como de las mujeres. La especie humana surgió, como toda vida, de orígenes violentos. Sostiene que la violación en masa es una victoria reproductiva y no es, en modo alguno, exclusiva de los seres humanos. Finalmente, considera que junto con la violación y el asesinato, la guerra es también una estrategia masculina de reproducción [Ghiglieri 1999: 95].

Para Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois: “La antropología todavía continúa su implacable y ahistórica persecución de lo exótico, con una precisión literaria y filosófica, documentando los sistemas simbólicos, estructuras de parentesco y documentando los remanentes salvajes en el vacío de las ficciones etnográficas presentes” [Scheper-Hughes y Bourgois 2004: 6].

Muchas etnografías clásicas nunca reportaron la violencia, porque no era materia ni de observación, y menos de su análisis y explicación. Por lo tanto, la contribución de la antropología a la comprensión de todos los tipos de violencia, violación y abuso sexual, todo tipo de homicidios, infanticidios, feminicidios, regicidios, homofobias, violencia de género en la pareja y violencia doméstica, entre otros, hasta el terrorismo político del Estado, el racismo, la xenofobia, las guerras sucias, los etnocidios y los genocidios en gran escala, son extremadamente limitados.

La historia de la complicidad de la antropología, con o sin intención, es visible; sirva como ejemplo, cuando algunos antropólogos culturales y físi-

cos proveyeron de herramientas conceptuales que ayudaron a perpetrar el holocausto judío o también para justificar el *apartheid* sudafricano. El colmo fue la reificación del último indio yahi llamado Ishi, como un espectáculo público vivo en el Museo de Antropología de la Universidad de California y la preservación de su cerebro como objeto de curiosidad científica.

Otro caso de violencia fue la exhibición del cuerpo desnudo de Saartjie Baartman, también llamada “La Venus Hotentote” de la etnia khoikhoi en Sudáfrica, vendida en 1810 y mostrándola en los circos de Europa occidental. Fue preservada hasta 1976 como “curiosidad sexual”, en el Museo del Hombre en París, finalmente, el 2 de agosto del 2002, sus restos fueron enterrados en Hankey, Sudáfrica después de una larga lucha de los nativos para su repatriación [Scheper-Hughes y Bourgois 2004: 8].

Nancy Scheper-Hughes es una de las antropólogas que más ha escrito y teorizado sobre la violencia. Si uno observa sus trabajos, todos versan, de una u otra forma, acerca de ésta. Ha descrito la vida de las madres y los niños en las favelas de Brasil, mostrando cómo el llanto de estas madres para expresar su dolor, ha ido desapareciendo de sus rostros, cuando mueren sus hijos antes de los cinco años debido a la desnutrición, falta de higiene y de medicamentos; en otras palabras, por ser víctimas de “el azote de la pobreza”. Posteriormente va a documentar el crecimiento del “turismo de trasplante” y el tráfico global de cuerpos, deseos y necesidades humanas. El trasplante de órganos tiene lugar, hoy en día, en un espacio transnacional en el que circulan cirujanos, pacientes, donantes, vendedores e intermediarios que siguen los nuevos caminos del capital y de la tecnología. Actualmente es fundadora y directora de *Organs Watch* (Vigilancia de Órganos), en la Universidad de Berkeley.¹

Al observar y estudiar las diferentes formas de miseria y sufrimiento social crónico, se logra advertir que, entre más frecuentes y ubicuas son las imágenes de la violencia, el sufrimiento, la pobreza y la muerte, más *invisible* se vuelve, de tal manera, que la gente tiene la enorme capacidad de absorber este horror, y seguir adelante en sus vidas.

Muchas son las explicaciones acerca de por qué se infringe y se daña al otro, y de igual modo, existen ríos de literatura para poder entender los mecanismos que provocan la perpetración de masacres, en contra de los demás. Otra mirada de la violencia, es la de Alexander Hinton quien es di-

¹ Véase <<https://news.berkeley.edu/2016/01/05/how-the-market-for-human-organs-is-destroying-lives/>>. Consultado el 20 de enero de 2019.

rector del Centro para el Estudio del Genocidio y Derechos Humanos, y en uno de sus artículos analiza las razones por las cuales la gente mató en el genocidio de Camboya, en el que se calcula que dos millones de personas fueron asesinadas bajo el régimen del Khmer Rojo [Laban Hinton 2004: 159].

Mediante el testimonio de la experiencia de la guerra vivida por la antropóloga Carolyn Nordstrom [1997] en Mozambique y en Sri Lanka, podemos saber que lo que allí encontró, además de una violencia inaudita, fue creatividad y hasta esperanza. Se interesó en explorar las diferencias y similitudes en las respuestas regionales a la violencia sociopolítica y aquellas que son características de la guerra compartidas en los distintos ámbitos de la geografía y la cultura en el mundo contemporáneo. También observó que los civiles heridos, mutilados, lisiados, aterrorizados y asesinados, y el efecto devastador que deja a su paso en los individuos el terror de la guerra, en las sociedades y las culturas en el frente, fueron compartidos por ambas naciones. Relata que en 1988 viajó a Mozambique y Sri Lanka para hacer investigación y en el camino de Mozambique a Sri Lanka, decidió parar en Somalia “como un respiro etnográfico” entre dos zonas de guerra. Al llegar, la guerra civil estalló: “Cuando volví a casa, presencié tres guerras en un año. Fui testigo de amigos asesinados, extraños masacrados y pueblos arrasados” [Nordstrom 1997: xvii]. Finalmente, sostiene que escribir sobre las experiencias de violencia de personas de carne y hueso, es más difícil que hacerlo sobre la violencia *per se*. La violencia no puede separarse de la acción, la violencia política es ejercida *a* alguien *por* alguien.

El primer antropólogo que realizó en México investigaciones importantes sobre este tema fue, sin duda, Santiago Genovés quien durante gran parte de su vida se preocupó por develar la cuestión de la violencia. *Expedición a la violencia* [1993], es un libro que vino a constituirse en una ampliación de la declaración sobre la violencia, la cual fue adoptada por la UNESCO y por más de 100 sociedades científicas del mundo [Genovés 1993: 288].

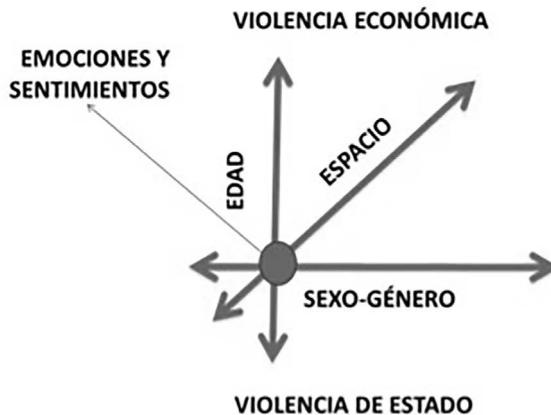
Otro antropólogo e iniciador en México de la Antropología del Comportamiento, es Xabier Lizarraga quien sostiene:

1. Que la violencia sólo es pensable en términos de relaciones: de la relación que guardan el agente [ejecutor] y la víctima [receptor] con la contextualidad, y la relación diferencial que guardan las características del contexto con uno y otro, y
2. Que ninguna violencia deja de ser social y, en la medida en que en el orden social nos adiestramos y domamos [domesticamos] unos a otros, toda violencia, por más extendida que esté y por más tumultuaria que resulte, necesariamente tiene tintes de doméstica: toda violencia es social y doméstica [Lizarraga 2001: 56 y 58].

No puede faltar el trabajo de Elena Azaola, quien desde sus inicios como antropóloga en los años setenta, se ha dedicado a desentrañar la violencia con temas tales como cárceles, maltrato, abuso sexual a menores, prostitución infantil, policía, derechos humanos, instituciones tutelares, la trata de personas, y un largo etcétera. En uno de sus artículos, en 2012, plantea tres argumentos para explicar los actuales niveles de violencia que vivimos en México: 1) la existencia de formas de violencia que han habido tiempo atrás, sin vínculos con las actividades de grupos de delincuencia organizada, toleradas e incluso ignoradas, cuyos efectos, sumados a otros factores coyunturales, han contribuido al actual escalamiento de la violencia; 2) el debilitamiento y la descomposición de las instituciones de seguridad y procuración de justicia; 3) la insuficiencia de las políticas sociales y económicas para reducir las desigualdades y promover la inclusión de amplios sectores, así como una mayor y mejor articulación e integración de estas políticas en torno a fines comunes con las políticas de seguridad [Azaola 2012: 13].

En este artículo mi propuesta para analizar y comprender el fenómeno de la violencia es ésta que atraviesa los tres ejes y un núcleo, es decir, que para comprender-aprehender la violencia, es imprescindible no perder de vista que toda violencia está en-relación-interacción con varios ejes de su estructura-organización, todos ellos entrelazados en una trama compleja [véase la figura].

Figura 1
La Violencia y su Organización



Fuente: Rosemberg, 2013.

Así, se considera que es necesario distinguir entre la elaboración de etnografías *acerca* de la violencia y las etnografías *en tiempos de violencia*. Es claro que ambas están íntimamente vinculadas porque, por ejemplo, el antropólogo puede no ser testigo en el momento del suceso violento y explicar desde los relatos de las víctimas y documentar esas experiencias; otros como Nordstrom y muchos otros colegas, presenciaron y vivieron la guerra y el terror junto con esas poblaciones. En México hay muchos ejemplos de antropólogos que han observado-denunciado las injusticias y las diferentes formas de dominación-explotación en las comunidades, regiones o ciudades en las que han trabajado. También están aquellas mujeres antropólogas violadas por hombres en los lugares donde llegaron a hacer su trabajo de campo y que han callado por la vergüenza que ello les produce y también por la ineficiencia de la justicia en México. Hombres y mujeres antropólogos/as a lo largo de la historia de esta disciplina han vivido algún tipo de violencia, sea de manera directa o indirecta.

MÉXICO EN EL SIGLO XXI. VIOLENCIA Y ETNOGRAFÍA: ¿NUEVA PREOCUPACIÓN?

México es el país de la desigualdad.

Acaso en ninguna parte la hay más espantosa en la distribución de fortunas, civilización, cultivo de la tierra y población.

Alexander von Humboldt,

Ensayo político sobre el reino de la Nueva España, 1811.

A continuación se presentan algunas reflexiones acerca de lo que llamamos *violencia sistémica*, que produce y reproduce las consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas *económico* y *político*, que acarrea múltiples efectos en toda la sociedad y divergen según sea la región, el país y la cultura; la violencia sistémica que es también escenario donde surgen, se encuentran y se reproducen las violencias todas; en otras palabras, se trata del escenario mundial del neoliberalismo y de la globalización, de la que México es parte activa.

La violencia sistémica es resultado y reproducción del *deterioro de las necesidades humanas fundamentales* o de la vida humana, y *está normalizada por las instituciones estables*. Porque parece ser tan común nuestra forma de entender el mundo que la violencia sistémica acaba por presentarse como un ente casi invisible. El acceso desigual a los recursos, al poder político, a la educación, a la salud y la cuestión legal son sólo algunos ejemplos, la idea de ésta se vincula muy estrechamente con la *injusticia social* y los mecanismos sociales de opresión [Rosemberg 2014].

Hablar de violencia sistémica, es ubicarse en otro nivel que el de la violencia directa, inmediata. Cuando las poblaciones se encuentran privadas de los recursos elementales para vivir y el acceso es restringido, o incluso no lo tienen, como son los alimentos, la salud y la educación, sin duda es una violencia menos aparente que la directa pero cuyos efectos en cadena son terriblemente destructivos, por lo que encontramos también que resulta confusa la frontera entre política y criminalidad.

Así, la violencia directa causa horror, pero su brutalidad normalmente recibe nuestra atención: nos damos cuenta de su existencia, y a menudo respondemos a ella, no obstante, la violencia sistémica, es casi siempre invisible, se halla incrustada en las estructuras sociales en todas partes, normalizada por las instituciones estables y la experiencia regular, y se produce cuando las personas se encuentran en desventaja debido a las condiciones económicas, jurídicas, políticas y tradiciones culturales.

La violencia que hemos vivido y presenciado en México estos últimos años se resume dolorosamente así: la guerra de Calderón contra el crimen organizado dejó 100 000 muertos, 10 000 niños huérfanos y cerca de 30 000 desaparecidos y “150 mil 992 ejecutados: la herencia de Peña” [Aristegui Noticias ¿2018?].²

Esos son los datos duros con los que contamos y ¿quiénes son las víctimas?, ¿quiénes son sus familias y amigos?, ¿cómo se llamaban?, ¿cómo eran?, las preguntas son muchas, a quienes nos interesa la problemática de la violencia, buscamos darles nombre a las víctimas, pero también sacar de las sombras a los victimarios. Los antropólogos que estudiamos y trabajamos en y con la violencia no somos ni jueces ni parte, somos estudiosos de realidades que siempre duelen, podemos identificarnos más con un grupo particular que con otro, no obstante, su comprensión total es necesaria: debemos entender tanto a la víctima como al perpetrador, ambos en situaciones y contextos variopintos.

Así, el antropólogo cuando escribe, documenta fielmente lo que la gente narra, el etnógrafo escucha las historias de aquellos que han visto, oído, tocado, sentido, interpretado y pensado la violencia. No hacerlo, es un acto de indiferencia y de hostilidad. Es bien sabido que esto es difícil, escuchar horas y horas relatos de sufrimiento toca en nuestras vidas, escribirlo y registrarlo es un arduo trabajo donde el recuerdo de esas experiencias narradas regresan constantemente a la memoria.

² Véase < <https://aristeguinoticias.com/wp-content/uploads/2018/12/4-2.jpg>>. Consultado el 20 de enero de 2019.

LA PERSONA DETRÁS DEL ANTROPÓLOGO: PELIGROS Y CUIDADOS

Para hablar de los peligros que hay detrás de cualquier antropólogo en la ejecución de su labor cotidiana y como resultado de la violencia, recuerdo una anécdota de mi propia experiencia cuando por primera vez me enfrenté a la violencia en el ejercicio de mi profesión como antropóloga en una ciudad perdida de la Ciudad de México, en los años 1979-1981, periodo en el que se suscitaban peleas entre bandas delictivas de ciertos barrios. Yo tuve la experiencia de presenciar el enfrentamiento entre algunos de estos grupos, cuando la hoy mítica banda de los panchitos,³ llegaba a aventar bombas molotov en contra de la banda de la ciudad perdida en la que yo trabajaba, con el simple argumento de que estaban en su contra. La ingenuidad deliciosa que experimenté mientras estuve ahí me hace comprender hoy los peligros a los que me enfrenté, y lo afortunada que fui al haberlos librado cuando me ganó la confianza de los habitantes, lo cual me permitió participar y trabajar sin el menor peligro. Esa vivencia me hizo pensar, en que los jóvenes estudiantes arriesgan sin miedo lo que viene, con ingenuidad y con confianza; y me hizo mirar también los peligros que por su corta experiencia los coloca en riesgos que a veces son positivos, pero que a menudo pueden devenir en vivencias dolorosas.

Los antropólogos que se dedican también a la docencia en este México violento tenemos, hoy más que nunca, la responsabilidad de formar nuevos antropólogos, a los cuales debemos enseñarles a cuidarse, ellos, quienes a su vez, se tienen que arriesgar y deben saber que hoy no se puede hacer etnografía sin tener en cuenta lo que está sucediendo en nuestro país y los riesgos a los que se pueden enfrentar en el campo de esta disciplina.

Vivir en situaciones de violencia a menudo nos obliga a utilizar estrategias que desafían la ética convencional de nuestra disciplina, reconfiguran las relaciones entre antropólogos e informantes, y obligan a la innovación en el proceso de negociación de intercambio de datos bajo circunstancias riesgosas [Pettigrew, Shneidermann y Harper 2004]. En otras palabras, necesitamos también construir e inventar estrategias prácticas para hacer frente a las amenazas a la seguridad y el bienestar, tanto de los antropólogos como de los sujetos que están amenazados o viven situaciones de violencia.

³ En los años ochenta, las peleas de los panchitos contra otras bandas eran con armas simples como puntas, varillas, chacos, navajas, cadenas, botellas rotas, cinturones de asiento de coche y, en casos extremos, bombas molotov. Su código de honor era sencillo: sí golpear, no matar, no violar [Flores 2014].

Aunque algunos antropólogos han escrito cuidadosamente acerca de sus experiencias en/con los conflictos en el campo, poco se habla de cómo la realidad de la violencia vivida afecta la teoría antropológica, su método, su ética y su escritura. A medida que se sigue investigando en regiones cada vez más hostiles y peligrosas, la posibilidad real de nuestra propia victimización representa un reto no sólo para los aspectos prácticos de la seguridad personal, sino también para los métodos etnográficos y la ética⁴ que utilizamos para comprender las culturas en las que se ven minadas por el malestar, la inestabilidad y el miedo. En México, sobre todo, en relación con la pobreza, ese flagelo ubicuo.

También es necesario poseer estrategias actualizadas que aborden las preocupaciones de los antropólogos que realizan investigaciones en campos peligrosos, aquellos sitios donde las relaciones sociales y las realidades culturales se modifican críticamente por la penetración del miedo, el terror, la amenaza de la fuerza, o la aplicación regular de la violencia y donde los enfoques, métodos, y la ética de trabajo de campo antropológico son, a veces, insuficientes, irrelevantes, inaplicables, imprudentes o simplemente ingenuos.

Los etnógrafos en campos peligrosos son extremadamente vulnerables a robos, asaltos, violaciones, asesinatos, secuestros, arrestos en el campo, o a encontrarse en medio de guerras o disturbios, y haber presenciado momentos de conflicto entre facciones u hostilidades agudas en un grupo o comunidad. El problema, entonces, no sólo es determinar cómo los antropólogos están en peligro en el campo de trabajo, sino, más bien, qué se puede hacer para minimizar los riesgos; tal vez, igual de importante sea: ¿cómo deben las propias experiencias del antropólogo y las reacciones de otros ante la violencia integrarlos en nuestras etnografías sin ponerlos en riesgo?

Si se trabaja en campos peligrosos, hay que empezar con un cambio fundamental en la forma, que la metodología no sea rígida para la investigación, más bien hay que plantearla con mayor apertura y con una práctica maleable, es decir, debe depender de un nivel de flexibilidad de investigación por parte del etnógrafo, quien no siempre puede esperar trabajar en condiciones de seguridad. Así, la etnografía se reduce a una especie de cálculo que involucra tres variables dependientes: a) el tipo de información que se busca, b) cómo se adquirió y c) cuáles son los riesgos para el antropólogo.

Es común, muy seductor y erróneo, partir de dos supuestos en el trabajo de campo en contextos de violencia: uno, que la fórmula para evaluar el riesgo en la adquisición de datos es una herramienta neutral y objetiva de

⁴ Véase Código de Ética del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC (CEAS), marzo de 2014.

la investigación y, dos, que es posible extraer datos alterados de un medio social contaminado por la violencia [Kovats-Bernat 2002: 211].

Acerca de la flexibilidad en el campo se tiene el ejemplo del antropólogo Allen Feldman [1991:12] quien trabajó en Irlanda del Norte en los años álgidos del conflicto, lo que le llevó a abandonar las nociones clásicas de la observación participante, evitando la residencia en las cercanías de sus informantes y sin habitar con ellos porque podría haber sido visto como cómplice de los rebeldes por la policía y el ejército. Tomó otras precauciones metodológicas, como la utilización de espacios neutros para las entrevistas, restringiendo su movilidad entre espacios de confrontación con la policía y el ejército. Otro ejemplo, para un caso mexicano, muestra cómo Cecilia Barrientos [2014] para investigar acerca del miedo y la militarización en la guerra contra el narcotráfico en Tampico, Tamaulipas, una de las ciudades más peligrosas de México y del mundo, se fue a trabajar como mesera para así poder recopilar datos. Por lo anterior, sabemos que el trabajo en los campos peligrosos implica una capacidad de negociación cotidiana en un espectro de encuentros sociales con una serie diversa de individuos, algunos de los cuales pueden ser de ayuda y otros pueden ser peligrosos.

Otro factor importante de protección es que hay que aprender a escuchar los buenos consejos y recomendaciones de la población local para decidir qué conversaciones y silencios son importantes, cuál información es peligrosa para sus vidas e integridad física, qué preguntas son riesgosas para no hacerlas y cuáles son los patrones de comportamiento importantes a seguir para la protección de todos. Para enfatizar lo anterior, cito a Roland Barthes: "Escuchar la voz inaugura la relación con el Otro: la voz por la cual reconocemos a los otros nos indica su forma de ser, su alegría o su dolor, su condición; lleva una imagen de su cuerpo [...]" [Barthes 1985: 255]. Porque acompañar a personas ajenas que comparten su mundo personal de sufrimiento, supervivencia, coraje y confusión y observar las lágrimas de luto, sus iras por la traición y sus temores, *es un verdadero privilegio para un antropólogo*. Así, contar una historia a veces sirve para evocar la memoria de los muertos y desaparecidos y reafirmar las tradiciones de los sobrevivientes que la violencia ha destruido.

En consecuencia, aquellos con los que trabajamos en campos y en situaciones peligrosas tienen derecho a negociar por igual con los etnógrafos sobre temas acerca de la exposición o no de los datos en las etnografías. El reconocimiento de este derecho por la antropología es parte integral del continuo proyecto de la descolonización de la disciplina, que sabemos que muchos ya lo practican.

Sabemos también que una cuestión recurrente en la elaboración de et-

nografías en campos peligrosos es la dificultad de los antropólogos para considerar su propio papel como actores en el drama de la violencia. Por ello, surge la pregunta: ¿debe incluir el antropólogo sus sentimientos, emociones íntimas, sus opiniones y respuestas a la violencia y el terror cuando dicha información podría arrojar luz sobre las circunstancias en las que fue adquirida?, esto lleva indefectiblemente al terreno de la ética. Como etnógrafos es necesario divorciarnos del histórico supuesto de la inmunidad y siempre hay que recordar que *no hay una antropología pasteurizada* en la que se sale del campo igual que como se entró, siempre nos llevamos y dejamos algo nuestro ahí donde estuvimos.

El trabajo de campo etnográfico es el medio principal para la comprensión de la violencia y el terror en un grupo, localidad o situación dada. Es importante saber que la cultura no está compuesta de unidades compartimentadas separables entre sí y, por lo tanto, donde la violencia forma parte de las relaciones sociales, es imposible comprender y manejar datos y considerarlos “puros”. La violencia también es cultura, y hay que continuar con la tarea etnográfica de desmitificar y des-naturalizarla, es necesario teorizarla y analizarla junto a otros fenómenos sociales. En esto radica la oportunidad para que la etnografía de la violencia y en tiempos violentos influya significativamente en el curso de la teoría antropológica para así continuar demostrando que la violencia no es separable del parentesco, del mercado, el sexo-género, la lengua, la política, las emociones, los cuerpos y del mundo. Aquí vemos la importancia de considerar los temores y ansiedades del antropólogo; asimismo, el etnógrafo necesita demostrar cómo la violencia lo modifica a él mismo y a su vez cómo se modifican sus propias relaciones con quienes se vincula en el campo y también cómo cambian las relaciones dentro de la comunidad local o el grupo con el que se esté trabajando.

La representación en las salidas al campo, debe considerar las voces del poder impuesto, el poder negociado y la violencia sufrida por los sujetos. Vistas de manera aislada, cada voz cuenta una historia diferente, aunque todas sean componentes sustanciales de la historia completa. Por lo tanto, el concepto de la realidad en el trabajo de campo ayuda a negociar con las dificultades del determinismo de la gran teoría y con la indeterminación, incertidumbre y complejidad del campo mismo, en los que están presentes el poder, la lucha y la violencia como acto y como experiencia.

Por lo anterior, la pregunta es: ¿qué es la etnografía?, en principio quien la elabora debe ser capaz de captar no sólo el sitio, sino también el olor, el sentir, los sabores y el movimiento de una localidad, documentar la vida de un pueblo o grupo que comparte un espacio común en el que sus vidas están entrelazadas. Debe captar al menos una visión fugaz de los sueños que

la gente lleva con ellos y que los transportan a lugares distantes del mundo y de la mente; del imaginario creativo por medio del cual las personas dan sustancia a sus pensamientos y vidas. Necesita entender por qué un soldado o un sicario aprieta el gatillo contra un ser humano y no otro; también mostrar cómo la gente sufre los estragos de la violencia y del duelo y cómo todavía tiene fuerzas para resistir; debe ser capaz también de mostrar las realidades del poder del Estado, los grupos criminales y la sociedad mexicana con sus víctimas que siempre aparecen como un número y colocarlas en el escenario sin ponerlas en riesgo.

La etnografía lleva sujetos y comunidades que sufren a aquellos que no han estado allí. Pero también saca de las sombras e ilumina no sólo esos lugares y gente, sino también hace visibles las razones del poder y las ganancias que generan esas violencias. “La etnografía le da sustancia y lugar simplemente porque se preocupa, día a día de la existencia humana” [Nordstrom 2004: 15].

La antropología se desarrolló como una disciplina arraigada en el trabajo de campo, y como tal, dice nombres y mapea lugares, pero la guerra y la violencia cambian esta ecuación. El conocimiento local es crucial para la comprensión, sin embargo, citar a informantes locales puede significar una sentencia de muerte para ellos. Cuando se trata de masacres, violaciones a los derechos humanos, la corrupción masiva y la especulación mundial, incluso situar y proporcionar datos en un lugar “localizable” puede ser peligroso. La responsabilidad académica y ética descansa en la protección de las fuentes y no en su revelación, aunque a veces es necesario nombrar a las víctimas; por supuesto, siempre con su consentimiento.

El trabajo de campo, como nos dicen Nordstrom y Robben, requiere de dos posturas: *la óptica de la violencia*, es decir, la experiencia vivida de la violencia y la *epistemología de la violencia*, o las formas de conocer y reflexionar sobre la misma violencia. La experiencia y la interpretación son inseparables de los perpetradores, las víctimas y los etnógrafos por igual. La antropología en este nivel implica una serie de responsabilidades más allá de la etnografía tradicional: “hay responsabilidades para la seguridad en el campo de trabajo, para la seguridad de nuestros informantes, y para las teorías que ayudan a forjar actitudes hacia la realidad de la violencia” [Nordstrom y Robben 1996: 4].

Hay que tener muy claro que *le podemos dar voz a las víctimas de la violencia, pero nunca podremos restaurar sus vidas*, esto también es parte de la implicación emocional y compromiso al estar escribiendo la etnografía en la que se vuelve a plasmar el dolor de los demás, parafraseando a Susan Sontag, [2004] y a la vez, el nuestro propio.

Los etnógrafos de la violencia, y en realidad, en general, todos quienes investigan y escriben, deben entender su propia posición y su papel en el mundo social que están estudiando y reconocer que ellos, como sujetos, con sus propias experiencias de vida, sus historias personales y las percepciones que tienen del mundo, dan forma a gran parte de todo el proceso de investigación. Ser reflexivo también implica explorar la *práctica emocional* de hacer la investigación, esto es particularmente cierto cuando se hace investigación de la violencia y en situaciones o espacios violentos, porque hablar de violencia es equivalente a hacer de la emoción y el sentimiento en los informantes y en el propio investigador [Pickering 2001]. Por tanto, ambas, la reflexividad y las emociones deben ser instrumentos analíticos.

Ser testigo de la violencia a menudo puede producir pesadillas, insomnio, agotamiento, depresión, frustración, ira, culpa y disgusto, todos estos sentimientos y emociones son parte de la experiencia de la investigación. A veces somos incapaces de compartir nuestras emociones con los demás, porque “ellos no entienden, porque ellos no estuvieron allí”. Para hacer frente a la “emotividad de la violencia” y la carga física en el cuerpo, varios investigadores discuten la necesidad de tomar distancia del ámbito de la investigación [Diphooorn 2011: 15], cuando ésta nos rebasa.

El tema de la emoción se ha excluido sistemáticamente en la mayoría del trabajo académico de muchas de las investigaciones que exploran la violencia y dejan de lado la subjetividad, quedándose con las distinciones tradicionales que fomentan la división entre la razón y la emoción, lo que permite sugerir que hay serias consecuencias teóricas y epistemológicas por ignorar los muchos papeles que desempeñan las emociones en nuestras investigaciones, en la escritura de las etnografías y en nuestra vida misma, por lo tanto, la emotividad es fundamental para comprender la experiencia de la investigación de la violencia. Ni siquiera Platón, ni Spinoza, ni Hume, habrían negado que hay interconexiones entre la razón y las pasiones; tampoco los estoicos, los marxistas, los fenomenólogos, o los pragmáticos, representarían la búsqueda del conocimiento como desinteresada, desconectada de las preocupaciones cotidianas, emocionales y sensibles.

Esto nos lleva a preguntarnos, ¿debemos preocuparnos por la subjetividad de los etnógrafos?, parece que sí. Quienes trabajamos con y en situaciones o localidades violentas debemos tener interlocutores entre colegas o alumnos para expresarles nuestras emociones, sentires, críticas y reflexiones en torno a la violencia vivida. Esto puede ayudar más de lo que imaginamos, es un *trabajo emocional*.

Habrá que pensar la violencia también desde una antropología de las emociones y tener claro que si estudiar la violencia no es simplemente para

entender las razones del sistema que la engendra y reproduce, sino también para comprender cómo son experimentadas y sentidas en los sujetos con quienes entablamos relaciones. Es menester analizar la emotividad en lugar de simplemente describirla; en otras palabras, no hay que silenciar la emotividad en la investigación de la violencia, tal silenciamiento puede tener consecuencias teóricas y epistemológicas importantes. La emotividad puede ser una manera crítica para promover, sostener y desafiar las formas para conocer las experiencias de las mujeres y los hombres frente al poder y la violencia. Si bien estas relaciones a menudo pueden ser incómodas o preocupantes también sugieren que la emotividad puede ser una manera crítica de conocimiento. La emotividad puede ayudar a problematizar la falta de adecuación entre la experiencia vivida y las interpretaciones aceptadas de esa experiencia.

REFLEXIONES FINALES

La violencia en México, sigue viva, 2019 ha sido uno de los años más sangrientos con más de 30 000 muertos, no obstante, la violencia no es un enigma ni un misterio, es perfectamente comprensible y explicable, tiene profundas raíces en los sujetos, sociedades y culturas que la viven y la practican, en ese sentido es transhistórica, ha traspasado los tiempos y los diversos sistemas y organizaciones socioeconómicas y políticas, sin embargo, no tiene su origen y tampoco se desarrolló en todas las sociedades, hay sociedades que no conocen la guerra, hay otras que viven para ella, hay sociedades que asesinan esporádicamente y otras que la furia las acompaña [Rosemberg 2014].

Los antropólogos sabemos muy bien que la violencia no es natural, no viene en nuestros genes ni es parte de nuestra cultura mexicana; que la investigación no puede ser ni neutra ni totalmente objetiva e, incluso, que hacer etnografía en tiempos de violencia es arriesgado y, en ocasiones, para los poderosos hacer investigación de corte antropológico, en particular en situaciones conflictivas y de violencia, pueden mirarse como un atentado contra el *statu quo*.

Antropólogos con experiencia y los que están en formación vivimos en tiempos nublados, como diría Octavio Paz, la imagen del mundo inmóvil, organizado, perfecto y funcionando se acabó. Hoy, tenemos que recuperar viejas técnicas antropológicas e inventar nuevas formas de llegar a la gente que con mucha razón se ha vuelto desconfiada y, a la vez, son tan vulnerables como los antropólogos que andamos por los mismos caminos de quienes nos permiten participar y convivir con ellos.

Hablar de violencia sin aterrizarla, sin nombrar, es otra forma de reproducirla, hoy en México se viven múltiples duelos, miles de muertos, miles de desaparecidos, miles de heridos en el alma y el cuerpo, todavía hay muchos pendientes que aún quedan sin resolver, por ello, y dadas las circunstancias de tanta violencia en la que vivimos, necesitamos continuar escribiendo etnografías llamando a la justicia y en contra de la represión; en otras palabras, escribir *etnografías de indignación*.

Como pudimos observar a lo largo de estas páginas, las etnografías en tiempos violentos no dejan de escribirse, la adversidad y el horror inspiran nuevas estrategias, diversas maneras de acercarse a esas otredades, por lo que cabe apuntar que, la violencia en nuestro país no impedirá la capacidad de acudir al campo de estudio, que seamos creativos y críticos con lo que está pasando en el México desangrado y herido de hoy.

Ante esta realidad, se están escribiendo etnografías reflexivas, creativas e innovadoras.

Un connotado psicoanalista francés, Octave Mannoni escribió:

Necesitamos de los etnólogos para comprender y para modificar nuestra actitud de occidentales [...] Ellos son los especialistas de las diferencias, incluso de todas las diferencias, porque las diferencias culturales más marcadas no son sino algo así como la ampliación explicativa de las otras. Ellos son los encargados de contarnos historias verdaderas que demuestran que se podría cambiar la vida [Mannoni 1971: 2352 *apud* Dibia 1999: 109].

REFERENCIAS

Aristegui Noticias

2018 Aristegui Noticias. 150 mil 992 ejecutados: la herencia de Peña. <<https://aristeguinoticias.com/wp-content/uploads/2018/12/4-2.jpg>>. Consultado el 20 de enero de 2019.

Azaola, Elena

2012 La violencia de hoy, las violencias de siempre, en *Desacatos* (40), septiembre-diciembre: 13-32.

Barrientos Gas Cecilia

2014 *Cotidianidad, miedo y militarización en la guerra contra el narco. Tampico*, tesis de licenciatura en Antropología Social. ENAH. México.

Barthes, Roland

1985 *The responsibility of forms*. Hill and Wang. Nueva York.

Código de Ética del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC (CEAS)

2014 <http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/lauv/Codigo_Etica_CEAS_2014.pdf>. Consultado el 20 de enero de 2019.

Dibie, Pascal

1999 *La pasión de la mirada*. Seix Barral. Barcelona.

Diphorn, Tessa

2011 The ethnography of violence: Varying participatory roles, the emotional rollercoaster, and moral dilemmas, en *4th European Conference on African Studies [ECAS]*, del 15 al 18 de junio, Uppsala: 1-27.

Echeburúa, Enrique

1994 *Personalidades violentas*. Pirámide. Madrid.

Feldman, Allen

1991 *Formations of violence*. University of Chicago Press. Chicago.

Flores, Érika

2014 De jefe panchito a asesor de Salinas y AMLO <<https://www.pressreader.com/mexico/milenio/20131103/282905203311901/>>. Consultado el 13 de noviembre de 2014.

Genovés, Santiago

1993 *Expedición a la violencia*. UNAM-Fondo de Cultura Económica. México.

Ghiglieri, Michael P.

1999 *The dark side of man*. Perseus Books. EUA.

Green, Linda

1995 Living in a state of fear, en *Fieldwork under fire. Contemporary studies of violence and survival*, Carolyn Nordstrom y Antonius Robben (eds.). University of California Press, California: 105-127.

Haas, Jonathan

1994 *The Anthropology of War*. Cambridge University Press. UK.

James, Wendy

1973 The Anthropologist as Reluctant Imperialist, en *Anthropology and the Colonial Encounter*, Talal Asad (ed.). Humanity Books. Nueva York.

Jaulin, Robert

1970 *La paz blanca*. Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires.

Kovats-Bernat, Christopher

2002 Negotiating dangerous fields: Pragmatic strategies for fieldwork amid violence and terror, en *American Anthropologist*, Wiley-Blackwell (104) [1]: 208-222.

Laban Hinton, Alexander

2004 Why did you kill: The Cambodian genocide and the dark side of face and honor, en *Violence in War and Peace. An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell. EUA: 157-168.

Lizarraga Cruchaga, Xabier

- 2001 Violencia: plato fuerte, una mirada desde la antropología del comportamiento, en *Antropológicas* (18), enero-abril: 51-59.
- 2019 *Antropología, imperativos comportamentales y atmósferas*. Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano. México.

Malinowski, Bronislaw y Oscar T. Richter

- 1941 Un análisis antropológico de la guerra, en *Revista Mexicana de Sociología*, año III (4). UNAM: 119-149.

Mead, Margaret

- 1982 [1940] La guerra es una invención, no una necesidad biológica, en *La antropología y el mundo contemporáneo*. Siglo Veinte. Buenos Aires: 15-23.

Montagu, Ashley

- 1985 El mito de la violencia humana, en *Revista Tierra y Libertad* (455), julio: 23-25.

Nordstrom, Carolyn y Antonius Robben

- 1996 The Anthropology and Ethnography of Violence and Sociopolitical Conflict, en *Fieldwork under Fire*. University of California Press. Berkeley: 1-23.

Nordstrom, Carolyn

- 1997 *A different kind of war story*. University of Pennsylvania Press. Pensilvania.
- 2004 *Shadows of war. Violence, power, and international profiteering in the twenty-first century*. University of California Press. California.

Pettigrew, Judith, Sara Shneiderman y Ian Harper

- 2004 Relationships, complicity and representation. Conducting research in Nepal during the Maoist insurgency, en *Anthropology Today*, 20 (1), febrero: 20-25.

Pickering, Sharon

- 2001 Undermining the sanitized account. Violence and emotionality in the field in Northern Ireland, en *British Journal of Criminology* (41). Oxford University Press. Oxford: 485-501.

Scheper-Hughes, Nancy y Philippe Bourgois

- 2004 *Violence in war and peace. An Anthology*. Blackwell. Nueva York.

Rosemberg, Florence

- 2013 *Antropología de la violencia en la Ciudad de México: familia, poder, género y emociones*. INAH. México.
- 2014 Algunas reflexiones sobre la violencia sistémica: México como escenario, en *Actores sociales, violencias y luchas de emancipación. Lecturas desde una antropología crítica*, Margarita Zárate Vidal y María Gabriela Hita (coords.). UAM-Juan Pablos Editor. México: 19-51.

Scarry, Elaine

- 1985 *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford University Press. Nueva York.

Scheper-Hughes, Nancy y Philippe Bourgeois

2004 *Violence in war and peace. An anthology.* Blackwell. Nueva York

Sontag, Susan

2004 *Ante el dolor de los demás.* Alfaguara. México.

Wolf, Eric

2002 [1987] Ciclos de la violencia: la antropología de la paz y la guerra, en *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, Witold Jacorzynski (coord.). CIESAS-Porrúa. México.

Fundamentos de arqueosemiótica

Roberto Flores Ortiz*

Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) INAH.

RESUMEN: *La interpretación de los restos materiales que han legado las culturas del pasado es un tema que ocupa y preocupa a los arqueólogos y otros especialistas. La posibilidad de diseñar métodos y técnicas analíticas para realizar esta tarea requiere de enfoques que trasciendan las fronteras disciplinarias. La semiótica, entendida como el estudio de los sistemas de significación, se encuentra privilegiadamente situada para incursionar en este ámbito del conocimiento. Sin embargo, lejos de limitarse a ser una disciplina auxiliar de los estudios arqueológicos, la Arqueosemiótica tiene como obligación dirigir su visión a las culturas del pasado como fenómenos significativos, sin pretender remplazar a los enfoques arqueológicos tradicionales. El artículo presenta y justifica un modelo analítico para la Arqueosemiótica basado en el reconocimiento de tres dimensiones fundamentales de la significación: la apariencia, la presentación y la presencia.*

PALABRAS CLAVE: *Semiótica, arqueología, significación, apariencia, presentación, presencia.*

The basics of archaeosemiotics

ABSTRACT: *The interpretation of the material remains bequeathed to us by the cultures of the past is a subject that both occupies and worries archaeologists and other specialists, since the possibility of designing analytical methods and techniques to perform this task requires approaches that transcend disciplinary boundaries. Semiotics —understood as the study of sign systems and their signification— holds a privileged place regarding this field of knowledge. However, far from being an auxiliary discipline of archaeological studies, archaeosemiotics has the obligation to focus on the cultures of the past as significant phenomena, thus avoiding the substitution of traditional archaeological approaches. This article presents —and justifies— an analytical model for the use of archaeosemiotics in this field based on the recognition of three fundamental dimensions of meaning: appearance, presentation and presence.*

KEYWORDS: *Semiotics, archaeology, significance, appearance, presentation, presence.*

* rflores57@yahoo.com

Fecha de recepción: 27 de junio de 2019 • Fecha de aprobación: 4 de septiembre de 2019

INTRODUCCIÓN

La idea de una rama de la semiótica dedicada al estudio de materiales arqueológicos tiene dos puntos de partida: por una parte, la necesidad resentida por los arqueólogos de contar con métodos que guíen la interpretación de los restos del pasado rescatados en su trabajo de campo; por la otra, la exigencia de la propia semiótica de que sus métodos e hipótesis analíticas sean susceptibles de aplicación a todos los ámbitos del quehacer humano. La convergencia de esas dos perspectivas da origen a lo que aquí he llamado *arqueosemiótica*, es decir, al estudio del sentido ofrecido por los materiales del pasado, tanto a sus creadores y usuarios iniciales, como a los arqueólogos y los amantes de la arqueología (quienes, sin duda, también son, a su manera, creadores y usuarios). Este sentido abarca desde el más trivial sentimiento de familiaridad que experimentamos frente a los objetos, construcciones y situaciones más cotidianos, hasta la extrañeza más intensa frente a lo excepcional y grandioso y frente a lo que nos induce a interrogarnos sobre el simbolismo de lo observado.

Si el estudio de la significación suscita en el arqueólogo gran interés por la posibilidad de entender el sentido de los restos de la cultura material [Preucel 2006], la semiótica siente el deber de responder ante las interrogantes que plantean las culturas ajenas a las nuestras, del mismo modo que ha enfrentado la tarea de comprender nuestras propias culturas. Pero al hacerlo, enfrenta un nuevo obstáculo, pues esas culturas del pasado ya no se encuentran presentes y, por ende, no es posible interrogar a sus practicantes. Debe, pues, aguzar sus instrumentos analíticos, extender sus capacidades, forzarlos a que den de sí todo lo posible y, llegado el momento, hacer gala de ingenio e imaginación para efectuar las inferencias más audaces y, al mismo tiempo, más justificadas. Es claro para todos, que las significaciones buscadas por el semiotista metido a arqueólogo o por el arqueólogo semiotista, no son del orden de la evidencia primaria e inmediata, sino interpretaciones recónditas y elusivas que es preciso desentrañar al precio de múltiples exámenes, extrapolaciones y suposiciones.

Por ello también debe ser claro que la signicidad¹ buscada no es la de la percepción clara y distinta, la que se ofrece de manera directa a los sentidos bajo el rubro de la *iconicidad*, puesto que es deber del arqueosemiotista

¹ El término *signicidad* alude aquí a las categorías del signo, tal como fueron expuestas por Peirce en diversas ocasiones, antes del año 1903 (c. 1893-1903) —ese tema fue abordado por el mismo autor en años subsecuentes, pero sin que haya perdido vigencia el modelo aquí citado—. Peirce reconoce que, en relación con el objeto referido, los

cuestionar el valor de las evidencias materiales. Tampoco enfrenta inmediatamente significaciones de carácter convencional, inscritas en la *simbolicidad*, pues al ser inmateriales, han desaparecido junto con los seres que las respetaban y han dejado en su lugar engañosas regularidades que apuntan en direcciones inciertas. La significación buscada es de carácter *indicial*, en donde la significación es producto de una contigüidad existente entre un resto material y la práctica humana que le dio origen y destino.

No quisiera dar la impresión de que esta empresa es absolutamente novedosa. Ciertamente, a la fecha, sólo hay una obra, la de Preucel [2006], que lleva el explícito título de *Archaeological Semiotics*: todavía están por venir textos fundadores y la creación de *handbooks* y manuales que nos enseñen a hacer las cosas. Pero ya hay desde hace un cierto tiempo pioneros que nos marcan la ruta y nos ofrecen instrumentos preciosos para nuestro análisis: el mismo Preucel ofrece en su libro una reseña de los autores que hasta 2006 han abordado este campo. En el ámbito semiótico son conocidos los trabajos de André Leroi-Gourhan [1971, 1988], Jean Claude Gardin [Gardin y Peebles 1992] y Paul Bouissac [Bouissac y Gheorghiu 2015]; pero Preucel [2006: 8-9] también menciona entre los precursores a Annette Laming-Emperaire y James Deetz, quienes desde los años 60, propusieron el estudio del significado de los restos materiales. Asimismo, no es posible ignorar el aporte de Ian Hodder [1988], fundador de la arqueología interpretativa, quien, sin identificarse como semiotista, ha abogado por el estudio de la significación en arqueología. Después de ellos han venido otros autores: menciono simplemente al pasar, y sin pretender ser exhaustivo, autores latinoamericanos como Giovanna Winckler [s/f], autora de un diccionario de términos arqueológicos, Silvia Giraudó [s/f] y sus colegas, de la Universidad de Tucumán, de la nación argentina; César Augusto Velandia [2006], de origen colombiano, quien ha desarrollado sus estudios con un enfoque semiótico a las culturas de su país; Eréndira Camarena de la UNAM autora de una tesis doctoral de arqueosemiótica [2016]; Martín Domínguez [Domínguez y Robles s/f], Emmanuel Gómez [2018], Socorro de la Vega [2018], mexicanos autores de tesis de maestría; Andrés Troncoso de Chile [2006]; los investigadores del Núcleo de Arqueología e Semiótica do Ceará (Narse) de los que no tengo más noticia que su nombre. Como se aprecia, la lista es breve, por lo que aprovecho para pedirles me hagan llegar más información y obtener un mayor acercamiento al estado de la cuestión.

signos son susceptibles de ser icónicos, indiciales o simbólicos: icónicos, si la relación se apoya en

1. EMIC Y ETIC

No es posible hablar de otras culturas sin referirse a los estudios antropológicos, de los que la arqueología es una de sus ramas. No intentaré una presentación de ese campo, aunque ésta se limitara a los estudios relacionados con la significación. En lugar de ello mencionaré un requerimiento epistemológico que estas disciplinas comparten: se trata de la necesidad de dar cuenta de una relación intersubjetiva mediada por los objetos, entre productores y usuarios del pasado y los estudiosos de ese pasado, actores separados por grandes distancias espaciales y temporales. Atenta a las exigencias que plantea el conocimiento de la *otredad*, la semiótica ha volteado hacia las ciencias antropológicas. No se trata de un *giro antropológico*, puesto que desde sus inicios la semiótica narrativa puso énfasis en hechos antropológicos como los mitos, la literatura folk, las etnotaxonomías, entre otros: así lo corroboran las obras de Lévi-Strauss y Greimas, por no señalar más que a dos de sus representantes más conspicuos.

La atención puesta en los estudios antropológicos no se debe simplemente a la posibilidad de hacer de la semiótica una disciplina auxiliar, aunque sin duda tiene mucho que ofrecer en ese aspecto. Tampoco se trata de aprovechar los *corpus* arqueológicos y etnográficos para ilustrar los principios teóricos de la semiótica y aplicar a ella sus métodos descriptivos con el fin de corroborar sus propias hipótesis, sin consideración de los desarrollos de estas otras disciplinas. Se trata, más bien, de concebir los hechos antropológicos en general como procesos de significación: dicho enfoque tiene la virtud de ofrecer nuevas perspectivas a los temas tradicionales de la arqueología, como inaugurar nuevos derroteros en el estudio de los materiales del pasado. En ese sentido, la arqueosemiótica se encuentra cercana a las preocupaciones tanto de la arqueología como de la antropología interpretativas, así como de apuestas teóricas recientes basadas en la pragmática y el cognoscitivismo. Todos estos enfoques recientes plantean a la arqueología nuevas interrogantes que surgen de preocupaciones como el sentido, la cognición y las prácticas humanas.

Para ejemplificar la especificidad del enfoque semiótico a los productos de la cultura y evidenciar el riesgo que se corre al subordinar una disciplina a otra es posible mencionar las diferencias de las disciplinas en el quehacer clasificatorio: hay ocasiones en que el arqueólogo, por ejemplo, busca describir y ordenar los objetos y los fragmentos de objeto que encuentra en términos de su modo de producción, lo que —asume— le permitirá

comprender la vida social de las culturas pretéritas, mediante criterios *etic*.² Cuando aparentemente no se presentan obstáculos para la identificación, el arqueólogo considera posible leer directamente la información simbólica y funcional en los artefactos, así como los procesos productivos que les dieron origen; sólo cuando detecta usos simbólicos en los artefactos o cuando su propio sentimiento de familiaridad no le permite identificar un objeto, torna su vista hacia el semiotista en demanda de mayores elementos de juicio. En esos casos la intervención del semiotista es remedial, casuística y centrada en un abanico limitado de formas de significación, lo que impide la caracterización de los objetos en términos de la propia cultura de origen y obstaculiza la elaboración de clasificaciones *emic*, sistemáticas y homogéneas. Es en ese sentido, por ejemplo, que la propuesta de un enfoque semiótico del resto arqueológico no se concibe únicamente como un abordaje *etic* de restos materiales puntuales, para encontrar en ellos evidencia de simbolismos, sino que pretende caracterizar contextos arqueológicos como magnitudes semióticas que se integran por la puesta en práctica de signos, textos y objetos, entre otros.

Cuando la semiótica aborda esos tres tipos de magnitudes —signos, textos, objetos—, lo hace como producto de una inferencia hecha a partir de los rasgos sensibles de los objetos. En ese sentido, el estudio de la significación deja de ser una tarea auxiliar y se plantea como programa de base de lo que es posible llamar una *arqueosemiótica*. Una disciplina que no pretende sustituir los estudios arqueológicos tradicionales, sino desarrollarse paralelamente a ellos como una semiótica indicial de los restos de la cultura material. Para realizar su tarea el arqueosemiotista se ve llevado a solicitar al arqueólogo información sobre los artefactos y su función, sobre procesos productivos, pero no como metas directas de su conocimiento, sino para contextualizar la significación de los objetos. De esta manera la descripción del resto arqueológico se emprende en función de los intereses arqueosemióticos, sin detrimento de otros enfoques arqueológicos.

² La distinción entre enfoques *etic* y *emic* en antropología fue propuesta por el lingüista Kenneth Pike en los años de 1950. Si tradicionalmente se ha concebido que el enfoque *etic* se realiza desde el exterior del objeto de estudio y con ayuda de conceptualizaciones científicas reputadas como objetivas, la visión *emic*, por su parte, se hace en términos de la cultura madre y con categorías *folk*. Es posible concebir estos enfoques respectivamente como acercamientos exteriores e interiores al objeto y la cultura estudiados, pero en cambio es necesario reconocer, sobre todo en el caso de la arqueología, que la mirada exterior no es esencialmente más objetiva que la otra, sino que obedece a las concepciones del propio analista: su privilegio reside en el descentramiento que opera y en la posibilidad de realizar estudios comparativos.

¿Qué pasa cuando se consideran los intereses arqueológicos como intereses semióticos? Que, así como no hay subordinación de unos a otros, la arqueosemiótica es susceptible de plantearse metas que no se limitan a ser un simple campo de aplicación del método semiótico y puede desarrollar hipótesis de trabajo que interesen al propio arqueólogo y que no vea como la intrusión de intereses ajenos en su campo de trabajo. Esta especificidad de la labor del arqueosemiotista, reside, ante todo, en la poca familiaridad que tiene con los objetos que trata.

En la semiótica de objetos contemporáneos existe familiaridad con ellos, pero en arqueosemiótica, la familiaridad, o no existe o es engañosa. Los objetos contemporáneos se nos ofrecen inmersos en sus relaciones interobjetales, agrupados en dominios de experiencia. En arqueología, el objeto aparece en contextos limitados o fuera de todo contexto. Si en los objetos contemporáneos los dominios de experiencia ofrecen datos fuertes, en arqueología el dominio, o está vagamente sugerido o debe ser totalmente inferido: en todo caso no es fuente primaria de información. De manera que la reducción fenomenológica, la puesta entre paréntesis de los prejuicios, parece producirse de manera natural con respecto al resto material. Se parte del supuesto que es posible desfamiliarizarse de aquello que es familiar, pero cuando el objeto es extraño, también es necesaria la reducción: es preciso considerar que las cosas extrañas o desconocidas ofrecen quizá mayores oportunidades al prejuicio y, más aún, porque no son familiares hacen correr el riesgo de tomar sus rasgos como evidencias incuestionables que es posible catalogar mediante recursos inmediatistas. Esto sucede, por ejemplo, con los objetos cerámicos, cuyas funciones, formas, y demás atributos sensibles sugieren clasificaciones anacrónicas y etnocéntricas, más acordes con criterios contemporáneos del analista que con la visión del mundo de sus productores y usuarios originales.

2. RECORRIDO SEMIÓTICO

La arqueosemiótica debe encargarse de describir los artefactos, edificios y sitios como expresión significativa y como contenido significado (aunque en esta presentación haré referencia exclusivamente a los objetos). El objetivo es reconocer el proceso mediante el cual el plano de la expresión se une al del contenido para constituir al objeto como signo. La descripción, sin embargo, no se restringe al objeto aislado, sino que incluye las relaciones que éste mantiene con otros objetos y con los sujetos. Esta tarea es compleja pues sigue un recorrido que va desde el modo en que los objetos se manifiestan ante los sujetos, hasta la manera en que entran en interacción con éstos.

Es posible proponer un recorrido analítico-descriptivo que se inicie en los atributos perceptuales y que determinan su *apariencia* para abordar en un segundo momento la identidad figurativa del objeto —una olla es una olla en virtud de que tiene los atributos sensibles de una olla—, que considera al objeto estudiado como perteneciente a una clase de objetos similares en virtud de *presentarse* como una magnitud sensible unitaria, y llegar finalmente a plantear sus sentidos simbólico y funcional —esta olla es sagrada o esta olla es para cocer frijoles— que derivan de su utilización en contextos específicos, es decir, que participa en prácticas culturales en las que se hace *presente*. Con estos tres abordajes se configuran las tres grandes dimensiones semióticas de los objetos como hechos culturales: *apariencia*, *presentación* y *presencia* (figura 1). Estas tres dimensiones son solidarias entre ellas y se vinculan mediante las operaciones semióticas de la *figuración*, el *semisimbolismo* y la *enunciación* o *práctica significativa*.³ De las tres, la figuración es la más conocida, pues da cuenta de la identidad clasificatoria y funcional de los objetos. El semisimbolismo aborda la atribución de valores, justamente simbólicos, a los rasgos que conforman los objetos y que trascienden la identidad figurativa (por ejemplo, el carácter sagrado de algunos diseños o de algunos colores). Por último, la enunciación o práctica significativa, es responsable de la intervención de un objeto claramente tipificado en actividades concretas.

³ La semiótica narrativa hace de la *figuratividad* un efecto construido por los texto e imágenes y no un dato inmediato: ese efecto consiste en atribuir a un significado abstracto rasgos que lo presentan como un elemento del mundo natural. Por su parte, el *semisimbolismo* consiste en fundar un efecto *signico* mediante la relación de rasgos del plano significativo con rasgos del plano del significado (por ejemplo, el simbolismo sonoro de los poemas) y no como una relación entre unidades (conjuntos de rasgos: una palabra asocia un conjunto de rasgos sonoros con un significado complejo). El concepto de *enunciación* dos vertientes de definición: por una parte, la *instancia de enunciación* corresponde a un lugar abstracto en el que se opera la conversión de un lenguaje concebido como sistema en un proceso específico de significación; por la otra, la *situación enunciativa* alude a las circunstancias mediatas o inmediatas en las que se produce un hecho de habla concreto. Todas las definiciones anteriores pueden ser encontradas en Greimas y Courtés [1982]. Por último, el concepto de *práctica significativa* es de factura más reciente [Fontanille 2008] y remite al modo en que la semiótica aborda las circunstancias en que se produce un hecho de significación: al respecto, la tarea que enfrenta esta disciplina es considerable, pues, consiste en establecer las condiciones bajo las que las situaciones enunciativas se tornan semióticamente descriptibles, es decir, sin considerarlas como datos previos de carácter empírico, sino como objeto de una construcción (por ejemplo, las circunstancias precisas en que un objeto es utilizado exige un trabajo de selección y análisis de los elementos que serán considerados parte de esas circunstancias).

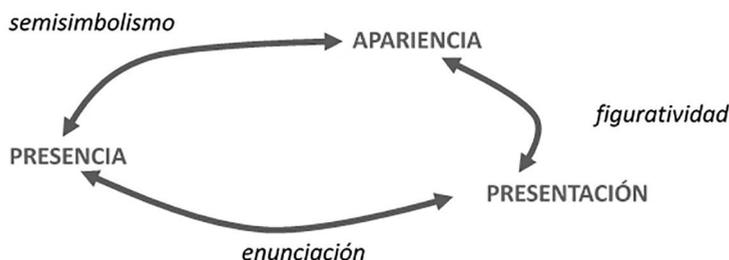


Figura 1. Dimensiones semióticas de los objetos.

El recorrido reconoce el fundamento sensible de la representación figurativa para que, con base en este principio, sea posible plantear también el fundamento de la funcionalidad de los objetos. Se comienza con una pregunta: ¿cómo es que un conjunto de datos sensibles permite la identificación y la categorización de un objeto unitario? Este problema no es exclusivo de la semiótica de los objetos, sino que se encuentra en el centro de todo proceso de semiosis; por ejemplo, en las imágenes —en el tránsito de la bidimensionalidad a la figuración de la tridimensionalidad— o en el lenguaje oral —en el tránsito de la segunda a la primera articulación, tránsito de la estructura fónica a la sígnica. Este vínculo es establecido de manera irreflexiva por los practicantes de los distintos lenguajes; le toca al semiotista explicitar su modo de operación.

La reflexión se extiende, por analogía, al vínculo que es posible postular entre la apariencia e identidad del objeto y lo que podría ser llamado, vagamente, su “función”. La percepción de un objeto cotidiano se acompaña inmediatamente de la conciencia de su utilidad: una silla es para sentarse. El vínculo problemático se sitúa, entonces, entre el objeto y las acciones en las que participa. De manera que, para examinar ese tránsito, es preciso mostrar de qué manera la descripción de los atributos sensibles de un objeto permite el reconocimiento de las acciones. Para lograr este objetivo, primero se presentan las dimensiones más amplias de la significación; en segundo lugar, los componentes en los que descansa la descripción, para concentrarse, después, en el examen de los tipos de significación de los objetos, especialmente en la significación funcional. Este recorrido permite discutir algunos problemas asociados a las interacciones de los objetos con los sujetos y sentar los principios para su descripción empírica —exhaustiva, adecuada y simple— y sistemática.

3. SIGNICIDAD Y SIGNIFICACIÓN

Para comprender mejor los fundamentos de este modelo dimensional, conviene presentarlo en términos de su signicidad, es decir, tal como lo establece Peirce, en términos de las relaciones de *representamen* con su objeto.

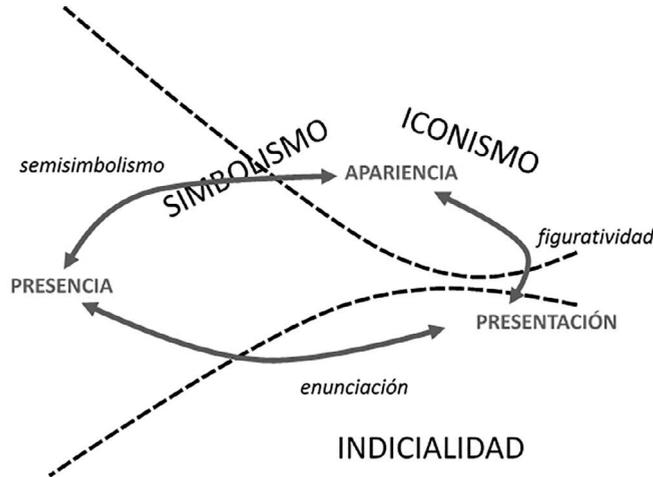


Figura 2. Signicidad y significación.

Como se aprecia en el diagrama de la figura 2, la disposición de las dimensiones frente a la signicidad no corresponde a la de una alineación término a término, sino que los tipos reconocidos por Peirce [ca. 1893-1903] conforman áreas de pertinencia en donde una magnitud semiótica, como son los artefactos arqueológicos, recibe determinaciones sensibles, intelectivas y culturales que le otorgan una identidad *signica*. Estas tres áreas comprenden respectivamente una relación entre las dimensiones significativas del objeto: así, los atributos sensibles del objeto que conforman su apariencia determinan la forma en que se presenta como una figura del mundo natural y determinan su identidad *icónica* tanto reflexiva como transitiva —esto que está frente a mí es un recipiente (reflexiva) y ese recipiente tiene la forma de un perro (transitiva) (figura 3)—; por otro lado, la presentación figurativa se hace presente en una circunstancia determinada en relación con otras figuras (objetos, lugares, sujetos, acciones, procesos) para constituir escenarios de las prácticas humanas, lo que hace de la magnitud semiótica considerada un *índice* que apunta a otros signos en un contexto específico; finalmente, los rasgos sensibles que constituyen la apariencia del objeto son susceptibles de recibir sentidos específicos

independientemente de lo que es presentado figurativamente en el marco de prácticas culturales específicas, es el caso, por ejemplo, del simbolismo cromático y de la forma tan frecuente en la escultura religiosa mesoamericana, como se puede apreciar en el monolito de Coyolxauhqui (figura 4).



Figura 3. Recipiente en forma de perro de Colima.



Figura 4: Reconstitución cromática de la Coyolxauhqui, Templo Mayor

Estas son las tres dimensiones de significación reconocidas en los objetos arqueológicos. Conviene ahora vincularlas con otros horizontes teóricos. En la semiótica de la Escuela de París, las dimensiones de la significación aquí presentadas corresponden respectivamente a los componentes plástico, figurativo y al universo no inmanente al objeto mismo de las prácticas semióticas [Fontanille 2008].

Dentro de la semiótica de Peirce [1903] es conocida su concepción triádica del signo, que pone en relación un representamen (o signo), el objeto al que se refiere y el interpretante. Un signo es susceptible de relacionarse consigo mismo, con el objeto o con el interpretante: desde este punto de vista, el signo-objeto se define respectivamente como una apariencia de sí mismo, como una representación de algo o como una presencia ante alguien.

También es posible presentar esta triple dimensión desde el *Organon* del lenguaje de Karl Bühler [1950] que conjuga las tres instancias ya mencionadas, para definir el signo e inscribirlo en un ámbito comunicativo: como resultado, el autor propone tres funciones comunicativas definitorias del signo: expresión del emisor, referencia al mundo y apelación al receptor. En un orden prototípico se asume que el signo es signo de algo para alguien, por lo que la apariencia se subordina a la representación y ésta a la

presencia, en la significación simbólica y denotativa. Sin embargo, nada impide que la apariencia remita directamente a la apelación, sin pasar por la representación: tal es el caso, por ejemplo, de la significación semisimbólica ya mencionada.

Por último, aunque con una muy débil teorización unitaria, las dimensiones recubren fenómenos que la lingüística reconoce como la deixis, la categorización y el simbolismo sonoro.

4. EXIGENCIAS METODOLÓGICAS

La descripción de magnitudes semióticas que forman parte de lo que Greimas [1968] llamó el “mundo natural” exige el reconocimiento de las especificidades de esos lenguajes, sean imágenes, espacios, objetos u otros. La semiótica inicialmente abordó textos pertenecientes al lenguaje verbal, es decir, productos de las lenguas naturales. Sin embargo, poco a poco se fueron imponiendo temáticas no verbales, en los campos etnosemiótico, visual y espacial, principalmente. El desarrollo de esos ámbitos de investigación ha sido constante, aunque, dada su heterogeneidad, no se encuentra exento de irregularidad.⁴

Si bien muchas de esas semióticas tienen en común el hecho de que sus objetos son de naturaleza visual (aunque no sea posible descartar en ellos sus facetas táctil, auditiva u olfatoria, por no mencionar más que tres de ellas), no es en ese rasgo que descansa su principio de unidad. Más bien se trata de un rasgo contrastivo que lo diferencia de las semióticas verbales (que, por otro lado, se dividen entre oralidad y escritura). Las semióticas no verbales son heterogéneas, ya se dijo, y no se dejan tan fácilmente captar de manera unitaria. Las magnitudes provenientes de esos lenguajes comparten con el lenguaje verbal el hecho de que se articulan tanto sintagmáticamente como paradigmáticamente, es decir, se ordenan alrededor de un eje de simultaneidades y de un eje de alternancias. La diferencia se inscribe en el terreno de la sintagmática, pues la copresencia se manifiesta de maneras diferentes en esos tipos de lenguaje. Se trata de dos maneras distintas en que las unidades de manifestación se inscriben en estos distintos tipos de “texto”: en el caso de la verbalidad, lo hacen linealmente en una sola dimensión, mientras que en la no verbalidad, lo hacen “tabularmente” [Fontanille

⁴ A diferencias de otras disciplinas del hombre, en ciencias del lenguaje los métodos de análisis están indisolublemente ligados a la disciplina y, más precisamente, a la teoría asumida, por lo que no se trata aquí de una referencia a la metodología en ciencias del hombre, sino a los métodos semióticos.

2008: posición 525] o volumétricamente, pues lo hacen en una superficie bidimensional o en un cuerpo tridimensional. Estas diferencias han exigido un replanteamiento de los métodos de descripción semiótica.

La innovación fundamental vino del estudio del lenguaje pictórico y de la fotografía a través de la distinción entre análisis plástico y análisis figurativo [Thürlemann 1982; Floch 1985]. Si bien, la historia del arte ha utilizado desde hace mucho tiempo la expresión “lenguaje plástico” para indicar los modos y materiales específicos con que se expresan las artes justamente llamadas plásticas, en semiótica ese calificativo no se reduce a un modo de producción artístico específico limitado a uno o dos sentidos humanos, sino que con él designa un conjunto signifiante ordenado, susceptible de descripción.

Como recurso expresivo, el componente plástico de las imágenes y de los objetos corresponde al signifiante que Saussure reconoce en el signo, al lado del significado. Se abre, entonces la posibilidad de describir el signifiante mediante un conjunto de categorías que buscan dar cuenta de los atributos sensibles. De hecho,

considerado así, un componente plástico deja de ser privativo de los lenguajes visuales y pasa a ser propiedad de toda manifestación sensible, cualquiera que sea su canal sensorial.

Por otra parte, pudiera pensarse que, al formar parte de la expresión, este componente no posee ningún contenido. Sin embargo, también es posible considerar que la plasticidad es un discurso específico, dotado de expresión, pero también de contenido: tal es el caso del semisimbolismo, cuyo estudio es muchas veces relegado en provecho de las manifestaciones figurativas y simbólicas. De manera que los efectos de sentido semisimbólico permiten hacer del componente plástico, no sólo una expresión, sino un signo entero.

Por su parte, el componente figurativo remite a la cualidad representativa de las imágenes y de los objetos, es decir, a la relación que establecen, en el plano de la expresión, con una unidad de la semiótica del mundo natural. Si la figuración (o representación figurativa) ha sido muchas veces opuesta a la abstracción y ha sido reducida a la imitación de la naturaleza, dando lugar a incontables debates en torno al concepto de iconismo, bajo la bandera de la representación de las cualidades del mundo, Greimas no lo concibe como las propiedades de la imagen que la hacen similar a un correspondiente en el mundo natural, sino al conjunto de atributos sensibles requeridos para producir un efecto de realidad. Bajo la aparente similitud de las definiciones se esconde una divergencia de talla, pues la relación icónica es concebida como un dato primario, propiedad imitativa de la imagen,

mientras que el efecto figurativo no es un atributo de la imagen sino del sujeto, no es sino un modo de lectura de la imagen [cf. el concepto de rejilla de lectura en Greimas 1994: 23 y ss.].

Así como el componente plástico se despliega en un lenguaje, el componente figurativo también lo hace, puesto que incluye tanto un principio de organización propiamente figurativa encargado de la producción del efecto de realidad, como una organización narrativa centrada en las nociones de contraste y transformación de contenidos. En efecto, los textos no verbales no son estáticos, sino el asiento de tensiones y dinámicas que afectan tanto al componente plástico, como al figurativo: así, por ejemplo, la figura de Coyolxauhqui (figura 4) comprende una representación femenina, pero dotada de una tensión interna, de un equilibrio inestable indicado por la inclinación del torso, frente a la orientación del rostro y por la orientación encontrada de las aspas que forman las extremidades superiores (orientación levógira) y las extremidades inferiores (dextrógira).

Dicho de otro modo, antes de ser un artefacto o un elemento del mundo natural, para la semiótica, la cosa es una magnitud fenoménica que debe ser interrogada. La interrogación semiótica toma la forma de una descripción “densa” de los atributos sensibles del objeto, que tiene las siguientes características:⁵

- Sensible
- Contrastiva
- Correlacional

De manera que, más que hablar de objetos, se habla del modo en que se tornan presentes al hombre. Se ponen en juego los cinco sentidos, ninguno de los cuales vehicula por sí solo el sentido de “cosa”: la vista ofrece

⁵ Estas características corresponden a las de una descripción fenoménica de los objetos en términos de un análisis componencial y de carácter diferencial, en donde un rasgo sensible de un objeto dado sólo tiene sentido en la medida en que entra en contraste con otro rasgo; la descripción de un objeto se logra cuando se relacionan haces de contrastes sensibles. La descripción cromática ofrece un ejemplo de este tipo de descripción, pues cada color es traducido en términos de tono, brillo y saturación, que son cualidades del efecto sensible; para que un color sea descriptible tiene que entrar en contraste con al menos otro color y ese contraste es susceptible de ser caracterizado como una diferencia de tono o de brillo o de saturación. De esta manera se obtienen haces de diferencias (caracterizaciones por vía negativa —en Coyolxauhqui, el ocre y el azul difieren únicamente por el tono, por lo que es posible definir el ocre como no azul— y no de cualidades singulares de carácter positivo) cuyo ordenamiento permite descubrir una sistematicidad subyacente.

una superficie visible a la contemplación y brinda la sensación de volumen a través de los juegos de sombras; el tacto tiene también acceso al objeto a través de las texturas de la superficie, pero también produce un efecto de volumen, mediante operaciones de recorrido de superficie y de penetración; el olfato hace del objeto una fuente de donde emana el estímulo sensorial, al igual que lo hace el oído. Además de la exteroceptividad, la propioceptividad brinda un sentido de objeto ligado a su proporcionalidad con respecto al cuerpo del propio observador: orientación, tamaño, peso, cierto sentido de solidez, rigidez, etcétera.⁶

En consecuencia, las descripciones semióticas adoptan la forma de una descripción de rasgos sensibles diferenciales. La tarea de un modelo descriptivo consiste, entonces, en ordenar las dimensiones de significación reconocidas, de manera que, detrás de la multiplicidad de estímulos sensoriales y de efectos de realidad, poco a poco surjan los principios rectores que los gobiernan.

5. REGLAS Y OPERACIONES

Por último, es preciso presentar el modelo que fundamenta a la arqueosemiótica en términos de reglas y operaciones que permiten descripciones precisas. Para ello es necesario considerar que cada dimensión de la significación se constituye mediante la intervención de un sustrato material [en el sentido de Hjelmslev 1972: 62-63] que se torna en sustancia al momento en que recibe una forma específica durante la semiosis.⁷ Así, cada dimensión se

⁶ La *exteroceptividad* es la capacidad de un cuerpo de percibir los estímulos sensoriales exteriores a él a través de órganos especializados, lo que da lugar a los diversos sentidos, como la vista, el tacto, el oído, el olfato y el gusto (sin que la lista sea limitativa): en semiótica corresponde a la captación de las figuras del mundo por parte del sujeto. Por su parte, la *propioceptividad* corresponde a la percepción que un ser vivo tiene de su propio cuerpo y que da lugar al sentido del equilibrio, a la postura, a la sensación de ocupar un lugar en el espacio, al sentido de unidad y de dimensiones corporales, entre otros. En la medida en que un sujeto interactúa tanto corporal como cognoscitivamente con los objetos la propiocepción interviene decisivamente en la atribución de sentido al mundo [Greimas y Courtés, 1982: 170 y 324].

⁷ Al hablar de los sonidos de una lengua, Hjelmslev [1985: 151] afirma: “en tanto datos físicos, los sonidos de una lengua son la materia de la expresión que la forma de la expresión lingüística específicamente estampa y que, por ello, se presenta como una sustancia frente a la forma. Mientras se considere a la materia como tal, se estará frente a fenómenos físicos; pero desde el momento en que se toma a la materia como sustancia subordinada a la forma, se está frente a los sonidos del lenguaje” (traducción mía). La materia es objeto de múltiples y variados tratamientos científicos, pero al

presenta como un espacio de *procesamiento* en el que confluyen *inputs* materiales que reciben una forma semiótica específica como producto de *regulaciones* adecuadas (figura 5).

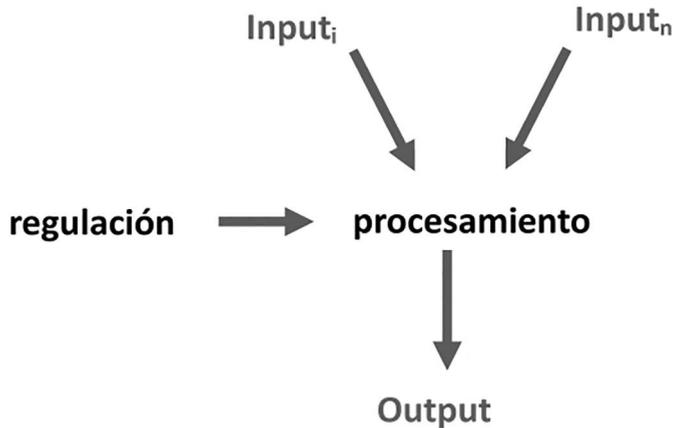


Figura 5. Modelo general del procesamiento.

Cada una de las dimensiones reconocidas posee sus propias regulaciones y operaciones (figura 6). En la dimensión plástica de la apariencia, los inputs sensibles contrastantes se organizan en formantes plásticos que entran en composición de acuerdo con principios y leyes como los de la gestalt.⁸ En la dimensión figurativa de la presentación, los formantes plásticos ya organizados se reordenan en formantes figurativos en virtud de los morfismos (el más importante de entre ellos es el antropomorfismo) para constituir las figuras y las configuraciones. En la dimensión de la presencia, tanto los formantes plásticos como las figuras y configuraciones se integran en prácticas significantes dentro de campos u horizontes de presencia que se rigen mediante una sintaxis de las operaciones con artefactos y en virtud de

considerarse como sustancia de una forma lingüística pasa a ser considerada objeto de estudio de la semiótica y de la lingüística. Esta misma consideración debe hacerse con respecto a la materia ideacional que constituye la sustancia del contenido.

⁸ Se hace referencia aquí a la teoría psicológica de la Gestalt [véase por ejemplo Köhler 1947] cuyas investigaciones mostraron que la percepción opera configuracionalmente, es decir, como percepción de totalidades cuyas propiedades no se reducen a la suma de las partes, de ahí que hayan planteado una serie de principios de constitución de las formas perceptivas.

principios antropológicos que rigen dichas operaciones (racionalidad práctica, maná, tabú, etc.).

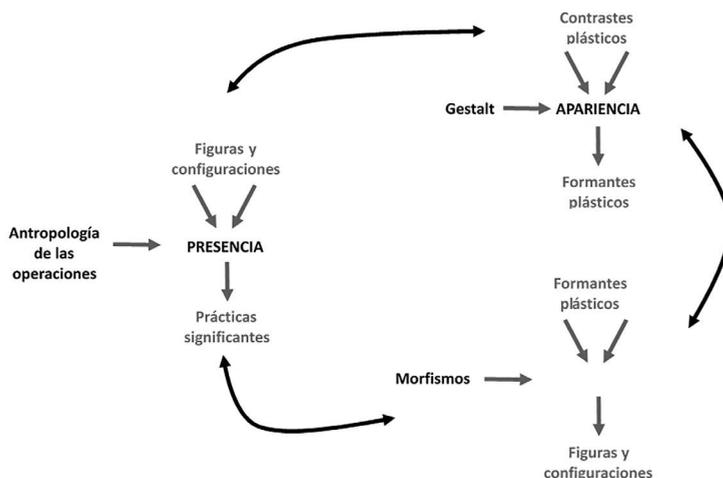


Figura 6. Las dimensiones como procesamientos.

CONCLUSIONES

Al final de esta presentación debe tenerse en cuenta que un modelo para el análisis no es el análisis mismo sino un inventario ordenado de problemas que, como casillas vacías, es preciso llenar. En ese sentido un modelo no es una reseña de realizaciones, sino una red de potencialidades por explotar. Un modelo no tiene sentido si permanece como un discurso meramente especulativo, sin repercusiones en el quehacer descriptivo cotidiano. Así como tampoco tiene sentido un estudio de caso sin un fundamento teórico, pues las afirmaciones que contiene nunca pasarán de ser meras opiniones. Un modelo es una guía para el quehacer y no es el quehacer mismo; es una abstracción en busca de concreción; es vislumbre de una forma posible, pero sin sustancia; es una invitación al trabajo. Como los mapas antiguos, un modelo señala con la leyenda *hic sunt leones*, "aquí hay leones", las zonas que deben ser exploradas, y los leones son bestias magníficas.

Las propuestas aquí lanzadas pretenden ser un llamado a la exploración de zonas ignotas como el paso de los formantes plásticos a la categorización del mundo en figuras, los modos en que la forma determina las operaciones asociadas con el objeto, la constitución de una gramática de las interacciones humanas con los artefactos, el porqué de la necesidad de antropomorfismos y muchos otros temas que resulta imposible mencionar.

La invitación lanzada no es exclusiva de los arqueólogos, pues las temáticas planteadas deben interesar a todos aquellos que se interesan en una semiótica de los gestos cotidianos o en una semiótica del diseño de artefactos o en una semiótica de las expresiones materiales religiosas... en fin, en una semiótica de la vida humana.

REFERENCIAS

Bouissac, Paul y DragoÇ Gheorghiu (eds.)

2015 *How Do We Imagine the Past? On Metaphorical Thought, Experientiality and Imagination in Archaeology*. Cambridge Scholars Publishing. Newcastle upon Tyne.

Bühler, Karl

1950 *Teoría del lenguaje*. Revista de Occidente. Madrid.

Camarena, Eréndira

2016 *La cerámica policroma de Oaxaca: una interpretación a través del análisis de discurso*, tesis doctoral. UNAM. México.

De La Vega, Socorro

2018 *Semiótica arqueológica desde una perspectiva hermenéutica reflexiva, tesis de maestría*. ENAH. México.

Domínguez, Martín y Horacio Robles

s/f “‘Las manitas’, cañada de Cisneros, México. Un análisis con herramientas de semiótica visual” [ref. de septiembre de 2018]. Disponible en: <<http://www.rupestreweb.info/lasmanitas.html>>.

Floch, Jean Marie

1985 *Petites mythologies de l'œil et de l'esprit*. Hadès / Benjamins. Amsterdam.

Fontanille, Jacques

2008 *Prácticas semióticas*. Universidad de Lima. Lima.

Gardin, Jean Claude y Christopher S. Peebles (eds.)

1992 *Representations in Archaeology*. Indiana University Press. Bloomington.

Giraud, Silvia et al.

s/f “Semiótica y arqueología: hacia una cooperación interdisciplinaria en la interpretación del pasado” [ref. de septiembre de 2018]. Disponible en: <https://www.academia.edu/7122503/semi%C3%93tica_y_arqueolog%C3%8da_hacia_una_cooperaci%C3%93n_interdisciplinaria_en_la_interpretaci%C3%93n_del_pasado>.

Gómez Ambriz, Emmanuel

2018 *La iconografía cerámica chalchihuiteña: análisis iconográfico de las imágenes centrales en espiral*, tesis de maestría. ENAH. México.

Greimas, Algirdas Julien

1968 Conditions d'une sémiotique du monde naturel. *Langages* (10) : 3-35, Didier / Larousse. París.

1994 Semiótica figurativa y semiótica plástica, en *Figuras y estrategias*, Gabriel Hernández Aguilar. Siglo XXI. México: 17-42.

Hjelmslev, Louis

1972 *Ensayos lingüísticos*. Gredos. Madrid.

Hodder, Ian

1988 *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales*. Crítica. Madrid.

Leroi-Gourhan, André

1971 *El gesto y la palabra*. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

1988 *El hombre y la materia: evolución y técnica 1*. Taurus. Madrid.

Pike, Kenneth Lee

1967 *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*. Mouton. La Haya.

Peirce, Charles S.

ca. 1893-1903 El icono, el índice y el símbolo [ref. de septiembre de 2018]. Disponible en: <<http://www.unav.es/gep/IconoIndiceSimbolo.html>>.

1903 Nomenclatura y divisiones de las relaciones triádicas, hasta donde están determinadas [ref. de septiembre de 2018]. Disponible en: <<http://www.unav.es/gep/RelacionesTriadicas.html>>.

Preucel, Robert W.

2006 *Archaeological Semiotics*. Blackwell Publishing. Malden/Oxford/Carlton.

Thürlemann, Felix

1982 *Paul Klee. Analyse sémiotique de trois peintures*. Éditions l'Age d'Homme. Lausanne.

Troncoso, Andrés

2006 *Arte rupestre en la cuenca del río Aconcagua: formas, sintaxis, estilo, espacio y poder*, tesis doctoral. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.

Velandia, César Augusto

2006 Prolegómenos a la construcción de una semasiología prehispánica, en *Arqueología Suramericana* 2(2): 205-243 [ref. de septiembre de 2018]. Disponible en: <<http://www.rupestreweb.info/prolegomenos.html>>.

Winckler, Giovanna

s/f *Diccionario de uso para la descripción de objetos líticos* [ref. de septiembre de 2018]. Disponible en: <<http://www.diccionario-litico.com.ar/>>.

2001 La semiótica y la descripción de objetos líticos en arqueología, 66 Encuentro Anual de la Society for American Archaeology, Nueva Orleans.

Políticas de la crueldad, políticas de la vida la muerte

Víctor Manuel Uc Chávez*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este artículo se exponen algunas concepciones de la crueldad a partir de las cuales se delimitarán unas políticas: tanto las que de ella se desprenden, bien porque las comporta o bien porque las reclama, así como las políticas que permiten hacerle frente. Se abordan a este respecto, las aporías que se desprenden del hecho de postular unas políticas que gravitan alrededor de la crueldad. Explorando algunas figuras de la crueldad –la pena de muerte y el exterminio de los así llamados animales–, se mostrará que, ya se trate de las políticas que involucra la crueldad o de aquellas que la contrarrestan, en ambos casos unas relaciones entre la vida y la muerte se hacen manifiestas. El hilo argumentativo de este artículo abrevia en el pensamiento del filósofo francés Jacques Derrida.*

PALABRAS CLAVE: *crueldad, política, sobrevida, Jacques Derrida, deconstrucción*

Politics of cruelty, politics of Life Death

ABSTRACT: *This article sheds light on some conceptions of cruelty from which certain politics will be delimited: both the politics that emerge as a result of cruelty, either because they entail or claim cruelty, along with politics that allow cruelty to be addressed. In this regard, the apories that emerge from the fact of postulating politics that gravitate around cruelty are addressed. By exploring some examples of cruelty –‘the death penalty’ and ‘the extermination of the so-called animals’– it is shown that, whether it is the politics themselves that involve cruelty, or those that are designed to counteract it, in both cases the relationship between life and death is manifest. The argumentative thread of this article draws on the thoughts of the French philosopher Jacques Derrida.*

KEYWORDS: *cruelty, politics, survival, Jacques Derrida, deconstruction.*

* uc.victor@gmail.com

Fecha de recepción: 21 de octubre de 2019 • Fecha de aprobación: 10 de diciembre de 2019

INTRODUCCIÓN

Este artículo se propone, en primer lugar, exponer una serie de ideas filosóficas concernientes a la crueldad y delimitar las políticas que ahí se ponen en juego. En segundo lugar, se exploran también algunas concepciones de la crueldad que exponen algunos saberes socioantropológicos, concepciones de las que se pretende extraer algunas aporías respecto de la misma crueldad.

Tanto en lo que ella despliega como en lo que virtualmente pudiera enfrentarla, la crueldad se muestra como un escenario de la vida la muerte –más delante se explicará por qué sin guión ni cópula ni signo de oposición– en el que pugnan diferentes modos de la sobrevivencia [*survie*], término cuyo significado se delimitará a partir de ciertas figuras de la crueldad, específicamente la pena de muerte y el exterminio de los así llamados animales, delimitación que concentra el tercer objetivo de este artículo.

Finalmente, en cuarto lugar, al postular la existencia de unas políticas de la crueldad, ya se trate o bien de las políticas que conducen a la crueldad, o bien de las que de ella emanan, así como también, y sobre todo, de las que, quizá, la combaten, la tarea consiste en desentrañar las aporías y paradojas que ahí se anudan: si la crueldad es desplegada o involucrada por unas políticas y si se asume aquí que habría otras políticas para reducirla o estabilizarla, ¿cómo evitar que unas políticas que combaten la crueldad se contagien y se contaminen¹ por aquello mismo contra lo que se esfuerzan por reducir? ¿Habría que recurrir a la crueldad para erradicar la crueldad, o a una ultra o hiper violencia como contraviolencia, más cruel que la que pretende erradicar? ¿Se puede *ser no cruel*? ¿Qué relación mantendría la crueldad con unas políticas que no quisieran ser más su instrumento, su despliegue? Y, en este último caso ¿por qué seguir llamándolas aún “políticas”? ¿Por qué reservar aún el nombre de ‘política’ para algo que quizá no le conviene más?

Para llevar a cabo estos objetivos, se comienza, primero, por trazar un

¹ De hecho, esa contaminación y ese contagio alcanzan, incluso, al discurso: “Atreverse a hablar de crueldad, como se plantea una cuestión, como se describe un problema podría parecer a primera vista insoportable, incluso injustificable. Nadie habrá sido jamás bastante prudente, ni habrá tomado suficientes precauciones, para involucrarse en el análisis de la crueldad. Un análisis peligroso y arriesgado, que compromete siempre el discurso, o más aún que contamina el sujeto del discurso. No habría crueldad sin un orden del discurso político, jurídico, epistemológico [...] ni discurso que no esté investido, como un velo, una negación, una represión o una mentira [...] La crueldad es una epidemia del discurso que contamina desde el interior su orden y su régimen”. [Margel 2010: 13]. Todas las citas de las obras en francés de Derrida y otros autores han sido traducidas por el autor de este artículo.

recorrido por la vida, por una preferencia de la vida por ella misma así como por un interés que también tiene en oponerse a ella misma. Se analiza el resultado al que se llega al final de dicho recorrido, extrayendo algunas consecuencias para lo que aquí se denominan políticas de la crueldad. En un segundo tiempo, se exponen algunas consideraciones sobre las relaciones entre violencia y crueldad para desembocar en la singularidad del pensamiento de Jacques Derrida respecto de la violencia y la crueldad. En un tercer y último tiempo, a partir de lo anterior se establecen las consecuencias que conlleva la crueldad para la sobrevivencia.

Cabe destacar que las reflexiones de Derrida sobre la pena de muerte, y en no menor medida sobre el exterminio de los animales, estarán gravitando a lo largo de esos cuatro tiempos, entre otras razones, por una de procedimiento: se pretende no partir de un concepto ya dado y recibido de crueldad –concepto del que el propio Derrida indica que es « *confus et énigmatique, foyer d’obscurantisme* » [confuso y enigmático, foco de oscurantismo] [Derrida 2000: 21-22]-,² que al aplicarlo nos revelaría las situaciones en que se despliega la crueldad, por ejemplo la de la pena de muerte. Muy al contrario, se parte de la así llamada pena capital y de sus envites para mostrar lo que ella pone en juego a propósito de la crueldad. No obstante, no será este el lugar para exponer la deconstrucción de la pena de muerte que llevó a cabo Derrida en los seminarios que portan el mismo título así como en ensayos y entrevistas.

LA INFINITIZACIÓN DE LA CRUELDAD

En este apartado se exponen tanto un momento del movimiento llevado a cabo por Nietzsche en *La genealogía de la moral* como la lectura que de dicho pasaje realizó Derrida en relación con la pena de muerte, ello con la finalidad de dar cauce a una serie de reflexiones y a partir de ellas desprender algunas consecuencias a propósito de la crueldad. Para comprender el sentido del título de este apartado, se comienza con un filosofema que formula Derrida como nota al pie en el primero de sus seminarios sobre la pena de

² En otro lugar, si bien Derrida alude incluso a “un pensamiento equívoco de la crueldad (referencia a la sangre roja, *por un lado*, a la malignidad radical del mal por el mal, del « hacer sufrir por hacer sufrir », *por otro lado*, dos rasgos semánticos fuertemente diferenciados de lo que se denomina la crueldad)”, prefiere referirse a la crueldad en términos de una noción antes que de un concepto, de la que se hace un “uso virtualmente equívoco [...]. Digo deliberadamente « noción » para evitar decir concepto”. [Derrida 2017: 69, 77].

muerte. La reconstrucción del camino que a él conduce y la exploración de algunas consecuencias que de él se desprenden constituyen la tarea de este primer apartado.

LA CRUELDAD ES SU PROPIO CONTRARIO Y POR TANTO NO TIENE CONTRARIO.

Este filosofema constituye la paráfrasis de un enunciado que Derrida extrae como conclusión de una reflexión sobre un pasaje de *La genealogía de la moral*. Comentando en su primer seminario dedicado a la pena de muerte, el “Tratado segundo” de esta obra de Nietzsche, titulado “«Culpa», «mala conciencia» y similares”, Derrida destaca el hallazgo que ahí se hace de una equivalencia entre el acto que comete un daño y la pena como dolor infligido que compensa el daño cometido. Nietzsche remite dicho hallazgo, antes que a la esfera del derecho, a su origen, en una relación que pertenece al dominio del intercambio comercial, que es la relación entre acreedor y deudor.

¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor? Yo ya lo he adivinado: de la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*, que es tan antigua como la existencia de «sujetos de derechos» y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico. [Nietzsche 2017: 92]

A propósito de esta idea de equivalencia, “a la vez loca, increíble e inadmisibles” [Derrida 2017: 136], se afirma que es una idea antiquísima e indestructible, y por ello sumamente arraigada en la conciencia de los seres humanos. Además, lo que parece imposible de sostener y de creer es la equivalencia entre dos cosas inconmensurables como lo son el perjuicio y un sufrimiento, pues se trata de cosas tan heterogéneas que no podría haber ninguna medida común ni equivalencia alguna entre ellas. De modo que la cuestión que se plantea Nietzsche es rastrear el origen de esta “increíble equivalencia”, origen que va a encontrar en el crédito. Es a partir del crédito que tiene lugar en las relaciones fiduciarias, contractuales y comerciales, y el crédito que le acordamos a las mismas, como se llega a creer en una equivalencia entre daño y sufrimiento. Se trata de una creencia *performativa*, esto es, una creencia que cree en aquello que dice creer.

Creemos en cierta equivalencia entre crimen y castigo porque creemos (siempre de forma dogmática, siempre de forma crédula), porque damos crédito. Pero esa creencia no consiste solamente en creer en lo que creemos que es o que es

verdad, sino en creer planteando, performativamente, inventando una equivalencia que no existe, que jamás ha existido y no existirá jamás entre crimen y castigo, una equivalencia cómoda pero ficticia, en resumidas cuentas, que nos permite a la vez crear e intercambiar signos y cosas, signos y afectos [...]. [Derrida 2017: 136-137]

Cabe destacar de lo anterior que dicha creencia en una equivalencia entre daño y reparación del mismo es postulada en acto, sin que exista en realidad tal equivalencia o sin que tenga lugar alguna vez. En realidad, se cree dogmáticamente; siempre de forma crédula. Dicho de otro modo, creemos sin creer; sin estar totalmente convencidos de aquello de lo que creemos.

Ahora bien, para regresar a la relación contractual que compromete al deudor y al acreedor, pues el primero no está menos comprometido que el segundo en esa relación, se debe considerar una suerte de hazaña que va a desencadenar una mayor intensidad en la relación contractual, y es que el deudor se compromete, se promete y promete restituir como un deber, empeñar incluso, en caso de no pagar al acreedor, “otra cosa sobre la que todavía tiene poder, por ejemplo, su cuerpo, o su mujer, o su libertad, o también su vida”. De este modo, el acreedor puede muy bien disponer del cuerpo del deudor e infligirle todo tipo de afrentas y torturas en caso de que éste no cumpla su promesa de pago. [Nietzsche 2017: 93-94]

De acuerdo con esta lógica de la compensación, la equivalencia postulada permitía primero una cierta ventaja, “directamente equilibrada con el perjuicio”, en cuyo caso la restitución consistía en dinero, tierras y posesiones de alguna especie, pero ahora, en lugar de bienes, “al acreedor se le concede como restitución y compensación, una especie de *sentimiento de bienestar* –el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, la voluptuosidad de *faire le mal pour le plaisir de le faire* [hacer el mal por el placer de hacerlo]”. [Nietzsche 2017: 94]

Con base en esa sustitución, el objeto con el que se realiza la restitución y la compensación ya no es un bien –“dinero, tierras y posesiones de alguna especie”–, sino un sufrimiento que reporta placer –y un derecho también– a quien lo inflige, al acreedor. De este modo, se obtiene una invitación y un derecho a hacer el mal por el placer de hacerlo: “La compensación consiste, pues, en una remisión y en un derecho a la crueldad”. [Nietzsche 2017: 94]

Una invitación y un derecho a la crueldad. ¿Quién puede invitar a quién a la crueldad? ¿Quién puede sentirse invitado a ser cruel? Y peor aún, ¿qué significaría tener derecho a la crueldad? ¿Quién tendría derecho a ella? ¿Qué puede significar semejante derecho?

Un derecho a la crueldad, ¿qué quiere decir eso? ¿Quién puede decirlo, quién puede pretender tener el derecho a ser cruel o, más aún, quién puede darse el derecho, o dar a quien sea el derecho de invocar un “derecho a la crueldad”? [...] En suma, ¿por qué reivindicar un derecho al sufrimiento del otro, un derecho de uso y de goce? [Margel 2010: 19]

Este relevo por el que en lugar de un bien ahora se ofrece como medio de compensación el sufrimiento y el placer a éste ligado, hace que la restitución se transforme en un reembolso psíquico [Derrida 2017: 139], reembolso que comporta ahora como medio de pago al acreedor, como una equivalencia, el derecho a ejercer una violencia. Del lado del perjudicado, éste cambia el daño y el displacer que ello le reporta por un contra-goce: “Hacer sufrir causaba un placer infinito, en compensación por el daño y por la molestia del daño eso proporcionaba [...] un contra-goce extraordinario: ¡hacer sufrir! –una auténtica *fiesta*”.³ [Nietzsche 2017: 95]

Esta instauración de un derecho a la crueldad, por su parte, comporta así el goce de ejercer la violencia, el goce de ejercer el poder, e incluso el goce de ejercer la soberanía sobre el deudor o la deudora. Y, además, este reembolso psíquico traduce, entonces, lo que Nietzsche llama una espiritualización del principio de equivalencia por la que se interioriza la operación de transformar y transmutar el pago de un bien externo en un derecho al placer de hacer sufrir al otro.

Esta espiritualización del principio de equivalencia va a su vez a dar lugar a una espiral hiperbólica de la crueldad en lo que Nietzsche llama el “golpe de genio del *cristianismo*” [Nietzsche 2017: 133], puesto que en este caso tiene lugar una manera muy extraña de pagar una falta, ya que de modo sorprendente aquí no son los deudores quienes pagan sacrificándose por su deuda, sino el acreedor, Dios mismo, por intermedio de su hijo –sacrificando a su hijo y negándole el indulto “como un vulgar gobernador” [Derrida 2017:140]-, es Dios mismo quien se condena a muerte y se sacrifica de este modo a sí mismo en la persona de su hijo, es “Dios mismo ofreciéndose en sacrificio para pagar las deudas del hombre [...] el acreedor sacrificándose por su deudor, por amor [...] ¡por amor a su deudor!”. [Nietzsche 2017: 133]

En esta compensación en que el acreedor se entrega a un sufrimiento para compensar al deudor comporta un aumento y una capitalización de la crueldad, puesto que es a su hijo a quien Dios sacrifica, es a su hijo a

³ A lo que hay que añadir la expansión de ese placer: “Ver sufrir produce bienestar, hacer sufrir, más bienestar todavía”. [Nietzsche 2017: 96]

quien Dios da muerte con el fin de pagar la deuda de los deudores. Y esta reparación que desemboca en una espiral hiperbólica de crueldad, se lleva a cabo por amor.

Nietzsche [...] no lee la crucifixión como una simple condena a muerte dictada por los hombres y por un poder teológico-político, sino que más bien interpreta esa condena de origen teológico-político como una astucia extraordinaria [*ruse extraordinaire*,⁴ (Derrida 2012: 222)] de la crueldad en la lógica de la deuda y del pago de la deuda o de la reparación. [Derrida 2017: 140]

Sin embargo, este sacrificio que Dios hace por amor a su deudor Nietzsche lo encuentra increíble: “el acreedor sacrificándose por su deudor, por amor (¿quién lo creería?)”. He ahí, como dice Derrida, “la increíble significación de la encarnación y de la pasión” [Derrida 2017: 140]. En efecto, todo ello es increíble, porque ¿quién podría creerlo?

Se trata de una creencia en la que nadie cree y de la que no podríamos persuadir a nadie para que crea en ella. Una creencia que comporta una no creencia, de modo que si el creer supone ya en sí mismo un no creer, entonces el no creer no se opone ni es contrario al creer, forma parte del creer. De ahí la conclusión a que llega Derrida a propósito de este pasaje de Nietzsche: Creer es su propio contrario y por lo tanto no tiene contrario. [Derrida 2017: 140]

Ahora bien, una vez formulada esta proposición, Derrida la hace seguir de una nota durante su seminario: “Es la misma lógica que la de la crueldad”. [Derrida 2017: 140 n20].

Decir de la crueldad que ella es su propio contrario equivale a afirmar que todo lo que pudiera oponerse es *ya* o *se vuelve* del orden de la crueldad misma. En el primer caso, aquello que se opone a la crueldad, no siendo distinto de ella, no pudiendo oponerse en absoluto al ser de la misma naturaleza, sólo se añade, se suma, desembocando entonces en un acrecentamiento de la crueldad. En el segundo caso, se podría pensar que aquello que se opone a la crueldad en realidad no se le opone, bien porque pasa a formar parte de ella o bien porque no se trataba sino de una máscara o una figura de no-crueldad que termina por revelar su crueldad.

También, aunque esto no se opone a lo anterior sino que lo refuerza, el filosofema “La crueldad es su propio contrario y por tanto no contrario” se

⁴ Prefiero esta traducción a la de “un ardid extraordinario” porque se encuentra en, sintonía con la que se dice de la crueldad inmediatamente más abajo, en el sentido de que finge y se enmascara.

debe leer como la acentuación grave de que la crueldad finge ser, es decir, (se) enmascara, se entrega a un refinamiento en el movimiento por el que hace el simulacro de oponerse a sí misma. “La crueldad es su propio contrario”: la crueldad es el efecto de oponerse a sí misma, ella no sería sino oponiéndose, invirtiendo en ella un plus de crueldad a través de la oposición a sí, capitalizándose en suma. Conclusión: la crueldad es su propio plus, su efecto capitalizado como resultado de oponerse a ella misma. De este modo, entonces, por el rodeo oposicional a sí misma la crueldad produce un *plus* de crueldad, un *plusvalor*, una *plusvalía* y un *excedente* de crueldad. Toda una *economía* de la crueldad.

Esta economía, con su capitalización, exhibe a su vez una cruel aporía que consiste, primero, en un no-paso o un sin-salida porque al no tener contrario ni término oponible no se sale de la crueldad. Segunda aporía, siendo ella su propio contrario, toda aparente superación de la crueldad, no es sino el surgimiento de una crueldad más cruel aún que aquella a la que en principio se oponía. En este sentido, pretender erradicarla, suprimirla, en un extremo, o estabilizarla, domesticarla, mitigarla en otro, conduce en ambos casos a una mayor crueldad. La superación en este caso, no obstante, no significa un dejar atrás sino un relevo aún más intenso, hiperbólico. Por tanto, la superación *de* la crueldad sólo es una superación *en* crueldad.

Esta economía de la crueldad como economía que capitaliza el hacer sufrir por el placer de hacer sufrir –distribuyendo e intercambiando los lugares del contra-goce y el dolor– reclama un rodeo por otra economía.

VIOLENCIA CRUELDAD

Este título, que no es ni un enunciado –por ejemplo, del tipo S es P-, que no comporta ni una disyunción (y/o), ni una oposición (X *versus* Y), ni una definición (X es, se define por, Y), se sitúa ante todo en el *entre* entre violencia (y) crueldad, no para borrar las diferencias que puedan existir entre una y otra y así afirmar que la una es simplemente la otra. Por el contrario, se trata de destacar justamente en ese *entre* una *différance*, un diferimiento que lleva de la una a la otra. Y aún decir “que va de la una a la otra” equivaldría a oponerlas o colocarlas una frente a la otra como dos entidades frente a frente bien definidas, distintas y diferenciadas. Lo que aquí se busca es situarse en el *entre* en que una y otra comienzan a reclamarse, contaminarse, suplementarse y complementarse. Teniendo esto en cuenta, en este apartado se busca prolongar la tesis de la infinitización de la crueldad, en un primer momento mediante la exposición de una de sus figuras, la pena de muerte, y en un segundo momento, a través de la introducción de una vio-

lencia suplementaria en algunas consideraciones sobre las relaciones entre violencia y crueldad.

MÁS MENOS —CRUEL

Se puede comenzar a vislumbrar una economía de la crueldad a partir de su fenomenología y de una de sus figuras, la pena de muerte. En particular, en el modo de posicionarse frente a ésta se puede considerar una lógica del más o el menos cruel. Es el caso de Kant y Robespierre, y desde luego y sobre todo de la filosofía misma.⁵

Kant y Robespierre fueron fervientes partidarios de la pena capital, si bien el segundo no lo fue desde un principio, de modo que se puede formular la pregunta de quién de los dos fue más cruel. ¿Kant o Robespierre? Kant, de la pena de muerte fue un teórico impecable; Robespierre, por su parte, fue de ella un practicante imperturbable [Derrida 2015: 268]. Se diría, en primer lugar, que Robespierre fue más cruel que Kant puesto que a diferencia de éste pasó al acto [Derrida 2015: 251-252] al volverse un partidario de la pena de muerte después de haber sido opositor a ella. Y si bien nunca fue verdugo ni nunca puso la mano en la guillotina pasó al acto tomando decisiones. Kant, por su parte, nunca tomó al parecer decisiones de este tipo, nunca pasó al acto, si bien es cierto que en su caso la pena de muerte como imperativo categórico de la justicia penal emana de la razón pura.

⁵ La pena de muerte no será nunca una cuestión entre otras. Comporta la cuestión de lo propio del hombre: Con base en una serie de predicados que se dan por sentados y que permanecen inincidentados (lenguaje, mundo, muerte, mentira, fingir, manos, duelo, entre otros), y que emanan de una metafísica humanista y antropocéntrica que se los atribuye al viviente que se llama ser humano, y que por ende le son negados a otros vivientes no humanos, ¿es la pena de muerte lo propio del hombre? [Derrida 2017: 15, 21, 167, 197, 201; 2015: 51, 278, 280, 281, 282, 283, 284]. Y con esa cuestión, cabe a su vez preguntarse, ¿es la crueldad lo propio del hombre? De igual modo, surge la cuestión de ¿qué es lo que la filosofía condena hasta nuestros días al mantenerse en principio del lado de la pena de muerte? Ahí radica, justo por esto último, uno de los principales envites de lo que, a decir de Derrida, se llama la deconstrucción, a saber: la deconstrucción del andamiaje [échafaudage] falogocéntrico: “es decir, a la vez, la especulación y la arquitectónica, el suplemento de apoyo y de construcción necesario para reparar una edificación, el andamiaje carno-falogocéntrico que habrá construido todos los cadalsos [échafauds] y concebido [échafaudé] todas las figuras de máquinas para matar legal, soberana, estatalmente en la historia de la humanidad”. [Derrida 2015: 50]. Véase también: “Quizá la deconstrucción es siempre, últimamente, a través de la deconstrucción del carno-falogocentrismo, la deconstrucción de ese andamiaje histórico de la pena de muerte, de la historia de ese cadalso o de la historia como andamiaje de ese cadalso”. [Derrida: 2017: 32]

Robespierre, por su parte, tomó decisiones que causaron la muerte de un gran número de personas, incluyendo la del rey.

Al respecto, a pesar de ser admirador de la Revolución francesa y partidario de la pena de muerte, Kant nunca hubiera aprobado, ni de hecho ni de derecho, la condena ni la ejecución del rey, del soberano, pues no puede condenarse a muerte al fundamento mismo del derecho (la fuente y el fundamento del derecho, es decir el lugar del poder de constreñir tanto como de instituir la ley, no puede caer bajo el golpe de la ley [*le coup de la loi*] y ser juzgado y ejecutado: “La condición de posibilidad encarnada de la pena de muerte no puede ser juzgada y condenada a muerte. La condición de posibilidad de la pena de muerte no puede volverse el objeto de una condena a muerte” [Derrida 2015: 254-255]). Por este hecho, Kant debió haber revestido ante los ojos de Robespierre la investidura del reaccionario. Por tanto, ¿quién de los dos fue más cruel?

Kant, entonces, nunca pasó al acto, no promulgó ni votó leyes ni condenas a muerte, sólo se contentó con escribir de ello y enseñarlo, lo que lo hace parecer menos cruel. Sin embargo, hablar, enseñar en el espacio público es también un acto, por lo que hay que pensar la diferencia de este acto con respecto a los actos de políticos, jurados, jueces o verdugos. En ambos casos, es cierto, se trata de actos públicos, pero de naturaleza muy diferente y mediatizados de manera estructuralmente diferente. Nuevamente, ¿quién fue más cruel entonces?

Desde el punto de vista de Robespierre el abolicionista, Kant fue el más cruel. Y no obstante, Robespierre el regicida fue el más cruel para un Kant reaccionario –desde el ángulo de un Robespierre revolucionario. Lo que aparece de este modo con esta cuestión del más o el menos es una ley del exceso, la sobrepuja, la hipérbole de la crueldad: X más cruel que Y más cruel que X, el uno más que el otro; finalmente, R más cruel que K más cruel que R, etcétera [Derrida 2015: 275].

En esta economía de la crueldad, pretender ser no-cruel o abstenerse de la crueldad exhibe unas asombrosas paradojas. Por ejemplo, un acto en principio noble y desinteresado como el del perdón concedido tras una serie de insultos y agravios oculta en realidad un deseo de venganza.

La misericordia, que es necesario interpretar como una formación reactiva frente a deseos de revancha extremadamente violentos, termina por volverse la expresión más sublimada y más refinada de la venganza. El perdón se transforma en una emanación del deseo de humillar de la manera más ultrajante al individuo a quien perdonamos. La pulsión irresistible, que todos los hombres conocen en lo más profundo de ellos mismos, a pagarle a un enemigo con la

misma moneda no cede su lugar sino en apariencia a unas tendencias reactivas. En realidad, no estamos dispuestos a perdonar más que cuando hemos tomado nuestra revancha. [Reik 1997: 349-350]

Y ello es así porque el perdón es una formación reactiva que procede de la conciencia, mientras que en lo que concierne al inconsciente el perdón no existe, *el inconsciente no conoce el perdón*.

También, el perdón, si lo hay –puesto que el perdón sólo puede ser el perdón de lo imperdonable, de lo imposible-, *siempre* está expuesto a ser parasitado por las “buenas conciencias” en su búsqueda de soberanía y de dominio sobre el otro:

Siempre se puede hacer pasar por un perdón, presentar como un perdón (solicitado o acordado), una falsificación (un plus-valor, la búsqueda de un beneficio más grande que aquello a lo que parecemos renunciar, el olvido, un ser-mejor, una soberanía, un suplemento de soberanía o de dominio y un sometimiento del otro, una prima de seducción, una mejor imagen de sí, una buena conciencia, por tanto, un goce narcisista, etc.). ¿Es posible perdonar, de hacer lo que se cree por tanto deber hacer y de hacerlo sin «buena conciencia»? La buena conciencia que no puede no acompañar al bien, al bien hecho, siempre es también el enemigo mismo, el más temible parásito [...]. [Derrida 2019b: 103]

El perdón como acto desinteresado revela un interés, el interés de vengarse, de tomar revancha, y el del dominio sobre el otro. A propósito de Kant el mortícola y de Robespierre el *abolicionista* y luego el partidario de la pena de muerte, cabe preguntarse por el desinterés que aducen unos en la abolición de la pena de muerte y el desinterés que dicen mostrar otros en su defensa. Ya Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, de nuevo, había desenmascarado el desinterés de Kant por lo bello –es bello lo que gusta desinteresadamente- al sostener que “también a él [Kant] lo bello le agrada por un «interés»”, el interés del torturado que quiere escapar a su tortura. [Nietzsche 2017: 155] Si se traspone ese “desinterés interesado” del ámbito de lo estético al del derecho penal, se encuentra que:

[...] su nobleza de alma, su altura, su pretensión ética es una máscara, la máscara de un comediante que oculta el cálculo interesado [...] Los partidarios de la pena de muerte como imperativo categórico temen por sí mismos tanto como temen el abolicionismo e intentan liberarse de una condena o de una amenaza de veredicto –y de la tortura que constituye dicha amenaza. [Derrida 2017: 130-131]

En el mismo tenor, Charles Baudelaire, por su parte, ya había denunciado y desenmascarado a otra clase de desinteresados interesados, a los abolicionistas. En su momento, acusó a abolicionistas como Victor Hugo de ser doblemente culpables: en primer lugar, culpables de promover una regresión a la animalidad al preferir la vida por la vida y postular por ello un derecho a la vida, de modo que “colocan la vida por encima de todo y temen a la muerte por encima de todo”. En segundo lugar, son culpables también de sentirse culpables. Estos abolicionistas se sienten culpables, inconscientemente, de un pecado mortal y quieren salvar el pellejo, “su intenso temblor es una confesión [...] quieren salvar su vida”. [Derrida 2017: 118].

Abolición de la pena de muerte. Victor Hugo domina como Courbet. Me dicen que en París 30000 piden la abolición de la pena de muerte. 30000 personas que la merecen. Están ustedes temblando, por lo tanto, ya son culpables. Al menos, están ustedes interesados en la cuestión. El amor excesivo a la vida es un descenso a la animalidad. [Baudelaire 1976: 899, *apud* Derrida 2017: 121].

¿Quién tiene interés en qué en la abolición, por un lado, y en la defensa, por otro, de la pena de muerte? ¿Qué rostro tendría el interés desinteresado o el del desinterés interesado en estos combates a favor y en contra de la pena de muerte? ¿Y qué interés se oculta detrás del desinterés en otras luchas sociales, jurídicas, políticas? “Abolicionistas de la pena de muerte, sin duda muy interesados”, escribe Baudelaire. [Baudelaire 1976: 895, *apud* Derrida 2017: 120]

En su desenmascaramiento, Baudelaire acusa al abolicionismo de sentirse culpable de antemano por un... crimen, un crimen aún no cometido, o quizá ya cometido, o que se ha pensado cometer, o que se ha cometido *inconscientemente*. Se designan aquí unas diferencias problemáticas entre un crimen legal y un crimen a-legal, así como otras tantas diferencias entre un acto y un pasaje al acto. En ese sentido, el tono del desenmascaramiento de Baudelaire sería nietzscheano y freudiano, pues revela una culpa previa al crimen.

Y con todo, las guerras entre abolicionistas y mortícolas no son sino guerras del resentimiento.

Eso quiere decir, todavía con un gesto muy nietzscheano, incluso freudiano y sintomatológico, que la pasión por la abolición debe sin duda delatar un interés, no debe ser desinteresada, y si el abolicionista está tan interesado, es inevitablemente porque tiene algún interés en ello, porque busca ahí su interés: astucia de la generosidad o de la compasión para con el otro que, como astucia de la

vida o del animal, significa que un animal se siente amenazado y culpable y, en resumidas cuentas, trata de salvar su vida al pretender salvar la de los demás; mientras que por el contrario, en la lógica del imperativo categórico de la ley penal, en el sentido kantiano cuya lógica está también funcionando [...] la pena de muerte se inscribe en el derecho en nombre del desinterés absoluto y sin finalidad. Quedaría entonces por analizar y psicoanalizar aquí al psicoanalista o al kantiano y al neo-kantiano: círculo infinito del resentimiento: ambas posturas o ambas postulaciones pueden ser interpretadas como movimientos reactivos del resentimiento. Los defensores de la pena de muerte y los abolicionistas librarían entre ellos una guerra del resentimiento. [Derrida 2017: 120-121].

En esta lógica del más o el menos y del desinterés interesado o el interés desinteresado, la crueldad se calla, no dice nada que esté asegurado en su verdad, se oculta sustituyéndose a sí misma en una serie de máscaras y asume así variadas figuras, “todas más crueles las unas que las otras” [Derrida 2015: 252]. De modo que siempre habrá un poco más de crueldad escondida y negada tras el límite de una crueldad que no tiene contrario, ni fin, ni término ni, al parecer, término oponible. En esta espiral hiperbólica la crueldad se capitaliza, vive de su propio plus, incluso si reviste la figura de su contrario. Por lo tanto, no habría manera de ser o menos cruel o no-cruel. “La crueldad es constitutivamente excesiva. No se es nunca poco o moderadamente cruel, no hay medida o moderación de la crueldad” [Derrida 2015: 275]. Ciertamente, hay diferencias de crueldad, diferencias de modalidad, de calidad, diferencias entre distintos modos o grados de intensidad de la crueldad, entre una crueldad activa y una crueldad reactiva, pero son diferencias en la *misma* crueldad. [Derrida 2017: 133; 2000: 73]

Este ser en el exceso que constituye a la crueldad va ligado a una idea y a un ideal, de suerte que este exceso que dota de ser a la crueldad es el exceso del ideal. El origen de la crueldad radica en el ideal.⁶ Y éste es por naturaleza excesivo, de modo que no es la pasión sino la elevación de la virtud a la altura del ideal lo que a su vez sobre-eleva la tasa de crueldad. [Derrida 2015: 275]

Si el origen de la crueldad es el ideal, entonces Kant, para regresar a la lógica del más y el menos, fue con mucho más cruel que Robespierre “en esta lógica hiperbólica del idealismo cruel o de la crueldad del idealismo”. Por ello, y articulando así estos dos idealismos, el de Kant y el de Robespierre en su fase mortícola, muy bien podría hablarse del “Terror como efecto

⁶ “El individuo que se fija a sí mismo un ideal bastante elevado se vuelve forzosamente cruel y vengativo [...] Robespierre tenía una confianza inquebrantable en la virtud. Por tanto, él se sintió obligado a cortar la cabeza de miles de franceses”. [Reik 1997: 364]

de la *Crítica de la razón pura práctica* y del imperativo categórico".⁷ [Derrida 2015: 277, 278]

Además, si la crueldad está vinculada por naturaleza a la idea, el ideal y la idealización, entonces, sin ninguna duda, ella es *la cosa y la causa de la filosofía*. Y aunque la crueldad permanezca sin concepto por esquivar de continuo un significado claro y unívoco, queda que su anclaje en la idealidad le otorga su cariz filosófico. De hecho, debido a la elevación de sentimientos morales, a la elevación de la exigencia moral, ésta resulta cruel. Es la moral pura la que es cruel, la que empuja a la crueldad.⁸ De suerte que en este caso, la idealidad engendra la crueldad no en nombre del mal, sino al contrario, en nombre del bien. La crueldad, en este sentido, no es el mal, es el bien; es el mal por el bien. Y sólo un ser capaz de idealización, por ende de Idea pura, sería excesivo y, por tanto, susceptible de devenir cruel. [Derrida 2015: 275]

A este respecto, hay que arreglárselas con una aporía. Si la rectitud, la regla, el enderezamiento, la rigidez –la rigidez inflexible de la regla erigida-, la erección, la corrección, el poner al derecho, son, entre otros, atributos esenciales de lo que es derecho, y si, como se anotó, la crueldad mantiene un lazo intrínseco con la rigidez de la idea, del ideal, con su inflexibilidad, entonces queda que el derecho y la ley inflexibles producen crueldad, de modo que “quien escapa a la crueldad en nombre de la ley y el derecho lo hace, por tanto, con un aumento de refinamiento en la crueldad”. [Derrida 2015: 280]. Se equivoca quien piensa escapar a la crueldad con dispositivos como el derecho y la ley.⁹

⁷ Derrida advierte que Adorno había destacado una postura similar en Kant y el idealismo en general, cuyos efectos perdurarían hasta nuestra época [Derrida 2015: 277n2]. De hecho, en una obra anterior, *L'animal que donc je suis*, Derrida llamó la atención sobre la postura de Adorno, que inicia denunciando la crueldad de Kant respecto a los animales, quienes no pudiendo ser fines en sí mismos deben ser sacrificados en tanto medios, para desembocar después en una acusación violenta contra el idealismo trascendental: “para un sistema idealista, los animales juegan virtualmente el mismo rol que los judíos para el sistema fascista [...] Los animales serían los Judíos de los idealistas, quienes no serían así sino fascistas virtuales. Y este fascismo comienza cuando se insulta a un animal, incluso al animal en el hombre”. [Derrida 2006: 143]

⁸ Hay que recordar lo que al respecto ya había escrito Nietzsche: “el imperativo categórico huele a crueldad”. [Nietzsche 2017: 95]

⁹ Con base en esto, qué sentido asignar a estas preguntas que formula Derrida: “¿Dónde comienza y dónde se detiene la crueldad? ¿Una ética, un derecho, una política pueden ponerle fin?”. [Derrida 2000: 56]

LA VIOLENCIA POR LA VIOLENCIA

Si se acude a la fenomenología de la violencia y la fenomenología de la crueldad,¹⁰ se constatarán otras graves paradojas.

En su *Tratado sobre la violencia*, Wolfgang Sofsky hace preceder sus reflexiones sobre la crueldad de los crímenes relatados por Gilles de Rais durante su proceso llevado a cabo en 1440, quien poseía la investidura de un noble caballero y mariscal que combatió en el siglo XV del lado de Juana de Arco. No obstante, su nombre se hizo leyenda por haber raptado y ordenado raptar a niños, a quienes, al interior de su castillo, asesinó o hizo asesinar y con quienes, muertos, practicaba la sodomía. No obstante, en su época, Gilles de Rais no era tan diferente de otros personajes. El tono de las muertes que infligía no era tan excepcional, en realidad “llevaba al extremo las prácticas corrientes de las bandas de asaltantes: la violación, la embriaguez de sangre y la masacre” [Sofsky 2006: 47]. Su crueldad se asemejaba a la de sus pares, si bien no compartía con éstos “el sentido económico del saqueador asesino” [Sofsky 2006: 48]. Con todo, a pesar de que sus móviles parecen inescrutables y sus estados psíquicos cerrados a cualquier introspección, la cuestión del enigma de la persona cede su comprensión al sentido de los actos sanguinarios cometidos. En dichos actos, destaca “la creatividad del exceso [...] el plan realizado con éxito, el cálculo, la racionalidad de la crueldad” [Sofsky 2006: 49]. Y más que el placer obtenido por el abuso sexual, lo principal era la muerte de los niños: “En definitiva, el criminal sólo deseaba una cosa: ver actuar a la muerte” [2006: 52].

Lo anterior conduce a formular una distinción entre la violencia como instrumento y la violencia como fin. La primera se rige por sus fines y encuentra en ellos su fundamento; es por ello instrumental y cesa ahí donde se consigue el fin. Se trata de una violencia que muy bien puede servir a fines políticos y, además, las tecnologías de que se sirve poseen una razón, sirven a una razón. Diríase incluso que comporta una racionalidad política. “La violencia es instrumental en cuanto es un medio para un fin. El fin dirige la violencia y justifica su empleo. Canaliza las acciones, da una dirección y un término, y acota el acto y

¹⁰ Uso aquí el término “fenomenología” en su sentido hegeliano, del que Heidegger ha dado una explicitación en su curso sobre la *Fenomenología del espíritu*, distinguiéndolo del sentido que adquiere en la fenomenología trascendental de E. Husserl. Ahí se indica que fenomenología significa aparecer, mostrarse, presentarse total y propiamente de tal modo que, en su aparecer, lo que se presenta se muestra en su devenir otro en el llegar a sí mismo. [Heidegger 1992: 77]

su alcance [...] La violencia tiene su fundamento en la relación en que se halla con el fin" [2006: 52].

Por el contrario, cuando la violencia se sustrae a toda consideración que no sea ella misma deja de ser instrumental y se vuelve un fin en ella misma. En este caso, la relación de la violencia con la razón se invierte y ahora ésta se vuelve el instrumento de aquélla. Es más, en este último caso la violencia no guarda ya relación alguna con fines políticos: "La conexión con fines externos desaparece" [2006:52]. Es la violencia por la violencia.

De ser un medio y un instrumento para ciertos fines que no se confunden con ella, la violencia pasa ahora a ser ella misma su propio fin. Se desliga de todo: se vuelve absoluta. No requiere justificación ni razón ni fines externos a ella misma: ella es en sí y para sí: "La violencia carece entonces de razones: es absoluta. No es más que ella misma" [2006: 52]. Y una vez que deviene absoluta, "se basta a sí misma" [2006: 53].

Primera aporía. La violencia, al ser absoluta, al no ser más más que ella misma, "al liberarse de toda consideración para ser violencia en sí", se transforma en otra cosa distinta de ella. Formulado de otra manera, cuando la violencia se desliga de todo lo que no es ella y cuando somete a sí todo lo que es distinto de ella, cuando se reúne consigo en su *télos*, cuando se coloca ante sí misma como su propio elemento, cuando, en fin, "no es más que ella misma", entonces deja de ser ella misma. Se ha transformado en crueldad.

Segunda aporía. ¿Qué ocurre en el caso en que la violencia tendiera, no unas veces sí y otras no, no como efecto de unas circunstancias o del estado de ánimo de unos actores, qué ocurriría, pues, si la violencia se tiene a ella misma como su propio fin? ¿Cuál es el envite de esta pregunta?

La cuestión es grave porque en realidad la violencia no se detiene en tanto instrumento en la consecución del fin para el que es invocada; por el contrario, la violencia posee una tendencia inmanente al absoluto, ya que una vez desatada deviene movimiento infinito al exceso.

La violencia absoluta, sin fundamento, está gobernada por pasiones a las que no interesan las circunstancias históricas. Es un error creer que la violencia acaba cuando alguien alcanza algún fin. Y la idea de que la violencia quedaría eliminada para siempre si se intentara alcanzar los supuestos objetivos de la misma con otros medios se basa en un razonamiento falso. Este tipo de consideraciones ignora las violencias de las pasiones que impulsan a los hombres [...]. La violencia se impulsa a sí misma. Una vez desatada, adquiere el *movimiento infinito* del exceso, que *no conoce culminación ni término*. *La tendencia a lo absoluto le es inmanente*. [Sofsky 2006: 61. Las cursivas son mías].

Es verdad que una cosa es plantear, como puede desprenderse de este pasaje, que la violencia es inagotable, inerradicable, que ella no desaparece por haber logrado la consecución de sus fines –“no culminación ni término”-, y otra distinta es postular que la violencia tiende a ella misma como a su propio fin. No obstante, para la violencia, en su movimiento infinito al exceso, la tendencia a lo absoluto le es inmanente. Y acaso, ¿no postula este discurso que son el exceso y el desprenderse de toda relación que no sea la que mantiene consigo misma –la violencia por la violencia- lo que caracteriza a la crueldad?

LA CRUELDAD ANESTESIANTE

Pensar la crueldad más allá de sus vínculos con la búsqueda del placer, el goce, la economía libidinal, la locura, el delirio, el sinsentido, la sinrazón, ir más allá de la “expansión del sí mismo”, del acto en que el criminal quiere “chapotear en la sangre [...] sentir en sus manos, en la punta de los dedos, lo que hace” [Sofsky 2006: 56, 182], para poder situarla en una perspectiva que repare en su funcionalidad –sociológica y política, incluso en una racionalidad psíquica-, e introducirla así en los circuitos del sentido y la racionalidad, es lo que establece el sociólogo Michel Wieviorka en el apartado dedicado a la crueldad en su obra, *La violence* [2005].

Ahí, se establece, en un primer momento, una distinción entre violencia y crueldad en la que ésta no es ni ajena ni radicalmente distinta de aquella, toda vez que la violencia comporta “dimensiones” que desembocan en la crueldad, 1) ya sea porque viene “determinada por la búsqueda de placer que aporta a quien la pone en marcha”, volviéndose así ella su propio fin, de modo que “habría que hablar de violencia por la violencia”, 2) o bien, porque son en todo caso las circunstancias las que conducen la violencia al exceso y autorizan el recurso a la crueldad, que en este caso aparece como “complemento”, pero sólo en ciertos momentos y en ciertos actores, siendo más bien secundaria [Wieviorka 2005: 255].

Así, habría que considerar que en ciertas experiencias la violencia es de entrada un fenómeno al mismo tiempo en sí y para sí, mientras que en otras la violencia por la violencia sólo se manifiesta en el transcurso de la acción, adquiriendo cierta autonomía y disociándose de las significaciones que le dieron nacimiento, hasta el punto de liberarse de cualquier otra determinación que no sea ella misma [Wieviorka 2005: 256-257]. En este desprendimiento de un resto y de una cierta “parte maldita” de la violencia que es pura gratuidad y desmesura ocurre también la “desocialización completa del sujeto, reducido a su animalidad”, como sucede también en la guerra,

en que la crueldad pasa ante todo por la “animalización” de la víctima. [Wieviorka 2005: 259]

Para dar cuenta de la crueldad, Wieviorka introduce una detrás de la otra un par de distinciones que le permiten conjurar la crueldad y dejar su sitio a una cierta violencia que permanecerá como algo resguardado e incuestionado. Así, primero, la crueldad es sustraída del ámbito del exceso, el sadismo, el disfrute, la locura, la inutilidad, la gratuidad y, después, es remitida al dominio de su funcionalidad tanto psíquica como sociológica, volviéndose así accesible al entendimiento.

Al hablar de la funcionalidad de la crueldad, Wieviorka lanza una advertencia:

Una primera observación, aún muy superficial, es en realidad una advertencia: detrás de las apariencias de la pura gratuidad, de la violencia por la violencia, la crueldad más extrema puede muy bien remitir a significados que tienen sentido, al menos desde el punto de vista del autor. [Wieviorka 2005: 263].

Posteriormente, la crueldad es definida como violencia extrema: “Algunos razonamientos imputan la violencia extrema que es la crueldad a los cálculos de los actores [...]” [Wieviorka 2005: 264]. Tras lo cual se establece una restricción:

Pero una característica frecuente si no consustancial de la crueldad, es más bien la de no ser indispensable en absoluto para la destrucción de las personas, ni siquiera para el ejercicio o la instauración del terror; la de ser un “plus”, un excedente [*surplus*] a propósito del cual es artificial pensar en términos de utilidad calculada y reconducirlo todo a una lógica instrumental.

Tomar en consideración una funcionalidad eventual de la crueldad o de la barbarie no podría reducirse a la idea de una racionalidad elemental y, en consecuencia, a la idea de un rol instrumental del exceso. [Wieviorka 2005: 265]

Al menos, dos cuestiones surgen al respecto: 1) ¿en qué difieren la “violencia extrema en que consiste la crueldad” y la “destrucción de personas”, “el ejercicio o la instauración del terror”?; 2) la crueldad es algo de lo que muy bien podría no disponerse, “no [es] indispensable en absoluto”, es un “plus” o excedente –hay que reparar en que excedente (*surplus*) no lleva comillas, como “plus”, como si en este caso hubiese que marcar una cautela, mientras que en el segundo el sentido del término viniese dado sin reclamar ningún cuestionamiento-.

Que la crueldad es “no indispensable en absoluto”, queda confirmado al hacer de ella un instrumento al servicio de lo extremo, un extra, efectivamente, que se añade a una violencia también extrema. Aquí, la crueldad es lo que le permite al verdugo afirmar y mantener su humanidad frente a los actos que, en contrapartida, le llevan a deshumanizar a su víctima. Para Primo Levi, a quien sigue aquí Wiewiorka, la crueldad que exhibieron los guardias nazis en los campos de exterminio constituye para ellos una distancia social y fue necesaria con el fin de degradar, deshumanizar, cosificar y animalizar a la víctima, al tiempo que, en revancha, le permite al verdugo afirmar y mantener su humanidad en su acto.

[...] la crueldad viene a indicar que la subjetividad del actor es conducida al mal por la violencia que comete en el cumplimiento normal de su tarea y que de cualquier manera está determinada de antemano por esta crueldad. Hay ahí un mecanismo paradójico en el que para poder soportarse a sí mismo, mientras se entrega a comportamientos violentos sobre otras personas, hay que tratarlas como no-humanos, de una manera inhumana que las “cosifique”, o las animalice, que en todo caso las arranque a la humanidad [...] La crueldad vuelve psicológicamente posible pensar que uno se mantiene del lado de la humanidad [...] Siendo cruel es como uno puede vivir pensando que se sigue siendo humano [...]. [Wiewiorka 2005: 266]

La crueldad, por tanto, se vuelve un anestésico que le permite al perpetrador llegar hasta el final de sus actos. Un anestésico que *adormece* al verdugo y le permite en consecuencia soportarse y soportar sus crímenes. Un *anestésico humanista* cuyo uso resguarda el interior de las fronteras de lo humano.

Por otra parte, varias son las cuestiones que aquí se abren camino: 1) en el momento efectivo de su proceder, ¿el verdugo realmente requiere de la crueldad para así soportar lo que hace y soportarse a sí mismo?; 2) ¿retrocedería el verdugo si al momento de tener que aniquilar a su víctima no puede echar mano de la crueldad?; 3) la crueldad, ¿puede ser infligida a los animales?, porque éstos no aparecen sino como tropo antropocéntrico y humanista, por el que en la crueldad el verdugo y su víctima abandonan las fronteras de lo humano y se animalizan; 4) y cuando la violencia aniquiladora se dirige a esos seres vivos que se suele llamar “los animales”, en este caso, ¿cómo operaría la crueldad que animaliza, desubjetiviza y cosifica, la que mantiene y afirma a unos como humanos y a los otros como no-humanos? Dicho de otro modo, en los mataderos en que se extermina a diario, de forma masiva y sacrificial a los llamados animales, la crueldad

tiene como fin ¿animalizar, cosificar, deshumanizar o desubjetivar a los que precisamente una poderosa tradición de pensamiento ya considera cosas, no-humanos, no-sujetos? 4) Finalmente, ¿qué diferencia hay entre la degradación y la aniquilación de las víctimas, por un lado, y la crueldad de que se echa mano para soportar y llevar a cabo esto último, por otro?

Ciertamente, Wieviorka admite al respecto una sospecha de Sofsky: “Es un error muy extendido creer que las crueldades humanas tienen por condición la distancia social y la deshumanización del otro. Como si los hombres sólo pudiesen torturar y degollar seres vivos que no sean sus congéneres”. [Sofsky 2006: 181] Si bien concede que lo expuesto por Sofsky es correcto, lo es también el hecho de que los verdugos llegan a sentirse destruidos y recuerdan con pavor los ojos de sus víctimas tras los asesinatos por ellos cometidos, “como el ojo en la tumba que miraba a Caín” [Wieviorka 2005: 269]. Entonces, ¿de haber recurrido a la crueldad estos asesinos no se hubieran sentido “destruidos” ni observados por “los ojos de sus víctimas”? Sin crueldad, la violencia extrema representa un problema para sus protagonistas; mientras que con ella, fluye con naturalidad, humanamente.

A pesar del reparo que pone en Sofsky, Wieviorka regresa a su tesis, pero ahora postula que la crueldad será considerada una “necesidad vital” que hay que distinguir de la violencia “absoluta”:

Ya sea delirio, locura o goce, búsqueda de placer, la violencia “absoluta”, disociada de cualquier otro sentido que ella misma, es diferente de la crueldad o del exceso de sentido que surgen en las situaciones en que se trata, para el actor, de asumir unas condiciones ya extremas o indignas de violencia, y donde las atrocidades suplementarias que aparecen corresponden casi a una necesidad vital para él: para soportar lo que hace y para soportarse él mismo implementa un impresionante complemento, inventa mecanismos que, de alguna manera, exorcizan el mal por el mal; frente a lo extremo, lo intolerable, el actor escapa de ello por un aumento en lo extremo, lo intolerable. [Wieviorka 2005: 270]

A este respecto, surgen aquí tres aporías. En primer lugar, si la crueldad es un complemento que exorciza el mal por el mal, que permite escapar de él, del mismo modo que lo extremo se ofrece como salida para lo extremo y lo intolerable para lo intolerable, entonces *no hay ni escape ni salida*, se permanece en el mismo elemento del que se pretende escapar, pero en su hipérbole, en su sobrepuja: en lo más intolerable que lo intolerable, en lo más extremo que lo extremo. La crueldad no sería entonces sino el rodeo y el relevo por el que lo peor se vuelve aún peor.

Una segunda aporía extrema la anterior. Se puede conceder que una acción violenta requiera de la crueldad para poder ser realizada y soportada por el sujeto que la lleva a cabo. Entonces, si en y frente a violencia absoluta el actor tiene que recurrir a la crueldad, a lo más intolerable que lo intolerable, a lo más extremo que lo extremo, para soportar su acto y soportarse a sí mismo, ¿qué impide, *a priori*, que no tenga que recurrir a otro acto cruel para soportar aquella primera crueldad que es más extrema que lo extremo? Y después, para soportar y soportarse en cada acto cruel habrá que recurrir a otro, y luego a otro, y así sucesivamente.

En tercer lugar, si la violencia resulta insoportable para el verdugo, o se vuelve intolerable para él mismo su acto y requiere por ello de un suplemento que le permita llegar hasta el final del mismo, y si este plus, este suplemento es la crueldad, entonces, éste es lo que hace posible la violencia. *La crueldad, por lo tanto, es la condición de la violencia.* [Margel 2010: 55]

CRUELDAD Y ESPECTRALIDAD

En ese tenor, la crueldad no sólo es un instrumento¹¹ al servicio de la violencia absoluta, se ha vuelto su condición, y de igual modo la crueldad se ha vuelto ese suplemento que hace posible que el poder que funda violencia esté a la altura de su soberanía. Si la crueldad se define por un cierto goce y significa así gozar del mal por el mal, gozar de ver al otro sufrir, entonces su instrumentalización política constituye la instrumentalización del goce, de un goce de lo peor como el peor de los goces e incluso lo peor del goce. [Margel 2010: 14] Paradójica y sorprendentemente, esta crueldad no tiene como función y finalidad asesinar, masacrar, exterminar, como es el caso de toda *racionalidad instrumental de la violencia*. (De nuevo, matar, exterminar, son del orden de la violencia, de una racionalidad instrumenta. Sin ninguna duda, entonces, el exterminio no es cruel).

¹¹ Esta concepción que hace de la crueldad un instrumento al servicio de otras prácticas, también ha caracterizado a otros trabajos. Así, Véronique Nahoum-Grappe da cuenta de la instrumentalización política del sufrimiento y del goce crueles como parte de la depuración y exterminio étnicos que formaron parte del conflicto bélico que acompañó a la desintegración de la extinta Yugoslavia. Véase el artículo "El uso político de la crueldad: la depuración étnica (ex Yugoslavia 1991-1995)". Dicho artículo apareció por primera vez en francés en una obra colectiva dirigida por Françoise Héritier. *De la violence I*. Odile Jacob. París. 2005. De la misma autora: "Crímenes de mancillamiento y crímenes de guerra (ex Yugoslavia 1991-1995)", en *Identidades en juego identidades en guerra*. CIESAS. México. 2005: 169-205.

Ningún asesinato, ningún derramamiento de sangre, ninguna matanza ni ningún exterminio serán nunca suficientes para llevar la puesta a muerte hasta el punto de acabar con lo que la muerte misma producirá: huellas de sobrevivencia. Ninguna muerte podrá acabar jamás con esas vidas que mueren en “mí”, o con esas muertes que viven en “mí”. Esta muerte sobrevive en “mí” como un fantasma, como un espectro. Y precisamente, ninguna muerte podrá acabar con estos fantasmas, borrar las huellas de los desaparecidos o de los que ya no están, evitar la posibilidad de su regreso espectral. Por ello, requiere echar mano de la crueldad, “esta violencia suplementaria, inútil y gratuita, que apunta siempre no a la muerte del otro, sino a sus fantasmas, que trazan sobre su cuerpo una memoria de sobreviviente”. [Margel 2010: 7]

Esa violencia que funda el poder es, entonces, una violencia política. Esta violencia necesita culminar la fundación de lo que funda, el poder soberano, y necesita mantenerlo al abrigo de los efectos de su propia fundación. Por ello, se sirve de la crueldad para borrar las huellas de la instauración del poder, no para aniquilar a éste o aquel grupo, sino para evitar que los fantasmas de los muertos retornen, reaparezcan. En este sentido, el objetivo de la crueldad son los espectros que sobreviven en medio de otros sobrevivientes. Su mira está puesta en los campos de fantasmas con el fin de negar, mentir, ocultar y reprimir las huellas de esa violencia que tuvo lugar en el momento mismo de la fundación del poder. La crueldad apunta, en primer término, a establecer una distancia absoluta entre, por un lado, las víctimas, los muertos, los desaparecidos y, por otro, sus propios fantasmas. Y en segundo lugar, busca también deportar a los sobrevivientes para mantenerlos a distancia de sus propios fantasmas.

Esta crueldad se traduce en un discurso de denegación que forma parte de una política de la mentira y de una política de la memoria, del archivo, que apunta a borrar toda genealogía negando por ello también todo porvenir. “En la época de las producciones genocidas, la memoria es un objetivo, un envite, un cálculo o dominio del tiempo. Es un objeto de mira cuyos lugares hay que investir con un *saber absoluto*, tanto para saturar su campo, explotar sus recursos, restituir el pasado en su totalidad, como para borrar las inscripciones y los vestigios hasta arruinar toda posibilidad de porvenir”. [Margel 2010: 9-10]

GOLPE DE FUERZA, GOLPE DE DERECHO, GOLPE DE ESCRITURA,
GOLPE HERMENÉUTICO

Esa violencia fundadora del poder soberano que reclamará por adelantado una crueldad como violencia suplementaria que vendrá a borrar las huellas del sufrimiento, la tortura, los crímenes cometidos durante los momentos de la fundación –“suponiendo que se los pueda aislar”–, es también un golpe de fuerza que funda el derecho, la ley, el Estado, una Constitución, un Estado-nación independiente, y producirá los modelos hermenéuticos a partir de los cuales se interpretarán y legitimarán esos “momentos terroríficos” en que tuvo lugar la institución de la institución. [Derrida 2005b: 88] Conviene delimitar esta violencia fundadora desde un cierto interés del derecho porque esta vía permite ligarla con lo jurídico-político y también apreciar cómo se desprende de todo vínculo hasta volverse absoluta y soberana.

En la estela de *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin, se distinguen allí dos tipos de violencias, una relacionada con la existencia del derecho y otra con su destrucción. Por lo que concierne a la primera, se distingue una violencia fundadora de derecho en relación con la cual se destaca un interés del derecho, un interés en observar y vigilar que los individuos en su condición de sujeto jurídico hagan un uso de la violencia para sus propios fines naturales¹² sólo en ciertas esferas consentidas por el propio derecho, pues este ordenamiento adopta como máxima –máxima del derecho europeo– que, “cuando los fines naturales de particulares son perseguidos con una violencia más o menos grande, no pueden sino entrar en conflicto con fines legales”. [Benjamin 2000: 215]

El interés del derecho en este caso, sin embargo, no está interesado en proteger los fines jurídicos y la situación del derecho del peligro que comporta recurrir a medios violentos. El derecho tiene interés en mantener su monopolio sobre el derecho y sobre lo que lo funda: la violencia. En efecto, hay un interés del derecho en resguardarse y protegerse a sí mismo, al tiempo que despoja al individuo de cualquier violencia que lo ponga en peligro al presentarse como teniendo derecho al derecho, porque “cuando la violencia no se encuentra en manos del derecho cada vez establecido, no es una amenaza para él por los fines que persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho”. [Benjamin 2000: 215].

¹² Las diferentes violencias pueden ser distinguidas según cuenten o no con un reconocimiento histórico universal de sus fines. “Se pueden llamar fines naturales a aquellos que carecen de este reconocimiento, y los otros fines legales”. [Benjamin 2000: 214]. Véase también [Derrida 2015: 61]: “fines naturales [...] “Naturzwecke”: traducimos por necesidades, deseos, pasiones, intereses de todo tipo [...]”.

Eso es justo lo que revela la figura del gran criminal, quien se presenta como teniendo derecho al derecho, teniendo derecho a competir contra el Estado por la monopolización como capitalización de la violencia. La violencia del gran criminal no amenaza tal o cual interés fuera de la ley o del derecho, ella es amenazante para el interés del derecho porque tiene y reclama su propia existencia fuera del derecho.

De ahí surge también lo que Benjamin llama la “secreta admiración” del pueblo por el gran delincuente, porque aunque sus actos le sigan pareciendo repugnantes, se convierte en una suerte de representante del pueblo en su protesta contra el Estado soberano o el derecho por haberlo desposeído de la violencia. Pues bien, esta secreta e inconfesable admiración “procede de la noche del inconsciente, de un trato inconsciente entre el deseo (en suma legítimo pero inconfesable) de protestar contra la monopolización de la violencia por el derecho y el deseo aparentemente más confesable, pero también más legítimo, de aprobar el derecho y, en consecuencia, la condena del criminal”. [Derrida 2015: 74]

Este interés del derecho revela que el derecho aspira a monopolizar una violencia y por ello junto con el Estado teme que la violencia fuera del derecho funde e instaure otro derecho que monopolice la violencia fundadora, violencia que pertenece por adelantado a un orden del derecho. “El Estado tiene miedo de la violencia *fundadora*, es decir capaz de fundar, legitimar (*be-gründen*) o transformar relaciones de derecho (*Rechtsverhältnisse*), y por tanto de presentarse como teniendo derecho al derecho. Esta violencia pertenece así de antemano a un derecho por transformar o por fundar, incluso si puede herir nuestro sentimiento de justicia [...]”. [Derrida 2005b: 86-87]

A esta violencia fundadora de derecho se va a añadir la violencia conservadora del derecho, de la que dan cuenta, por ejemplo, el servicio militar obligatorio, pero de manera aún más amenazante la pena de muerte. Ésta no constituye un castigo entre otros. Las críticas a ella dirigidas muestran que no se ataca con ellas un castigo o una ley, sino el origen del derecho mismo, la violencia que lo funda y que “se manifiesta de la manera más pura allí donde la violencia es absoluta, es decir donde afecta al derecho a la vida y a la muerte”. [Derrida 2005b: 101]

Ahora bien, la condena a muerte no castiga tal o cual delito, sino la afrenta al derecho mismo, al tiempo que reafirma el derecho, de suerte que su sentido “no es castigar la violación del derecho, sino dar un estatuto al nuevo derecho. Porque ejerciendo la violencia sobre la vida y la muerte, el derecho se fortalece más que por cualquier otro proceso judicial”. [Benjamin 2000: 223]. De este modo, cada ejecución no sólo conserva sino que reafirma y refunda el derecho. Y, al contrario, cada

puesta en entredicho de la pena de muerte, o su abolición, toca el corazón del derecho.

Ese “más que”, por otra parte, remite a la hipérbole, a la cima del comparativo o del superlativo, y resulta sumamente interesante desde el punto de vista de la deconstrucción de la arquitectura y del andamiaje carnofalocéntricos que justifican y legitiman la pena de muerte, porque ese “más que” revela, por un lado, que la pena de muerte no castiga tal o cual delito o infracción, sino la amenaza al derecho mismo, y por otro, es su revés, que la pena de muerte no es en realidad un castigo: “esta punición máxima no es en verdad una punición; no es un castigo entre otros, y proporcionado, como en una justicia distributiva o disuasiva, a la medida del delito. Su desproporción, su “sin relación” lo exceptúa del campo de la punición. [Derrida 2015: 77].

Precisamente por ello, y desde otro punto de vista, cabe sostener que el condenado a muerte es el criminal absoluto, el que cometió el crimen más grande, “el crimen supremo de transgredir absolutamente [...] la soberanía de la ley: no tal o cual ley, sino la ley de leyes, a saber el principio mismo del derecho que da al derecho el derecho a monopolizar la violencia”. [Derrida 2015: 77]

La distinción entre violencia fundadora y violencia conservadora del derecho pierde relevancia y alcanza un punto espectral en su condensación en la institución de la policía. Ésta es una mezcla de dos violencias, es una mezcla espectral. La espectralidad de la policía reside en que no está presente por lo que ella misma, por lo que es, “aparece desapareciendo o haciendo desaparecer lo que representa: lo uno por lo otro”. Además, no se limita a aplicar la ley y conservar así el derecho, sino que establece edictos, normas. “es la fuerza de ley, tiene fuerza de ley [...] la policía inventa el derecho, ella se vuelve [...] legislativa, ella *se arroga* el derecho cada vez que el derecho es bastante indeterminado [...] Incluso si no promulga la ley, la policía se comporta como un legislador en los tiempos modernos”. [Derrida 2005b: 103]

Puede afirmarse, además, que dicha distinción se deconstruye a sí misma porque la violencia fundadora reclama *a priori* la violencia conservadora, pues la violencia misma de la fundación implica ya la violencia de su conservación. Por su parte, la conservación ya es refundación. La iterabilidad¹³ inscribe así la repetición, la conservación, en la promesa de la (re)fundación.

¹³ “Esta iterabilidad –(*iter*, de nuevo, vendría de *itara*, *otro* en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura misma, sea cual sea por otra parte el tipo de escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, por servirse de viejas categorías)”. [Derrida 1972b: 375]

Y en realidad, la necesidad de esta inscripción no se limita a un fenómeno moderno, vale *a priori*.

Por otra parte, una consideración deconstructiva de la *Gewalt* (término alemán que abarca entre otros significados: la violencia, la violencia autorizada, el poder legítimo, la autoridad justificada, la fuerza legítima, el poder legal, “la dominancia o la soberanía del poder legal, la autoridad autorizante o autorizada: la fuerza de ley” [Derrida 2005b: 19, 74, 79]), en el caso de la violencia fundadora, tiene que franquear un *double bind* (doble imperativo contradictorio): por un lado, esta violencia sería más fácil de criticar porque no puede justificarse mediante ninguna legalidad pre-existente, ni tampoco puede hacerlo apelando a la legalidad que está por fundar, porque ésta aún no tiene lugar. Y no obstante, por otro lado, precisamente por ello la crítica de la violencia fundadora se vuelve más complicada de criticar, ya que no hay institución ni orden jurídico ante los cuales hacerla comparecer y responder, es como si no existiesen, o quedasen suspendidos en el instante en que la violencia fundadora del derecho está por fundar otro derecho. Puede afirmarse así que en el *instante* en que se instauro otro orden jurídico la violencia fundadora no puede responder ni comparecer ante instancia alguna, esa instancia aún no existe, y el derecho anterior al que ella funda ha sido suspendido y no vale para ella. En ese instante, esa violencia no es ni justa ni injusta, ni legal ni ilegal. Es *a-legal*.

Esta interrupción del derecho establecido para fundar otro, ese momento fundador del derecho constituye, es cierto, una amenaza al derecho, pero es en el derecho una instancia de no-derecho.¹⁴ La suspensión del derecho no es exterior o ajena al derecho, forma parte de él. El derecho tiene derecho a suspender el derecho,¹⁵ o mejor, o peor, el derecho no tiene que esperar a tener derecho para fundar un nuevo derecho. Ahí reside la lógica de la soberanía, que se traduce en la decisión *de* la excepción por la que el soberano es soberano: soberano es aquel que decide qué es una situación excepcional y demuestra con ello que él es el soberano (C. Schmitt). [Derrida 2017: 81]

[...] el derecho *se suspende* él mismo, el derecho tiene el derecho u otorga el derecho a *suspenderse* él mismo [...]. Es preciso partir de la posibilidad de esa auto-

¹⁴ “Lo que amenaza al derecho pertenece al derecho, al derecho al derecho, al origen el derecho”. [Derrida 2005b: 87].

¹⁵ Un ejemplo extraordinariamente ejemplar en torno a esto es el derecho de gracia por el que el derecho se suspende a sí mismo al otorgar la gracia al condenado a muerte, colocándose así por encima del orden jurídico al conmutar la pena que este mismo ordenamiento dictó.

suspensión, de esa interrupción de sí por el derecho, para comprender tanto el derecho como su fundamento en el principio de soberanía. Y la fuerza irrecusable de esa lógica consiste en que la fuente del derecho, del *decir el derecho* o del *hacer el derecho*, esa fuente performativa, ese poder performativo [...] no puede ser jurídico: es el poder de una decisión que, en sí misma, no emana del derecho y debe seguir siendo si no ilegal, al menos a-legal. [Derrida 2017: 83]

Lo que puede resultar chocante (Derrida), lastimando gravemente el sentimiento de justicia (Benjamin), es que el derecho no necesita del derecho para tener derecho al derecho y no requiere de un derecho previo. Y puesto que “el derecho se crea a partir del no-derecho; por lo tanto, no hay que esperar a tener derecho para crear un derecho; por lo tanto, no hay que esperar una constitución anterior para plantear una nueva constitución”. [Derrida 2017: 83n35; Benjamin 2000: 218]

Este instante de no-derecho, a-legal, es el instante de la instauración de toda institución, es la marca de la institución de toda institución. Por ello, puede sostenerse que el ser de la ley, como el del derecho, el Estado, o una Constitución, es no ser del orden de la ley, si bien este acto fundador de la ley, acto necesariamente a-legal en sí, no puede volverse legal más que con posterioridad, después del *golpe*, en retrospectiva (*après-coup*). [Derrida 1987: 459-460] Esta violencia performativa en el momento de la fundación es un golpe de fuerza (*coup de force*) que instituye el derecho, y es también por ello un golpe de derecho (*coup de droit*) puesto que lo reclaman su instauración y su conservación, y lo reclama también la suspensión del derecho que el derecho (se) otorga como derecho.

Ahora bien, este golpe de fuerza que marca *siempre* el advenimiento del derecho, la ley, una Constitución, un Estado o un Estado-nación, constituye un acto performativo que debe producir lo que a través de un acto constativo pretende, declara y asegura describir mientras está produciendo el acontecimiento. Si lo logra, ese acto performativo será, como se dice también de un acto de habla performativo, logrado. [Derrida 1987: 458]

Puede sostenerse, entonces, que el acto fundador –en este caso, un acto violento– es el fundamento de lo que funda, y al ser este acto fundador el fundamento él no requiere estar fundado por nada más que él mismo. De lo contrario, estaría fundado por otra cosa que él y no sería, entonces, un fundamento. Como la Razón (lógos), en tanto que fundamento, no puede estar fundada en otra cosa que no sea ella y por ello es sin fundamento (Heidegger), es decir sin razón –la Razón es sin razón–, manteniéndose por

ello suspendida en un abismo,¹⁶ puesto que no hay nada que la sostenga al no estar fundado, de igual modo, entonces, el acto violento que funda una institución en la medida que funda no puede estar fundado.

[...] la fundación de lo que sea, por ejemplo de un Estado, una constitución, una institución, no es nunca legítima, legal ni está fundada, puesto que ella funda. La fundación de un Estado es siempre violenta, como la institución de un principio o de una ley. El hecho de plantear una cosa (por ejemplo, un Estado [...]) o una ley o una constitución, este “plantear”, esta posición (*Setzung*, si ustedes quieren), es un salto puesto que trata de plantear lo que no estaba ahí y por un gesto necesariamente inaugural, violento, sin justificación previa [...]. [Derrida 2015: 208]

Aquí surgen otras aporías. En primer lugar, si la violencia funda el derecho, ello no quiere decir, es cierto, que ambos sean lo mismo. No obstante, la paradoja estriba en considerar que si el derecho es un procedimiento que permite disminuir o estabilizar la violencia, ¿cómo podría lograrlo si él mismo requiere, en su instauración así como en su conservación, de la violencia? ¿Cómo podrían el derecho y el Estado combatir la violencia si su interés es más bien monopolizarla? Sin embargo, hay que considerar también, en segundo lugar, que el derecho como *violencia diferida* permite pensar que la violencia fundadora se convierte en algo distinto de ella misma. La violencia es convertible en una institución.¹⁷

Sin embargo, ello no siempre es así. La conversión de la violencia en una institución no siempre logra borrar las huellas de su fundación. Dicho de otro modo, no todos los actos performativos por los que se funda una institución son logrados, o exitosos, ello depende de un gran número de convenciones, por lo que su “legitimidad, incluso su legalidad, no se instala durablemente, ella no recubre la violencia originaria y no se deja olvidar más que en ciertas circunstancias”. Este es el caso de los Estados fundados en un genocidio o un exterminio, en el que la violencia no se logra olvidar. En estos casos –como el de Sudáfrica bajo el régimen del *Apartheid* que comenta Derrida en « *Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion* »–, en que la violencia ha sido demasiado grande, “visiblemente demasiado

¹⁶ “Es el momento en que la fundación del derecho queda suspendida en el vacío o por encima del abismo, suspendida de un acto performativo puro que no tendría que dar cuenta a nadie ni ante nadie”. [Derrida 2005b: 89]

¹⁷ En la estela del pensamiento hegeliano del espíritu objetivo, Etienne Balibar distingue la violencia de la crueldad en función de su convertibilidad en instituciones. La crueldad sería así ese resto de violencia inconvertible.

grande”, la violencia “sigue siendo a la vez excesiva e impotente, con el tiempo insuficiente, perdida en su propia contradicción”. [Derrida 1987: 457] Diríase, que esta violencia permaneció *inconvertible*.

Ahora bien, estos actos fundadores poseen una estructura ficcional: en el momento fundador se toma acta y se registra un suceso –la emergencia de un nuevo Estado, un derecho, una ley, la independencia o la unidad de una nación- que aún no tiene lugar, pero en nombre del cual se declara su emergencia, en una suerte de futuro anterior,¹⁸ ello *habrá sido*. En el caso de la fundación de un Estado-nación libre, por ejemplo, conviene admitir que ciertamente antes del acto de la fundación ese Estado no existe aún, pero *en el momento* de la declaración de la fundación ese Estado ya “está ahí” para declararse libre y soberano, y sobre todo con existencia, pero eso es justamente lo que aún no puede tener lugar, porque eso es lo que hace la declaración, dar a luz, dar nacimiento, a dicho Estado. La fundación tiene que ir hasta el final de la declaración para que tenga lugar lo que se declara que ya tiene lugar: el pueblo o el Estado libre. El Estado, entonces, ya existe en el momento en que se declara libre y soberano, pero lo sorprendente es justamente que es la declaración la que lo vuelve tal. ¿Cómo existe ese Estado antes del acto que él mismo realiza [*performe*] para fundarse? Por ello, es justo el llamado a la siguiente cuestión:

[...] ¿quién firma, y con qué nombre llamado propio, el acto declarativo que funda una institución? Un acto tal no equivale a algún discurso de descripción. Él realiza [*performe*], lleva acabo, hace lo que dice hacer [...] La declaración que funda una institución, una constitución o un Estado, requiere que un signatario se comprometa con ello. La firma guarda con el acto institutor, como acto de lenguaje y de escritura, una relación que no tiene ya nada del accidente empírico. [Derrida 2005a: 16]

Ahora bien, algo similar ocurre si se considera el acto y el acta [*l'acte*] de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, firmada por “el buen pueblo” (4 de julio de 1776), sus representantes y los representantes de estos representantes. En este caso, ¿la independencia es un hecho que constata el acta de la Declaración o más bien un efecto que se desprende de ella? De la misma manera, puesto que el presunto sujeto de tales actos no puede existir previamente al acto por el que él mismo es producido, cabe

¹⁸ “Pero este futuro anterior, tiempo propio para este golpe de derecho (como se diría golpe de fuerza), no debe ser declarado, mencionado, tomado en cuenta. Es como si no existiera”. [Derrida 2005a: 22-23]

esta cuestión: el “buen pueblo”, ¿ya es libre antes de firmar la Declaración, o se vuelve libre por efecto de la firma de la misma? La independencia, así, ¿no se obtiene una vez que se firma el acta?, pero ¿para firmar dicha acta no hay que ser previamente libre? Este “acontecimiento fabuloso”, esta “fábula”, sólo es posible por la inadecuación a sí mismo de un presente, por una temporalidad contradictorias [Jerade 2018: 81] que se conjuga en el futuro anterior de la Declaración.

No se puede decidir, y es todo el interés, la fuerza y el golpe de fuerza de un tal acto declarativo, si la independencia es *constatada* o *producida* por este enunciado [...] ¿El buen pueblo se liberó ya, de hecho, y no hace más que tomar acta de esta emancipación por la Declaración? O bien, ¿se libera al instante y por la firma de esta Declaración? Aquí no se trata de una oscuridad o de una dificultad de interpretación [...] Esta oscuridad, esta indecidibilidad entre, digamos, una estructura performativa y una estructura constatativa son *requeridas* para producir el efecto buscado [...] Ahora bien, este pueblo no existe. *No antes* de esta declaración, *no como tal*. Si él se da nacimiento, en tanto que sujeto libre e independiente, en tanto que signatario posible, eso no puede consistir más que en el acto de esta firma. La firma inventa al signatario. [Derrida 2005a: 22-23]

Es lo que muy bien podría llamarse un golpe de escritura [*coup d'écriture*], como golpe de firma [*coup de signature*], por la que no sólo se inventa al firmante o signatario, en este caso al sujeto que deviene libre por la firma del acta que declara su independencia, sino que por la firma la declaración funda una institución. Finalmente, este golpe de fuerza, este golpe de derecho, este golpe de firma y de escritura, también es un golpe de fuerza interpretativo [*coup de force de l'interprétation*] [Derrida 2005a: 25] que está llamado a construir los modelos hermenéuticos que, *après-coup*, dotarán de sentido, inteligibilidad y legibilidad a los sucesos ocurridos en el momento de la fundación.

Esta legibilidad, por tanto, será tan poco neutra como no-violenta. Una revolución “lograda” [*réussie*], la fundación de un Estado “lograda” (un poco en el sentido en que se habla de un “*felicitous*” “*performative speech acte*”) producirá en retroactivo lo que estaba de antemano destinada a producir, a saber modelos interpretativos propios para leer retroactivamente, para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad a la violencia que ha producido, entre otras cosas, el modelo interpretativo en cuestión [...]. [Derrida 2005b: 90]

Esta violencia que da a luz a las instituciones como a la interpretación de su fundación, que se convierte, cuando ello tiene lugar, en instituciones que paradójica y sorprendentemente combatirían la violencia que les da nacimiento y que buscan monopolizar, esta violencia, pues, tiene el aire de permanecer absorta en ella misma, como en su propio suelo, en su propio fundamento, aunque difiriéndose a sí misma y difiriendo de ella misma. Incluso, una violencia semejante puede considerarse una violencia trascendental en la medida en que está incluida y excluida a la vez de aquello que hace posible. Está excluida de lo que hace posible: el derecho, la ley, el Estado, la Constitución; instituciones que tendrían como objetivo, en principio, combatirla, o estabilizarla al menos; y al mismo tiempo está incluida como una *excepción* en la serie que hace posible.

Esta primera violencia no tiene prioridad alguna porque está “ya siempre diferida, siempre ya borrada como la huella que ella no *es*”. Es así una violencia sin origen en absoluto, precisamente porque la falta de origen es la primera violencia. Esta violencia, entonces, no puede arrancarse ni eliminarse sino sobre un “fondo de violencia ya” y un “ya sin fondo de la violencia”. [Malabou 1990: 304] Este fondo de *violencia ya* [*fond de violence déjà*] y este *ya sin fondo* de la violencia [*déjà sans fond de la violence*] anuncian que sólo hay que batirse en y contra la violencia con otra violencia, tendiendo hacia la menor violencia posible en una economía de la violencia. En esta *economía* de la violencia, entonces, a la peor violencia hay que oponer una violencia menor.¹⁹ [Derrida 1989: 157]

Ciertamente, queda por determinar esta violencia menor y precisar, entre otras cuestiones, por qué esa violencia menor es una y de igual modo cabe interrogar los dos polos de esa violencia, peor y menor. No pudiendo llevar a cabo esa tarea aquí, se procede ahora a concluir estas reflexiones sobre la violencia en tanto *Gewalt*, y lamentablemente no podría hacerse sino dejando que esa misma *Gewalt*, enraizada como está en un campo semántico y diferencial de fuerzas, poderes y violencias, llegue a su límite, es decir ninguno, o al menos a uno.

¹⁹ “Aquí sólo podemos dejar presentir que ninguna filosofía de la no-violencia puede nunca, en la historia –pero ¿tiene sentido en otra parte?– hacer otra cosa que escoger una violencia menor en una *economía de la violencia*”. [Derrida 1989: 124n15]

MÁS VIOLENTO QUE LO VIOLENTO

En su último seminario, *La bestia y el soberano*, Derrida hace un seguimiento muy atento de los pasajes de las obras de Martin Heidegger en los que aparece la palabra *Walten*. Se trata de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, *Introducción a la metafísica* y de un ensayo dedicado a Hegel, "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", incluido en *Identidad y diferencia*. En ese recorrido, el interés de Derrida es determinar el uso que hace Heidegger de esa palabra y de la red semántica en que está enraizada para subrayar las diferencias, desde un punto de vista ontológico, entre el ente llamado *dasein*, que ilustran los seres humanos, y lo que el pensamiento filosófico, y lo que éste determina como saberes ónticos, denominan violentamente el animal.

No pudiendo reconstruir ese recorrido aquí, se expone, no obstante, de manera sumamente concisa y hasta limitada el interés que Derrida dedica a la articulación entre *Walten* y *Gewalt*, específicamente en lo que concierne a la violencia en *Introducción a la metafísica*, ya que de aquella se desprende una grave consecuencia para ésta y lo que en ella existe. De manera sucinta, *Walten* puede ser comprendido como una fuerza archi-originaria, un poder, una violencia que existen incluso antes de cualquier determinación física, psíquica, teológica, política, óntica u ontológica, lo que significa que se sustrae por ello a las determinaciones antropológicas, naturales, divinas y a la que concierne a la diferencia entre el ser y el ente. De este modo, entonces, *Walten* designaría un poder y una violencia que no se corresponderían con lo que los hombres llaman violencia y poder, porque es anterior a éstos: al ser una fuerza archi-originaria antecede los dominios de la naturaleza, lo humano y lo divino.

Por otra parte, hay que señalar que la familia de esta palabra, *Walten*, está *dominada* –podría decirse que contrafirmada por aquello que ella firma– por el léxico y la semántica de la dominación –el predominar y neologismos como el perdominar y el circundominar, en la traducción francesa, y por imperar en la traducción al castellano– así como por el léxico del poder –en francés, lo potente, lo prepotente, la prepotencia [de donde la perdominancia prepotente (*la perdominance prépotente*)], y lo que somete, en castellano-.²⁰ En particular, la traducción aproximada al francés de *Walten* por el neologismo perdominar, vierte dominar de parte a parte, absolutamente, extenderse soberanamen-

²⁰ Véase la traducción francesa de Gilbert Kahn que emplea Derrida y que modifica a partir del original alemán, así como el "Índice francés-alemán" y el "Índice términos alemanes agrupados por familia", al final de esa edición en francés [Heidegger 1967: 156-160, 211-226]. En castellano, en la traducción de Angela Ackerman Pilári [Heidegger 1999: 138-141].

te, reinar. Este reparo en la traducción es importante porque hacer surgir el motivo y la cuestión de la soberanía, y del exceso de soberanía, siendo este exceso aquí importante para lo que se viene desarrollando en relación con la violencia y la crueldad.

Ahora bien, es cierto que por sustraerse a lo humano, a lo teológico y a lo político a este *Walten* no le convendría de ninguna manera el léxico teológico-político de la soberanía, dada la preeminencia de archi-originaria del *Walten*, pero además, justo porque es tan soberano que en su exceso excede la soberanía, el *Walten* no requiere de esos predicados. “El *Walten* sería demasiado soberano para seguir siendo soberano, en cierto modo, dentro de los límites de lo teológico-político Y el exceso de soberanía anularía el sentido de la soberanía”. [Derrida 2011: 338]

No obstante, por otra parte, si se deja de lado esta cuestión del léxico que le conviene y se considera el exceso de soberanía, ¿no es acaso este exceso lo que la caracteriza de mejor manera, sobre todo considerando que su estructura está habitada precisamente por el *abuso normal*, por lo que excede toda medida determinable? “¿Acaso hay un exceso de soberanía o, por el contrario, esta hipótesis es absurda?”. Por ello, de hecho y de derecho, en este caso, son el sentido y la ley quienes comparecen ante el soberano y no a la inversa. [Derrida 2011: 338]

Este exceso en el *Walten* se deja traducir a su vez en una proposición que desemboca en una sobrepuja de violencia y de (pre)dominio soberano: lo violento, lo más que violento, es el carácter de esencia del *Walten* mismo. Derrida traduce directamente del alemán de este modo: “El *Gewalt*, lo violento, lo más que violento, *Überwältigende*, lo prepotente, más que potente, lo superpotente, es el carácter de esencia del *Walten* mismo. Dicho de otro modo, el “más” es el carácter esencial del *Walten*”. [Derrida 2011: 345n54]²¹

Si lo violento como lo más que violento, lo superlativamente más violento, lo predominante en la violencia, es esencialmente constitutivo de una predominancia que domina de un extremo a otro, ¿qué oportunidad tiene alguna política que se recoja en ese nombre?²²

Estas consideraciones sobre la violencia como lo más que violento encuentran su punto decisivo en relación no sólo con la política sino con la crueldad,

²¹ La traducción castellana consigna simplemente: “La violencia, lo que somete, constituye el carácter esencial del imperar mismo”. [Heidegger 1999: 138]

²² De la *Gewalt* a la *Gewalt-tätigkeit* (actividad violenta), y del *Walten* al *Überwältigende*, la hiperviolencia tendría un límite absoluto, de acuerdo con Heidegger, la muerte. “Il n’y a qu’une chose qui fasse échec directement à tout faire-violence. C’est la mort”. [Heidegger 1967: 164]

que ha sido caracterizada también hasta aquí por el exceso, la hipérbole y la sobrepuja. Ya sea que la violencia se transforme en violencia por la violencia y de ésta manera en crueldad, o ya sea que la crueldad se constituya en el instrumento de una violencia extrema o absoluta, o incluso, como el suplemento de una violencia fundadora del poder soberano, cuando se piensa la violencia como constitutivamente hiper o ultraviolenta, difícilmente se la puede disociar de la crueldad.

Se había establecido previamente que en el origen de la violencia se sitúa la idealización, una idealización que le confiere su carácter filosófico, ahora, si se la articula con la soberanía, con esa soberanía que es esencialmente excesiva y hace de lo violento lo más que violento, la crueldad adquiere un componente político. No es solamente que se haga un uso político de la crueldad, sino que ella misma comporta un revestimiento político. ¿Qué autoriza y permite dar ese paso en la delimitación política de la crueldad? El que es inherente a una pulsión de dominio soberano.

En su lectura de Freud llevada a cabo en *Estados de ánimo del psicoanálisis*, Derrida destaca las diferentes pulsiones que concurren en el desencadenamiento de la crueldad: pulsión de muerte, de destrucción, de aniquilamiento, de agresividad, y también una pulsión de soberanía, específicamente de dominio soberano. Esta economía pulsional enraizada en lo viviente es también irreductible e indestructible y sin término, tiene término oponible: mediante un sistema de plazos y relevos se la puede desviar, diferir. Mas es indesarraigable; forma parte de la vida de la vida. Esta pulsión de crueldad que habita lo viviente es una crueldad psíquica empecinada en gozar del sufrimiento, busca hacer sufrir por el placer del sufrimiento, o dejar sufrir por placer. Llega incluso a adquirir varias formas reflejas: hacerse sufrir cruelmente por el placer del sufrimiento, o dejar(se) hacer sufrir por el mismo placer. Desde luego, una complicación se desprende de esta distinción, ¿se puede distinguir con rigor entre el hacer y dejar sufrir, y entre el hacerse y dejarse sufrir cruelmente, por placer?

SOBREVIDA

A diferencia de la crueldad sangrienta, que comporta el derramamiento de sangre, esta crueldad de la *psyché* es una crueldad exangüe, aunque no por ello es menos cruel y feroz. Crueldad, en su acepción latina, *cruur*, *crudus*, *crudelitas*, remite a una historia de la sangre derramada, al crimen de sangre. La crueldad psíquica remite, por su parte, al sufrimiento, al placer obtenido por el sufrimiento infligido, a sí mismo o a otro. Es también el mal por el mal y, en no menor medida, hacer el mal por el bien, con su cuota de placer en todos estos casos.

La crueldad, también, puede revestir el aspecto de una violencia traobjetiva y una violencia ultrasubjetiva. La primera es la que produce, por ejemplo, en los ámbitos de la economía y en los límites de la vida, hombres desechables, aquellos condenados al exterminio por sobreexplotación y exposición a epidemias. La segunda se despliega en el crimen, la eliminación, la depuración, el racismo. [Balibar 2005, 2010; Ogilvie 2013] En ambos casos, *a priori* no se descarta la presencia de una pulsión de dominio soberano, es decir una pulsión de crueldad desplegándose por placer.

En todos estos sufrimientos, lo viviente, humano y no humano, encara la muerte. Es cierto, Heidegger establecía que sólo el *dasein*, es decir el ente cuyo ejemplo es el ser humano, muere, pero más allá de la violencia de semejante filosofema, hay que decir, para desplazarlo, que la muerte que se hace o la que se permite o deja que ocurra no es la muerte de esto o aquello, de este o aquella, de quién o de qué en el mundo. Es el fin del mundo. “Cada vez que eso muere [*ça meurt*] es el fin del mundo. No de un mundo, sino del mundo, del todo del mundo, de la apertura infinita del mundo. Y ya se trate del viviente de que se trate, del árbol al protozoario, del mosquito al hombre, la muerte es infinita, ella es el fin de lo infinito. Lo finito de lo infinito. [Derrida 2005: 118-119] Este fin del mundo no tiene equivalente y es inconmensurable.

Por otra parte, ya en *Introducción a la metafísica*, Heidegger había señalado que “Para los cabezotas [*entêtés*], la vida no es más que vida. La muerte es muerte para ellos, y nada más. Pero el ser de la vida es al mismo tiempo muerte. Todo lo que entra en vida ya empieza también por ello a morir, a ir hacia su muerte, y la muerte es al mismo tiempo vida”. [Heidegger 1967: 139] De este modo, si la vida no es sólo la vida, ni la muerte no es sólo la muerte, si lo que constituye el ser de la vida es lo que suele oponérsele, la muerte, si la muerte es lo que hace que la vida sea lo que es, pues constituye su ser, entonces no se puede ya sin más ni oponerlas ni ponerlas una frente a la otra, la vida la muerte. De algún modo, la vida es muerte y a la inversa, o mejor, para evitar también la lógica de la identidad (la vida es la muerte, o la muerte es la vida), habría que decir que hay algo de la muerte en la vida y algo de la vida en la muerte. Por todo ello, lo así relacionado reclama otra lógica distinta a la de la posición, la oposición y la identificación (S es P).

También, ya Hegel había escrito en el “Prefacio” a la *Fenomenología del espíritu* que la vida que soporta la muerte y se mantiene en ella, es la vida del espíritu [Hegel 2006: 80]. De igual modo, en la *Ciencia de la Lógica*,²³ en particular en el gran silogismo de la vida, se desprende que ésta es esencialmente

²³ *Science de la logique. Livre Troisième. Le concept*. Presentación, traducción y notas de Bernard Bourgeois. Vrin. París. 2016: 231-246.

una posición, posición de la Idea que se plantea ella misma a través de sus tres oposiciones: el individuo viviente; el proceso de vida y el género, para reapropiarse ella misma como vida a través de la oposición de la muerte, naciendo como vida del espíritu en la muerte natural. Al recordarnos este pasaje de la obra de Hegel, Derrida ha querido mostrar en primer lugar –y es la razón por la que se decidió volcar hacia ahí la atención– que una “lógica” distinta a la de la oposición “vida y muerte” debe ser pensada de otra manera. Se trata entonces de «la vida la muerte» como lógica que incluso pre-existe y construye la posición, la oposición, y también la yuxtaposición y la contradicción de la vida y la muerte. Así, no sólo cabe preguntarse si,

[...] las relaciones del ser y la muerte proceden de lo que se llama la oposición o la contradicción, sino, más radicalmente, si lo que se cree comprender bajo el concepto de posición, de o-posición o de yuxta-posición., incluso de contradicción, no estaba construido por una lógica de «la vida la muerte» que se disimularía –en vista de qué interés, esa es la cuestión– bajo un esquema posicional (oposicional, yuxtaposicional o dialéctico), como si [...] toda la lógica de la oposición fuera una astucia [*ruse*], puesta de antemano, por «la vida la muerte» para disimular, guardar, abrigar, alojar u olvidar –alguna cosa. ¿Qué? Un qué en todo caso que no se plantea ya ni se opone ya que no sería ya alguna cosa en este sentido de la posición. [Derrida 2019a: 20]

Ahora bien, si atiende esa figura de la fenomenología de la crueldad que es la pena capital, si se mira con atención la vida y la muerte desde el ángulo que ella abre al respecto, y no es cualquier ángulo, hay que estar en el lugar del sentenciado, la deconstrucción de la pena de muerte pone en cuestión la existencia de un supuesto instante objetivable que separa un estado de vida de un estado de muerte, separación calculada y decidida por un tercero, por un otro, y sustentada en un saber que pretende calcular y controlar el instante de la muerte. Para Derrida, hoy día ese saber es sumamente cuestionable, frágil, deconstruible. Quizá, incluso, ese instante no es decidible ni calculable, y por ende, entonces, no permite identificar y encerrar algo como la muerte en una supuesta unidad. “Si la muerte no es una, si no hay nada claramente identificable y localizable con ese nombre, si incluso hay más de una, si se puede sufrir mil muertes, por ejemplo debido a la enfermedad, al amor, o a la enfermedad del amor, entonces la muerte, la muerte en singular ya no existe. [Derrida 20017: 204].

Si se piensa desde este ángulo la pena de muerte como efecto de una decisión maquínica,²⁴ pues involucra el derecho, un estado del desarrollo tecnológico así como saberes, y además una decisión calculada y calculable, se puede apreciar por qué para Derrida la pena de muerte así como la puesta a muerte, la voluntad o el deseo y la pulsión muerte resultan intolerables.

De nuevo, la pena de muerte tiene mucho que enseñar sobre la vida como sobre la muerte. Si se sigue un cierto sentido común, puede establecerse una diferencia entre el estar condenado a morir y el estar condenado a muerte. Se está condenado a morir, por ejemplo, por una enfermedad, o de manera natural, como se afirma tan tranquilamente, y morir entonces así por causas naturales. Pero en estos casos no se está condenado a muerte. Se está condenado a muerte cuando un tercero decide cuándo un viviente debe morir. El tiempo, aquí el cuándo, es crucial. En ese sentido, la pena de muerte resulta intolerable porque busca ponerle fin a la vida mediante un cálculo. Y la paradoja suprema de la paradoja es que la pena capital le pone fin no a la infinidad o a la inmortalidad de la vida, sino a la finitud de « mi vida ».

El insulto, la injuria, la injusticia fundamental que dentro de mí se le hace a la vida, al principio de vida que hay dentro de mí, no es la muerte misma [...] es más bien la interrupción del principio de indeterminación, el final impuesto a la apertura de las incalculables vicisitudes que hacen que un ser vivo tenga una relación con lo que viene, con el por-venir [...] Porque mi vida en cierto modo es «finita» conservo esa relación de incalculabilidad e indecidibilidad con respecto al instante de mi muerte. [Derrida 2017: 217]

Ahora bien, si a la vida le pertenece no el ser inmortal sino el tener un por venir, y en verdad un por venir sólo ahí donde el instante de la muerte no es calculable, entonces esta exposición a lo otro, a lo que viene, al acontecimiento, a lo incalculable y a lo indecidible se ve amenazada cada que se calcula y se decide el instante de la muerte de un ser vivo... incluso si no se trata sólo de la pena capital. Por ello, apartándose un poco de letra que no del espíritu de Derrida a este respecto, cabe desplazar y extender a otros dominios, con la debida prudencia, la afirmación de Derrida y sostener que *hay crueldad* ahí donde se busca decidir y calcular el instante de la muerte de *cualquier* ser vivo, cancelándole de este modo todo por venir.

²⁴ “[...] por el efecto de varias máquinas, de las cuales quizá la peor no sea ni la guillotina ni la jeringuilla, sino el reloj y el anonimato de la relojería. O del calendario”. [Derrida 2015: 217]

Por ello, hay que distinguir dos incalculables. Por una parte, se dice a menudo lo «incalculable» para hablar de un número grande o de una cantidad que rebasa, de hecho, los medios finitos de contar, pero ello no significa que lo que es in-calculable para un poder finito de contar sea por esencia extraño o heterogéneo al cálculo y a lo calculable. Para una razón contingente, la de un ser finito, alguna cosa calculable puede serle provisional o indefinidamente incalculable, pero en este caso lo in-calculable sigue siendo homogéneo respecto de lo calculable. Ahora bien, a diferencia de lo incalculable, lo no-calculable sería de una naturaleza y una cualidad tales, de una «cualidad justamente cualitativa, puramente cualitativa», que es, para un ser finito o infinito en su poder de contar, reacio a toda calculabilidad y a toda contabilidad, a toda cuenta dada o cuenta que dar. Lo no-calculable se sustrae, para siempre, a lo calculable y a lo in-calculable. [Derrida 2015: 189-190]

Finalmente, en el teatro de la vida la muerte, en los escenarios de la violencia en que la vida está permanentemente amenazada, la distinción entre el *hacer morir* y el *dejar morir* [Derrida 2015: 114] se vuelve cada vez más complicada. Ciertamente, como ejemplo el dejar morir, de hambre o por alguna enfermedad a una persona, o a cientos o a miles de ellas, no es punible, en muchos casos y en principio. Pero hacer morir, deliberadamente, calculadamente, lo es, en principio. Así, si desde las políticas intraestatales como interestatales, distinción también ella sumamente problemática, se deja morir, a niños, mujeres, pueblos enteros o a seres vivos no humanos, ¿cómo sostener que este dejar morir no roza y no se asemeja a un hacer morir?

Ahí están las políticas de la crueldad, las que de ella se sirven, las que la ejecutan, las que a ella responden, y también las políticas que permitan la posibilidad de afirmar la vida la muerte. Una vida más valiosa que la vida misma, pero siempre en la vida. Por ello, ¿cabría hablar todavía de política?

No solamente cabe la inquietud de una política semejante, sino que hay que enfrentar las aporías resultantes de considerar que la crueldad no tiene contrario y que todo lo que se le opone desemboca en un *plus* y una sobrepuja de crueldad. Además, hay que tener en cuenta que la crueldad se caracteriza por ser inherente al despliegue de una pulsión de soberanía, de dominio soberano, y si por lo expuesto se sabe que la soberanía es por naturaleza indivisible e incondicional, cabría entonces oponerle a la crueldad ciertas figuras de la incondicionalidad: el secreto, el perdón, la hospitalidad, la responsabilidad.

También, cabría explorar la propuesta de Etienne Balibar, quien siguiendo a Norbert Elias, dibuja y construye como civilidad, la civilidad de las costumbres, como una alternativa a la crueldad. O la estrategia del

desvío indicada aquí a propósito de lo esbozado sobre Freud. Finalmente, podría pensarse en la posibilidad de una política o hiperpolítica que considere esa *curvatura heteronómica y disimétrica* del espacio social anterior a todo *socius* organizado, toda *politeia*, todo gobierno organizado y antes de toda ley, pero no antes de la ley en general, y en la que Derrida insiste en *Politiques de l'amitié*.

Con todo, ya se ha comenzado a responder.

CONCLUSIÓN

«*Aimer-vivre. Aimer: vivre*» (Amar-vivir. Amar: vivir). A pesar de su extrañeza, semejante formulación podría significar en principio que alguien “ama alguna cosa que se llama la vida”, que ama algo distinto de él, algo llamado la vida. Y no obstante, con ello a lo que se apunta es a una cuestión distinta. “La vida ama la vida de la vida [...] La vida se ama a ella misma en lo viviente [...] ella ama viviendo, ella se ama viviendo” [Derrida 2015: 121]. Así, para quien ama la vida, ésta vale la pena ser vivida; hay algo en la vida que vale la *pena* vivir y es la vida misma. Una vida por encima de la vida, una sobrevida [*survie*].

A menudo, una crueldad psíquica es el relevo de una crueldad sangrienta. Sería posible abolir por todas partes la pena de muerte y aún así los Estados seguirán disponiendo de la vida y la muerte de sus súbditos. Puede ocurrir que los llamados animales adquieran derechos que los protejan del sufrimiento y crueldades de que son objeto y de ese modo prolonguen su esperanza de vida, como se suele decir. Y aún así los vivientes humanos difícilmente se abstendrán del consumo de esos otros más otros que cualquier otro. Dicho de otro modo, la crueldad muda, resiste, insiste.

Finalmente, ¿con qué ideas combatir la crueldad, si la idea, la idealidad, lo ideal constituyen la razón de ser de la crueldad? ¿Qué idea oponer a la crueldad, si la crueldad comienza por la idea?

Justamente por ello, hay que preferir la vida y afirmar sin cesar la sobrevida. Incluso, si hay crueldad en *no* dar muerte.

REFERENCIAS

Balibar, Etienne

2005 Violencia: idealidad y crueldad, en *Violencias, identidades y civilidad*. Gedisa. Barcelona: 101-120.

2010 *Violence et civilité*. Éditions Galilée. París.

Benjamin, Walter

2000 Critique de la violence. Tr. del alemán de Maurice de Gandillac. Œuvres 1. Éditions Gallimard. Col. Folios Essais. París : **210-243**.

Derrida, Jacques

1972a les fins de l'homme, en *Marges de la philosophie*. Éditions de Minuit. París : 131-164.

1972b signature événement contexte, en *Marges de la philosophie*. Éditions de Minuit. París : 367-393.

1987 Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion, en *Psyché. Invention de l'autre*. Éditions Galilée. París : 453-475.

1989 Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas, *La escritura y la diferencia*. Anthropos. Barcelona: 107-210.

1994 *Politiques de l'aimité*, suivi de *L'oreille de Heidegger (Geschlecht IV)*. Éditions Galilée. París.

2000 *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*. Éditions Galilée. París.

2003 *Voyous. Deux essais sur la raison*. Éditions Galilée. París.

2005a (1984) *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Éditions Galilée. París.

2005b (1994) *Force de loi. « Le fondement mystique de l'autorité »*. Éditions Galilée. París.

2006 *L'animal que donc je suis*. Éditions Galilée. París.

2011 *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*. Tr. Luis Ferrero, Cristina de Peretti, y Delmiro Rocha. Ediciones Manantial. Buenos Aires.

2012 *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)*. Éditions Galilée. París.

2015 *Séminaire La peine de mort. Volume II (2000-2001)*. Éditions Galilée. París.

2017 *Seminario La pena de muerte. Volumen I (1999-2000)*. Tr. Delmiro Rocha Álvarez. La Oficina ediciones. Madrid.

2019a *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*. Bibliothèque Jacques Derrida. Éditions du Seuil. París.

2019b *Le parjure et le pardon. Volume 1. Séminaire (1997-1998)*. Bibliothèque Jacques Derrida. Éditions du Seuil. París.

Hegel, G. W. F.

2006 *Phénoménologie de l'esprit*. Texte présenté, traduit et anoté par Bernard Bourgeois. Vrin. París.

Heidegger, Martin

1967 *Introduction à la métaphysique*. Tr. Gilbert Kahn. Gallimard. París.

1992 *La Fenomenología del espíritu de Hegel*. Alianza editorial. Madrid.

1999 *Introducción a la metafísica*. Tr. Angela Ackerman Pilári. Gedisa. Barcelona.

Jerade, Miriam

2018 *Violencia. Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida*. Ediciones Metales Pesados. Santiago de Chile.

Malabou, Catherine

1990 Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx). *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* (180) 2: 303-324.

Margel, Serge

2010 *Critique de la cruauté ou les fondements politiques de la jouissance*. Éditions Belin. París.

Nahoum-Grappe Véronique

s/f (1996) El uso político de la crueldad: la depuración étnica (ex-Yugoslavia, 1991-1995). Tr. Christian Debahouer. Original : L'usage politique de la cruauté : l'épuration ethnique (ex-Yougoslavie 1991-1995), *De la violence I*. Françoise Héritier (dir.). Odile Jacob. París. Descargado de http://www.comisionporlamemoria.org/static/prensa/jovenesymemoria/bibliografia_web/varios/Nahoum.doc. Consultado el 22 de marzo de 2017.

2005 Crímenes de mancillamiento y crímenes de guerra, *Identidades en juego, identidades en guerra*. Leticia Reina, François Lartigue, Danièle Dehouve, Christian Gros (coords.). CIESAS. México: 169-205.

Nietzsche, Friedrich

2017 *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. 7ª. Reimpresión revisada. Alianza Editorial. Madrid.

Ogilvie, Bertrand

2013 *El hombre desechable. Ensayo sobre las formas del exterminismo y la violencia extrema*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Reik, Théodor

1997 *Le besoin d'avouer. Psychanalyse du crime et du chatiment*. Petite Bibliothèque Payot. París.

Sofsky, Wolfgang

2006 *Tratado sobre la violencia*. Abada Editores. Madrid.

Wieviorka, Michel

2005 *La violence*. Fayard. Collection Pluriel. París.

RESEÑAS

Los muiscas

Carl Henrik Langebaek Rueda.
Los Muiscas. La historia milenaria de un pueblo Chibcha.
Debate. Bogotá. 2019.

*Antonio Jaramillo Arango**

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

El propósito manifiesto de este libro de Carl H. Langebaek es ofrecer un análisis amplio sobre la sociedad muisca de los Andes Orientales colombianos anterior a la Conquista. Está dirigido a un público especialista y no especialista, evitando el lenguaje técnico específico pero siendo riguroso en la cita de fuentes y trabajos académicos en los que se basa. En el recorrido de sus 309 páginas se encuentran temas tan variados como la cosmología, organización social, economía, ritualidad, territorialidad, entre otros aspectos. Se utilizan fuentes históricas, arqueológicas y etnográficas de manera complementaria, aunque se echa en falta un análisis riguroso y comparado de la iconografía que permita vincularse con los objetos arqueológicos de los muiscas.

El libro está dividido en tres grandes secciones: el contexto, el estudio de documentos etnohistóricos y el análisis de datos arqueológicos. En la primera parte el autor define, de manera contextual, quiénes fueron los muiscas. Para esto realiza distinciones lingüísticas, ubicando a los muiscas dentro de un ámbito cultural general de los pueblos de habla chibcha que tuvo su origen en Centroamérica. También presenta y discute los datos más actualizados sobre la migración chibcha desde Centroamérica hasta Colombia, ubicándola en unos 2000 años antes de la llegada de los europeos al territorio y defiende que, gracias a la interacción con pueblos previamente establecidos en el altiplano cundiboyascense (en el periodo conocido como *Herrera* en la arqueología colombiana), se forjó la unidad que se podría definir como el pueblo muisca. En esta sección también se discuten temas de especial relevancia para todos aquellos interesados en la arqueología del

* a.jaramillo232@gmail.com

territorio muisca, como los relacionados con su unidad y diversidad internas en términos de cultura material y cosmología, la identificación genética de su población mediante el análisis de haplotipos y los cálculos demográficos sobre el número de habitantes de esta región. La primera parte ofrece al lector una idea general sobre los muisca, para más adelante dar a conocer el papel fundamental representado por este grupo social.

Quisiera apuntar algo que me llamó poderosamente la atención en la parte de delimitación de los pueblos chibchas, y de manera específica donde se discute su unidad cultural. Siguiendo los trabajos de Juan Camilo Niño, Langebaek propone que uno de los aspectos que unifica a los pueblos de habla chibcha y que los hace diferentes a sus vecinos norteños y sureños, está relacionado con su jerarquización ontológica entre seres. Los hombres y las mujeres, argumentan Niño y Langebaek, estarían en el centro de la cosmología chibcha, seguidos por las plantas como humanidad metafórica, gracias a su capacidad de mantenerse erguidas. Por último, estarían las cosas y los animales en un tercer orden de la jerarquía, ocupando un estatus claramente infrahumano. Esta organización ontológica contrasta con las cosmologías mesoamericanas, centroandinas y amazónicas, y me parece un punto de partida sugestivo para entender la especificidad de los pueblos chibchas dentro de su marcada diversidad.

La segunda parte está dedicada a una discusión pormenorizada de la información contenida en crónicas y documentos de archivo escritas mayoritariamente por españoles. En textos anteriores como *Los herederos del pasado* [2009], Carl Langebaek ya había demostrado su capacidad para analizar documentos y contextos históricos con fluidez. Basado en trabajos propios y de colegas historiadores, Langebaek resalta la cantidad de documentación recabada en archivos locales y regionales y demuestra su utilidad al compararla con las crónicas del siglo xvi. Los temas tocados en esta sección son complejos, pues el autor explora, en este orden, los conceptos de territorialidad, tradición, alianza, guerra, intercambio, los supuestos tributos (en opinión de Langebaek estos tuvieron una naturaleza diferente dentro de la sociedad muisca), festividades y jerarquización social. En cada uno de estos temas, Langebaek apunta y desarrolla las ideas que diversos autores proponen, discutiéndolas a la luz de un panorama general.

En temas controversiales como la organización territorial y las fronteras políticas entre los señoríos, se remarca la cantidad de propuestas sugerentes hechas por autores diversos como Augusto Gamboa, François Correa, Hermes Tovar, Eduardo Londoño, Ann Osborn, Camilo Uscategui y el propio Carl Langebaek, entre otros; cada uno con planteamientos diferentes entre sí y con abundante documentación que los respalda. Sin embargo,

existen hechos que deben ser aclarados, como por ejemplo, por qué poblados como Gámeza aparecen sujetos, al mismo tiempo, a dos importantes señoríos como Sogamoso y Duitama, independientes entre sí. Este es tal vez uno de los temas en los que se promete mayor avance en los próximos años no sólo por la discusión constante sino por el volumen y calidad de información.

Como complemento a los datos históricos, el autor también es muy cuidadoso al hacer comparaciones controladas con etnografías de pueblos chibchas contemporáneos, de ahí la importancia de la delimitación en la sección previa sobre las fronteras de la unidad cultural chibcha. Es muy fecundo el contraste de información obtenida por vías tan disímiles y se logran construir argumentos muy complejos en este sentido.

La tercera parte se centra únicamente en la exposición y discusión de información proveniente de excavaciones en los Andes Orientales colombianos. En esta sección se tocan temas que escapan de la documentación etnohistórica y sólo pueden ser explorados mediante el estudio de los restos materiales, como la continuidad en el patrón de asentamiento, la distinción de unidades residenciales, los patrones funerarios, la alimentación, la salud, el esfuerzo físico y la esperanza de vida (estos últimos cuatro temas tratados a través de rigurosos análisis de antropología física). Es importante destacar que el autor demuestra un talento y rigurosidad excepcionales en la interpretación de datos arqueológicos. El análisis aplicado es muy fino, al alejarse de estereotipos muy arraigados en la disciplina y con ello demuestra que no hay razón metodológica o fáctica para no contemplar otras vías de interpretación. Por ejemplo, tiene críticas muy certeras sobre la utilidad de contemplar la decoración en la cerámica como único marcador de diferenciación social, o las variaciones estadísticas de la salud y la longevidad para determinar la calidad de vida de una población antigua. Uno de los argumentos más fuertes de esta obra es que no se pueden tomar aisladamente los indicadores arqueológicos, sino que deben contrastarse y complementarse. El autor demuestra que no basta con el análisis de los ajueres funerarios, los patrones de asentamiento, la alimentación, la salud o el parentesco de manera aislada para poder demostrar la existencia de élites privilegiadas en la sociedad muisca. Se debe, en cambio, tener en cuenta un universo amplio de investigaciones, propuestas e indicadores. Éste es un gran mérito del libro *Los muiscas...* que no sólo incluye las excavaciones y análisis de su autoría, sino que tiene en consideración a una cantidad más amplia de trabajos de otros colegas.

En este sentido, algo que hace especialmente interesante este texto es que es presentado constantemente como una herramienta que sirve para

abrir el diálogo y la discusión; en vez de presentarlo únicamente para una demostración de afirmaciones. En esta obra se plantean problemas para posteriormente exponer las diferentes propuestas que algunos autores han trazado para responderlos. Por supuesto, Langebaek siempre ofrece su opinión argumentada sobre cada tema, pero también presenta otras opiniones y argumentos, incluso contrarios a los que él defiende. Esto hace que el libro sea un excelente recuento actualizado de las investigaciones contemporáneas sobre los muisca, y lo convierta en un espacio riguroso y abierto para la interpretación, en el que se explica detalladamente cómo y por qué se han llegado a las conclusiones académicas sobre la historia de este pueblo.

Un aspecto que debe ser resaltado es que a Langebaek no le interesa mostrar el caso muisca como un ejemplo más de teorías antropológicas o sociológicas de autores extranjeros, sino que su discusión es siempre con aquellos que han trabajado en campo en la región. Esto es algo que debe ser valorado en la arqueología colombiana. Con frecuencia se utilizan datos provenientes de excavaciones en Colombia para sustentar suposiciones pretendidamente más universales, en las que los casos concretos quedan reducidos a ejemplos folklóricos dentro de un recuento sobre sociedades alrededor de todo el mundo. Darle el protagonismo a la historia del pueblo muisca es valorar en los propios términos la dinámica local y, por supuesto, el primer paso para plantear una discusión derivada de las realidades locales y no tan sólo aplicar los postulados de teóricos provenientes de otros contextos.

El argumento más fuerte del libro y que se encuentra latente en todo el texto es que el pueblo muisca desarrolló una sociedad compleja que, aunque con jerarquías, nunca tuvo una división clasista en la que una élite reducida controlara los recursos para su beneficio exclusivo. Esta hipótesis, aunque arriesgada, encuentra mucho sustento con los datos presentados por Langebaek para la sociedad muisca: no se encuentra relación entre las personas enterradas con más ajuar, aquellos que tuvieron una mejor alimentación, los que tuvieron menos enfermedades o tuvieron huellas de trabajos menos pesados. Es decir, no hay datos arqueológicos concluyentes que demuestren la existencia de una élite privilegiada con el absoluto control de la economía muisca.

Como bien apunta el autor, esto desnaturaliza muchos de los supuestos con el que se suele entender la historia de la humanidad. Pareciera lógico que las sociedades más complejas desarrollaron necesariamente divisiones clasistas más profundas y que el desarrollo y la desigualdad fueron una constante ineludible en la historia. Una atenta mirada al caso muisca revela una sociedad en la que la complejidad y la jerarquía no fueron sinónimos

de existencia de élites abusivas y explotadoras. Repensar el pasado en estos términos nos lleva a cuestionar nuestro presente y, por supuesto, ayudan a plantear el futuro con nuevas perspectivas. Desnaturalizar el preconcepto evolucionista que liga organización compleja con división de clases es una de las preocupaciones contemporáneas de cierto tipo de antropología (como por ejemplo los trabajos de David Graeber y David Wengrow), lo que demuestra que lo encontrado por Langebaek en los muisca no es un caso aislado, sino que tiene ecos con otras realidades particulares en otras partes del mundo.

En definitiva, el libro de Langebaek es un excelente texto a muchos niveles. Sin duda es un referente para todos aquellos interesados en la historia y arqueología de Colombia y en específico la del territorio muisca. También es una muestra magistral de interpretación de datos arqueológicos, históricos y etnográficos y la manera en la que estas informaciones deben ser ponderadas y contextualizadas. Por último, también demuestra cómo gracias al atento análisis de una región que hasta ahora no ha sido central en la reflexión de la arqueología americana, permite que se abran preguntas y retos novedosos para la disciplina como conjunto.

REFERENCIAS

Graeber, David y David Wengrow

2018 How to change the curse of History (at least the part that's already happened). *Eurozine* (publicación digital). <<https://www.eurozine.com/change-course-human-history/?pdf>>. Consultado el 2 de diciembre de 2019.

Langebaek, Carl

2018 *Los herederos del pasado. Indígenas y pensamiento criollo en Colombia y Venezuela*. Uniandes. Bogotá.

El salvaje inocente

Roger Bartra.
Los salvajes en el cine.
Fondo de Cultura Económica. México. 2018.

*Francisco de la Peña Martínez**

Escuela Nacional de Antropología e Historia ENAH

El más reciente libro de Roger Bartra, reconocido académico mexicano, retoma uno de los temas que destacan en su obra, el del mito del Salvaje, al cual ha dedicado varios libros en los que analiza las diversas imágenes y versiones que de este personaje existen en la historia cultural de Occidente, desde el salvaje “natural” hasta el salvaje “artificial”, desde el “Buen Salvaje” hasta el “Mal salvaje” [Bartra 1992, 1997].

Bartra es un intelectual multifacético, que lo mismo se ha interesado en la antropología que en la política y la historia. Su proyecto intelectual, inspirado en sus inicios en el marxismo, se remonta a una indagación crítica en el terreno de las ideologías y los imaginarios de los que se vale el poder político para perpetuarse. En esa búsqueda, sobresalen sus trabajos sobre la cultura política mexicana y el papel que juega en el imaginario nacional la melancolía como jaula afectiva e identitaria en la cual hemos estado encerrados, condenados a la *desmodernidad*, que es una modernidad incompleta, inacabada, que pareciera que no podemos llevar a su meta. La identidad nacional del mexicano, lastrada por la nostalgia del Edén perdido, la indolencia y el fatalismo, la hibridez y la inmadurez que la figura del axolote (*axolotl*) metaforiza adecuadamente, ha sido objeto de un fino análisis por parte de Bartra, quien nos conmina a romper con las redes imaginarias del poder que nos impiden alcanzar el pleno desarrollo político, cultural y económico [Bartra 1981, 1987].

El hilo de la melancolía como esquema mental y matriz cultural lo llevó a rastrear los orígenes remotos de este mal en la cultura española, de la que constituye un componente mayor, y sus variaciones en el pensamiento

* ffrancia2010@gmail.com

moderno, tanto en la obra de Walter Benjamin como en la de otros intelectuales, en obras llenas de erudición y refinamiento [Bartra 2001, 2004].

En su reciente libro, Bartra se aboca al análisis de un *corpus* fílmico que remite a diversas representaciones de los salvajes y “lo salvaje” en el cine comercial y de ficción. Ejercicio de antropología del cine, un terreno poco trabajado por esta disciplina, el libro deja que desear en lo teórico y se limita a abordar someramente diferentes filmes de muy variados géneros, en los que el salvaje es una *leitmotiv*. El primer capítulo trata de los salvajes entendidos como monstruos, y pasa revista a películas en las que los protagonistas se caracterizan por una anomalía física o cultural: *Freaks* (1932) de Tod Browning; *La Donna scimmia* (1964) de Marco Ferreri; *L'enfant sauvage* (1970) de François Truffaut o *Kaspar Hauser* (1974) de Herzog. El capítulo dos explora la figura del hombre prehistórico como encarnación de un salvaje bestial y violento, aún no plenamente humano, en películas que van desde algunas realizadas con cierta calidad, como *La guerre du feu* (1981) de Jean-Jacques Annaud o *Iceman* (1984) de Fred Schepisi, hasta las de serie B, películas mal hechas, inverosímiles o con un toque erótico como *Prehistoric Women* de 1950, o *The Wild Women of Wongo*, de 1958.

En el capítulo tercero Bartra se detiene en la figura del superhéroe, al que considera una variante del Buen Salvaje en clave fantástica, y repasa las películas dedicadas a El hombre araña, Batman, Gatúbela o Wolverine, quienes personifican a estos neo-salvajes producto de los cómics y la cultura popular, seres semi-animales, pero superdotados.

Los Cyborgs, seres híbridos combinación de humano y máquina, son objeto del cuarto capítulo. La parte mecánica de estos seres equivale a su parte salvaje, afirma el autor, siendo el miedo a la inteligencia artificial, a la máquina fuera de control y enfrentada a los hombres, lo que exploran las películas reseñadas: *The Terminator* (1984), *RoboCop* (1987), *La novia de Frankenstein* (1935), *Blade Runner* (1982) o *Yo, Robot* (2004).

En el quinto capítulo Bartra se acerca a las películas cuya temática es la condición salvaje como un estado transitorio, como encarnación pasajera de la bestialidad y la violencia desenfrenada, sea en mujeres o en hombres, ejemplo de esto: *Cat People* (1942), *Captive Wild Woman* (1943), *Estados alterados* (1980), *El silencio de los inocentes* (1991), *Human Nature* (2001) o *Hulk* (2003) ilustran esta metamorfosis que sufren personajes en apariencia normales que súbitamente se transforman en lo contrario. En películas como *El ángel exterminador* (1962) de Luis Buñuel, película que también comenta Bartra, es un grupo el que cae en un estado de salvajismo temporal al quedar atrapados en una lujosa mansión.

El capítulo seis es una exploración del tema del hombre lobo en el cine. La licantrópía ha dado motivo a un sinnúmero de películas, desde *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1920), que es su antecedente más célebre, hasta *The Wolf Man* (1941) con Bela Lugosi, *Frankenstein y el hombre lobo* (1943), *Un hombre lobo americano en Londres* (1981), *Un hombre lobo americano en París* (1998) o *The Wolfman* (2010). Bartra apunta que el vampiro, que igualmente ha alimentado innumerables películas de horror, aunque podría ser considerado un tipo de salvaje, se encuentra más enmarcado en la demonología popular que en las tradiciones paganas del hombre salvaje, y ello porque los salvajes no son seres del más allá (como el vampiro), sino criaturas de este mundo.

El capítulo siete está íntegramente dedicado a la figura del Salvaje Noble, aquél cuya animalidad aflora como una fuerza benigna que combate al mal. Tarzán, el personaje inventado por Edgar Rice Burroughs, es el paradigma de este tipo de buen salvaje, un ser humano educado por los simios, completamente identificado con el estado de naturaleza y capaz de comunicarse con los animales.

Desde su primera adaptación fílmica en la era silente, *Tarzan of the Apes* (1918), pasando por las 12 películas clásicas que filmó Johnny Weissmüller, las versiones Serie B, las versiones de Tarzán en clave cosmopolita (en Guatemala, India, México, ayudando al gobierno de USA) hasta llegar a las más recientes, *Greystoke* (1984) y *La leyenda de Tarzán* (2016), Bartra reflexiona sobre la fascinación que ha ejercido este personaje en el imaginario popular, y sobre su posible futuro, dado que ha perdido el aura que tuvo en el pasado.

El último capítulo del libro se ocupa de otra variante popular del salvaje, aquél que habita o es originario de otros planetas, extraterrestre que encarna la alteridad por excelencia. Bartra comenta películas clásicas como *El planeta de los simios* (1968) y sus múltiples secuelas y precuelas, la francesa *El planeta salvaje* (1973) o *Avatar* (2009), y se detiene en personajes como Chewbacca o los Wookies de la saga de *Star Wars*, o los Wildlings de la serie *Guerra de Tronos*, seres salvajes que viven al norte del muro que los separa de los Siete Reinos.

En sus consideraciones finales, Bartra se pregunta si el mito del salvaje se encuentra enclavado en algún rincón del cerebro humano, como una suerte de arquetipo universal, dada su expresión en los más distintos contextos culturales y épocas históricas, y propone una interpretación evolucionista, según la cual los mitos desaparecen o no dependiendo de su capacidad de adaptación y reactualización, siendo funcionales a las sociedades en las que se mantienen vivos.

El mito del salvaje ha pervivido porque inspira por igual a quienes ven en la naturaleza el origen del buen comportamiento y quienes ven en ella la fuente de la maldad humana, y porque sirve de coartada para la invención de otredades amenazantes e inquietantes en un mundo globalizado y multicultural. El mito del salvaje habita lo mismo en la lejana prehistoria que en el futuro de la ciencia ficción, se revela lo mismo como un ser infrahumano que suprahumano. Pero, y esta es una observación muy significativa que queda sin analizar, Bartra afirma que el salvaje pocas veces aparece representado en el cine con apetitos sexuales, siendo su principal rasgo la violencia feroz y la bestialidad, sea positiva o negativa.

El trabajo de Bartra aporta sin duda a una antropología del cine y de las imágenes y mitos que pone en circulación. Hubiera sido deseable un mayor calado teórico en la reflexión antropológica sobre el fenómeno cinematográfico y de los medios de comunicación como tales, pero es evidente que no era el objetivo central del ensayo. Con todo, existen algunos vacíos muy significativos en lo concerniente al tratamiento del mito de los salvajes en el cine.

El principal de ellos es que Bartra deja fuera de su trabajo al género cinematográfico que trata de los “salvajes realmente existentes”, aquellos que interesan a los antropólogos exotistas y a los cineastas que buscan retratar al “Salvaje inocente” desde una mirada romántica que se quiere contracultural, hippie, multicultural o hasta New Age. Una mirada que suele centrarse en los encuentros entre los occidentales, los modernos; y, los “otros”, los salvajes; tanto para idealizar su mundo como para lamentar su destrucción. En este género podrían incluirse desde un film-faro de la contracultura de los sesenta como *La Vallée* (1972) de Barbet Schroeder, una historia de hippies franceses a la búsqueda del edén perdido entre los aborígenes de las montañas de Nueva Guinea (con el acompañamiento de la música de Pink Floyd), pasando por los encuentros entre los blancos y los aborígenes australianos en *Walkabout* (1971) de Nicholas Roeg, entre los originarios del Amazonas en *La Selva esmeralda* (1985) de John Boorman, de los nativos norteamericanos en *Danza con Lobos* (1990) de Kevin Costner, los aborígenes de Nueva Zelanda en *Whale Rider* (2002) de Niki Caro, hasta llegar en nuestros días a representar dichos encuentros en un film que capta esa relación entre los aborígenes colombianos en *El abrazo de la serpiente* (2015) de Ciro Guerra.

También está ausente de su análisis la representación cinematográfica del “salvaje mexicano”, es decir, la vasta producción nacional que ha retratado de una manera estereotipada y en ocasiones caricaturesca a los indígenas y los pueblos originarios de nuestro país, reduciéndolos en la

mayoría de los casos a una condición de inferioridad (seres infantiles, violentos, ingenuos, supersticiosos, animalescos, apasionados, dependientes, acomplejados, cómicos) que sólo refuerza su subordinación a la cultura mestiza dominante [De la Peña 2014].

En cualquier caso, el tema de los salvajes en el cine abona para muchos otros abordajes que darían lugar a otros libros. En este sentido, el libro de Bartra es una invitación y una incitación a explorar un *corpus* fílmico y una temática que es de una riqueza enorme.

REFERENCIAS

Bartra, Roger

- 1981 *Las redes imaginarias del poder político*. ERA. México.
1987 *La jaula de la melancolía*. Grijalbo. México.
1992 *El salvaje en el espejo*. ERA. México.
1997 *El salvaje artificial*. ERA. México.
2001 *Cultura y Melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Anagrama. Barcelona.
2004 *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Pre-Textos. Valencia.

De la Peña Martínez, Francisco

- 2014 *Imaginarios fílmicos, cultura y subjetividad. Por una antropología del cine*. ENAH-INAH-Ediciones Navarra. México.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro medio impreso. Se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

LIBROS:

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

CAPÍTULOS DE LIBROS:

Bourgois, Philippe

2004 The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno

2005 Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Meskill, Lynn

2007 The Intersections of Identity and Politics in Archaeology *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

Alcántara, Lilitiana

2002b Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

TESIS INÉDITAS:

García Targa, Juan

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del sincretismo cultural* tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n

Col. Isidro Fabela

14030 Ciudad de México.

revistacuicuilco@yahoo.com

LA REVISTA CUICUILCO SE ENCUENTRA INDEXADA EN:

- *Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)*
- *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica (RedAlyC)*
- *Catálogo del Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)*
- *Academic Search Complete, SocINDEX with Full Text y Fuente Académica (EBSCO)*
- *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)*
- *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas. E-revistas*
- *Latin American Network Information Center (LANIC)*
- *Scientific Electronic Library Online (SciELO-México)*
- *Iresie. Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa*

CONSULTA LA REVISTA EN:
<http://www.revistas.inah.gob.mx>

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 26, NÚMERO 76, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2019

Diversas temáticas desde las disciplinas antropológicas

Entre rieles y silbatos. Los yaquis, el crimen y el ferrocarril durante el Porfiriato
Raquel Padilla Ramos † y Raquel Torúa Padilla

La dimensión emocional en torno al cáncer. Estrategias de análisis desde la antropología de la salud
Verónica Suárez-Rienda y Oliva López Sánchez

Sexualidad y experiencias sexuales en mujeres y hombres de dos municipios de Morelos
Itzel Adriana Sosa Sánchez

Representación simbólica de la menopausia, subjetividad y sexualidad
María Guadalupe Alva Real

La izquierda lacaniana en el horizonte de la ecología política: reflexiones en torno a la pregunta por la vida
Enrique Israel Ruíz Albarrán

Elementos para una escritura y una antropología rizomáticas
Roberto Carlos Garnica Castro

La etnografía en tiempos de violencia
Florence Rosemberg

Fundamentos de arqueosemiótica
Roberto Flores Ortiz

Políticas de la crueldad, políticas de la vida la muerte
Victor Manuel Uc Chávez

RESEÑAS

Los muiscas
Antonio Jaramillo Arango

El salvaje inocente
Francisco de la Peña Martínez



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

