



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN  
ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**CUERPO, PALABRA Y RECONOCIMIENTO:  
NEGOCIACIÓN DEL SENTIDO SOBRE EL  
SUICIDIO EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS**

**T E S I S**  
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**P R E S E N T A**

**CARMEN MARINA ACERO SÁNCHEZ**

**DIRECTOR DE TESIS**

**JOSÉ ENRIQUE EROZA SOLANA**

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Octubre 2018



# **CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

## **MAESTRÍA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL SURESTE-NORESTE PROMOCIÓN 2016-2018**

---

### **COMITÉ DE TESIS**

Título: Cuerpo, palabra y reconocimiento: negociación del sentido sobre el suicidio en San Cristóbal de las Casas

Alumna: Carmen Marina Acero Sánchez

DIRECTOR:  
José Enrique Eroza Solana

LECTORES/AS:

Noelia Bueno Gómez

Shinji Hirai

José Antonio Méndez Sanz



A la memoria de Fermín.

A la memoria de A., U., A., P.

## Agradecimientos

Gracias a mi abuela por darme el ánimo y empuje necesarios para venir a México, donde ahora también tengo mi familia. A Méndez y a Noelia por ser todo lo que de veras aprecio: buenos maestros, ejemplos a seguir.

Gracias a Damián, a la Noe, a mi madre, por ser sustento vital, emocional, afectivo, intelectual; por proveer de los elementos esenciales para que estas páginas se escribieran. A la Noe, también, por “leerme sin fantasmas”; ser inspiración, maestra, amiga, compañera. A la Bai y a la Vero, por ser familia.

A Enrique por confiar -a pesar de todas las presiones- y darme el tiempo y la libertad para trabajar con fluidez. A Raúl por el continuo apoyo y acompañamiento en los procesos -administrativos- más tediosos -y sus crisis-. A Shinji por sus iluminadores comentarios.

A todos los que me regalaron su tiempo y compartieron corazón para hablar sobre sus duelos, infinitas gracias.

Agradezco la oportunidad a México, al CONACYT, al CIESAS, de poder haber hecho este trabajo. Ojalá muchos más estudiantes puedan seguir desarrollando su pensamiento crítico y creatividad con apoyo de las instituciones a lo largo y ancho del mundo.

## RESUMEN

### Cuerpo, palabra y reconocimiento: negociación del sentido sobre el suicidio en San Cristóbal de las Casas

El presente escrito cuenta con dos secciones principales que se retroalimentan. Contextualización y testimonios, -concebidos como parresías-, como parte primera y narración de los datos que resultaron del trabajo de campo, el cual tomó lugar en un grupo autogestionado de ayuda mutua para afectados por el suicidio de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, de octubre de 2016 a diciembre de 2017.

Como parte segunda, el análisis y discusión teórica de los mismos datos (cinco transcripciones y ediciones de entrevistas), divididos en tres problemáticas: cuerpo, palabra y reconocimiento.

El suicidio se entiende desde este punto como forma de habitar el mundo *a partir de*, una forma de negociar el sentido, como forma de decir-convivir con lo ambiguo, que implica operaciones básicas del conocimiento: percepción (cuerpo), reflexión (la palabra sobre la desmesura, la violencia) y la empatía (carencia o ausencia del reconocimiento). Como vemos, esta negociación se da a través del cuerpo -como condición de posibilidad de creación- y de la palabra. A través de cuerpo y palabra los parresiasistas esbozan finalmente una denuncia, una demanda: la del reconocimiento como oposición a la violencia percibida.

Carmen Marina Acero Sánchez  
marinasacero@gmail.com

# ÍNDICE

|                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUCCIÓN                                                      | 7   |
| I.                                                                | 14  |
| CONTEXTUALIZACIÓN. MEMORIAS DE CAMPO                              | 15  |
| LOS TESTIMONIOS                                                   | 29  |
| «Él lo planeó: fue un samurái»                                    | 30  |
| «Soy producto simbólico de una violación»                         | 39  |
| «Ellos no saben que yo también me...»                             | 53  |
| «[La esquizofrenia] es como el eterno infierno de los cristianos» | 58  |
| «Espero que no sea genético»                                      | 68  |
| II.                                                               | 78  |
| PALABRA                                                           | 79  |
| RECONOCIMIENTO                                                    | 91  |
| CUERPO                                                            | 98  |
| CONCLUSIONES Y APERTURA                                           | 110 |
| BIBLIOGRAFÍA                                                      | 113 |

# INTRODUCCIÓN

El presente escrito cuenta con dos secciones principales que se retroalimentan. Contextualización y testimonios, como parte primera y narración de los datos que resultaron del trabajo de campo. Como parte segunda, el análisis y discusión teórica - inscrita en una línea antropológico-filosófica- de los mismos datos, divididos en tres problemáticas: cuerpo, palabra y reconocimiento. El suicidio se entiende desde este punto como forma de habitar el mundo *a partir de*, una forma de negociar el sentido como ambigüedad, que implica operaciones básicas del conocimiento: percepción (cuerpo), reflexión (la palabra sobre la desmesura, la violencia) y la empatía (carencia o ausencia del reconocimiento). Como vemos, esta negociación se da a través del cuerpo -como condición de posibilidad de creación- y de la palabra. A través de cuerpo y palabra los parresiastés esbozan finalmente una denuncia, una demanda: la de la ausencia reconocimiento correlativa a la desmesura, a la violencia percibida.

La contextualización nos habla sobre las memorias del trabajo de campo realizado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, de octubre de 2016 a diciembre de 2017. Se trata de un apartado en el que se respetaron las preguntas con las que esta investigación iniciaba; me parece interesante dejar constancia de hacia dónde y cómo avanza el pensamiento. De esta suerte, esta sección será reflejo de la aleación entre pensamiento-preguntas y vivencias-recogida de datos en campo en el momento en el que se llevó a cabo.

Tal y como en el mismo apartado se expone, en un principio la aspiración del estudio fue hacer investigación sobre un grupo autogestionado de ayuda mutua para afectados por suicidio, cuestión que se encuentra en aumento a niveles tanto local como global, como nos muestran los datos de la OMS (2016) e INEGI (2016). Al disolverse este grupo, se decidió trabajar narrativas -elección metodológica que se iría afinando a lo largo del trabajo- sobre suicidio con aquellos integrantes del mencionado grupo. Se realizaron unas quince entrevistas, sin preguntas, de las cuales se eligieron cinco, transcritas y editadas ya en la parte de los testimonios. Consideré importante no modificar la palabra del hablante con el fin de que la interpretación entrañase la menor violencia posible; aún así, en la sección de los testimonios se ofrecen algunas reflexiones que se nutrieron en primer orden de las cuestiones que a los mismos sujetos inquietaban, así como de las lecturas escogidas en función de la naturaleza de estas mismas problemáticas, cuyo fin sería el de tratar de agudizar la mirada.

La cuestión fundamental que emanó, fruto de la angustia de los interlocutores, fue la de la búsqueda de un sentido a un evento que en apariencia se presenta como inexplicable, más allá de una explicación de tipo lógico-causal. Sobre esta cuestión se discutirá en la segunda parte del trabajo, dedicada, como decíamos, al análisis, interpretación y discusión teórica sobre el contenido de los testimonios.

Se trata este de un problema muy antiguo: encontrar una ordenación como necesidad que aflora de la creencia en la relación existente entre pensamiento, realidad y verdad. Un discurso de tipo lineal es perseguido, pues otorga la apariencia del sentido; lo otorga y a la vez no: al cuerpo no le sirve para transitar por la angustia de la ausencia, ausencia de cuerpo y de coherencia. Podemos hablar entonces de problematización entendiendo la misma como respuesta –o ensayo de, no como representación ni efecto de- a una situación concreta real: ¿por qué ciertos asuntos se convierten en un problema? Siguiendo a Foucault (1979), la problematización es siempre un tipo de creación, que surge de la mencionada creencia en la relación existente entre realidad, pensamiento y verdad. Esto fue lo que él trató de analizar en las diferentes problematizaciones de la parresía; es por ello que los testimonios recogidos se entienden de esta forma, como parresías<sup>1</sup>.

En un nivel macro, como marco orientativo e introductorio a la problemática que nos ocupa y explicación parcial de la desmesura –violencia percibida-, decía Weil (2009) que la desdicha, como violencia contra sí mismo, convierte a las personas en cosas. Desdicha es ausencia de dios, dios como posibilidad de esperanza, de creer en algo, como arraigo a la vida. Hoy en día quizá podemos hablar en términos de depresión; creo que el síntoma es el mismo que ella describía en sus días: la imposibilidad de creer, ni siquiera de figurarse a uno mismo en un futuro.

«Pensé en alguna posibilidad, pero dije yo... (...) ¡Me sentí nada! ¡Nada, nada, nada! Sin valor, realmente. Todos mis conflictos que se me venían encima, estaban ahí, me pesaban... este... todo oscuro, sin futuro, sin...»,  
Mauro

---

<sup>1</sup> Elección metodológica que permitió comprender las narrativas sobre suicidio desde una posición de apertura y no tanto de cierre; parresías implican, por una parte, una demanda/denuncia de tipo político frente a un sistema de corte tanatopolítico. Se indagará sobre esta cuestión en el apartado sobre la palabra.

Pensamos con Byung Chul-Han (2012) que esto sería un síntoma de la operación de la tanatopolítica: de la sociedad disciplinaria foucaultiana pasamos a la del rendimiento, en la que aquél que no logra rendir al nivel que exige el neoliberalismo y la meritocracia que lo acompaña, se culpará a sí mismo, conduciendo el agotamiento –o el nuevo “burnout”- a la depresión, trastorno de bipolaridad, personalidad limítrofe y un largo etcétera de enfermedades mentales de las que los DSM, o Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales, se encargan de configurar desde el siglo XX, ya instituidas como hábitos que restan potencia al cuerpo y ayudan a definir la condición contemporánea del cuerpo-sujeto que denuncian los parresias.²

«En esta sociedad de obligación, cada cual lleva consigo su campo de trabajos forzados. Y lo particular de este último consiste en que allí se es prisionero y celador, víctima y verdugo, a la vez. Así, uno se explota a sí mismo, haciendo posible la explotación sin dominio» (Chul Han, 2012).

«Yo creo que por muy, sonreía, pero por muy dentro de él traía el dolor muy grande. Pero pues por mucho más que [yo por más que trataba de darle] lo más que se podía... cariño... todo eso no... Él fue aumentando... Pues dicen que podía ser una depresión que traía adentro, que fue aumentando con los años, fue aumentando su depresión y hasta lograr que hizo eso», Ohiana²

Siendo así, el suicidio, como violencia estructural, como negación de la satisfacción de necesidades, y de esta suerte, como violencia dirigida contra uno mismo, es un síntoma de la condición humana contemporánea, como decíamos; en palabras de Bifo Berardi: la libertad de poder matar y ser matado (en relación a la venta masiva de armas en EEUU y los tiroteos en las escuelas y secundarias también masivos³).

«Lo que ahora tenemos ante nuestros ojos es, en rigor, una vida que está expuesta como tal a una violencia sin precedentes, pero que se manifiesta en las formas más profanas y banales (...) La dimensión en que el exterminio tuvo lugar no es la religión ni el derecho, sino la biopolítica», Agamben (2003)

---

<sup>2</sup> Una de las entrevistadas. No se propone la edición de la entrevista como caso en el documento. Los padres de su sobrino se desentendieron de él; se suicidó después de acogerlo durante varios años en su casa.

<sup>3</sup> Conferencia en el Instituto Tecnológico de Monterrey, 24 de febrero 2018.

«La violencia, «útil» o «inútil», está delante de nuestros ojos: serpentea, en hechos aislados y privados, o como ilegalidad del Estado, en los mundos que suelen llamarse Primero y Segundo, es decir, en las democracias parlamentarias y en los países de la zona comunista. En el Tercer Mundo es endémica o epidémica. Espera sólo a un nuevo histrión (y no faltan candidatos) que la organice, la legalice, la declare necesaria y obligada e infecte el mundo (...) Es necesario, por consiguiente, afinar nuestros sentidos, desconfiar de los profetas, de los encantadores, de quienes dicen y escriben «grandes palabras» que no se apoyen en buenas razones».

«Satanás no es necesario: no tenemos ninguna necesidad de guerras ni de violencias, en ningún caso. No hay problemas que no puedan resolverse alrededor de una mesa siempre que haya buena voluntad y confianza mutua (...) Tampoco puede aceptarse la teoría de la violencia preventiva» (Levi, 2000)

A la luz del análisis de Bifo Berardi, no es coincidencia que en los últimos cuarenta años haya ascendido la tasa mundial de suicidio un 60%, y que, a su vez, los hechos históricos apunten hacia el desarrollo e implantación del neoliberalismo; como Margaret Thatcher sugirió: la sociedad (multitud) no existe, solamente empresas, familias e individuos procurando una mejora económica. La idea de progreso, hermanada con la idea de racionalidad, de autenticidad, dejan su huella. En esta tesitura, soledad y aislamiento es lo que conlleva la competitividad, la meritocracia, sabiendo que mi trabajo, mi salario, significa la muerte o posible muerte de algún otro. De esta suerte, la precariedad se entiende como falta de amor hacia uno mismo y hacia el prójimo, puesto que la condición de trabajador es condición de autoexplotación; esto es: no hay tribu. No hay multitud como afecto en acción, como red de cuerpos en conexión, como lo plantea Beasley-Murray (2015) retomando a Antonio Negri. Hoy en día los estados se encuentran a merced de leyes económicas que parten de multinacionales que controlan la esfera global: todos somos “carne de mercado”, de expolio; en este sentido, soy partidaria de la tesis propuesta por Silvia Federici, la cual se sitúa en el movimiento autónomo dentro de la tradición marxista. Todas estas consideraciones no han de ser tenidas en cuenta como teorías conspirativas: son consideraciones que provienen del análisis de los movimientos económicos, de las finanzas a nivel global que operan sobre los cuerpos y desde los cuerpos.

Esta “carne de mercado” se ve en la obligación de gozar simplemente porque el goce en esta sociedad contemporánea está a la mano<sup>4</sup>. La industria de la “felicidad rápida”, del “propósito en la vida”, del destino, de la vocación y demás etcéteras (trabajo como sentido, trabajo como valía, configuración del sujeto... etc.), está totalmente intrincada con la desconexión del cuerpo, la cual implica a su vez la desconexión con el sentir, y el sentir, como conocimiento también, como una forma de sentido: se está vivo.

«-(...) por estar demasiado triste, deprimida, ya no puedes gozar nada. Esto creo que es el último sufrimiento.

-¿El no poder gozar de lo que ofrece la vida?

-Sí... ¡Sí, nada!, ni un café, ni... el aire. Y tal vez hasta cierto grado podemos tener una actitud que dice... bueno, de gratitud. Entos, ¡ay, qué rico!, que, no sé, me dejaron... mi esposo, o no tengo trabajo, pero, ¡qué rico estar sentada aquí! ¡Qué rico el aire, la temperatura!... eso me da la fuerza para aguantar las pérdidas, o lo que no funciona. En la depresión, sea por falta de actitud, o sea por x, nadie sabe exactamente según... creo, pierdes poder sentir gratitud; pierdes gozo. ¡Sí! Y creo que esto mata... la voluntad de vivir. Es... inclusive tal vez cuando muchas veces puede ser la causa la enfermedad física. Eh... Pero personas que tienen una actitud de gratitud, ahí normalmente aguantan mejor, viven más o se curan más fácil que personas que... caen en este... en esta nube negra, ¿no? Entos creo que el sufrimiento que llevó a mi madre a tomar pastillas, ahm... ¡era esto!: siento que mi vida no tiene sentido. En su caso creo que era conectado con ‘sentir que yo no valgo’. Igual se conectan fácilmente, ¿no?», Eire<sup>5</sup>

La ausencia del reconocimiento, el fracaso de la comunicación se traduce en el maltrato asimismo del cuerpo. Este cuerpo, esta posibilidad de goce –posibilidad, y no imposición/seducción-, ha sido maltratado por nuestra tradición en función de la primacía otorgada a la mente, una mente productiva desarraigada del cuerpo, -concebido como mero instrumento de trabajo- que la mantiene, utilizando un lenguaje acorde con esta escisión<sup>6</sup>. Interpretamos en la lectura de *Corpus* de Jean-Luc Nancy,

---

<sup>4</sup> Zizek (2002), *El frágil absoluto*.

<sup>5</sup> Una de las entrevistadas. Su caso se retoma en el apartado de los testimonios.

<sup>6</sup> Por suerte, hay propuestas que desde la academia incluso voltean a ver para el lado de la corporalidad como método; el trabajo de Ana Patricia Noguera de Echeverri da cuenta de ello, apostando por una

que el cuerpo que no se habita como propio, -sino que *es* para otro-, es la sinrazón de Occidente; el no reconocimiento del cuerpo propio, la alienación de un cuerpo que desea ser el cuerpo de Cristo:

«La angustia, el deseo de ver, de tocar y comer el cuerpo de Dios, de *ser* ese cuerpo y de *no ser sino eso* constituyen el principio de (sin)razón de Occidente. Por esto, el cuerpo, cuerpo, *jamás tuvo ahí lugar, y menos que nunca cuando ahí se lo nombra y se lo convoca*. El cuerpo para nosotros es siempre sacrificado: hostia»

Seguimos clavados en la cruz: un cuerpo que no es nuestro sólo por el mero hecho de estar ahí; una herencia cristiana que transmuta en consumo esclavo<sup>7</sup>. Una herencia cristiana que nos habla de la santidad de la vida, y que niega el suicidio como posibilidad, como acto con sentido. (Esto nos lleva a pensar en el tema de la racionalidad, del *lógos*; desde esta óptica, la sinrazón de Occidente se puede entender como la búsqueda de sentido, de *lógos*, el no reconocimiento del propio cuerpo, el cuerpo para otro. Esta puede ser la lógica del capital también: desear ser lo imposible). Sistema biocida, tanatopolítico, que persigue y estigmatiza la posibilidad, -la “libertad”, la elección- de sentir (o bien dejar de sentir: eutanasia. En este sentido, nacimiento y muerte electiva suicidio/eutanasia, son una y la misma cosa).

En este mismo orden de cosas, el sufrimiento se inscribe como parte del ser humano invisibilizada propiamente, invisibilización y estigmatización que conlleva mayor sufrimiento. No existe una economía del sufrimiento efectiva entonces: etimología de economía: administración del hogar; administración del cuerpo sufriente entendido como hogar. ¿Cómo administrar la cotidianidad, cómo gestionar el sufrimiento que construye a su vez la cotidianidad, el cuerpo?

Reconocernos como seres sufrientes, afectables, en un sistema de impuestos modelos de obligatoria felicidad y pronta satisfacción es una actitud de resistencia. Resistir, existir. Habitar el cuerpo como cuidado, como práctica de resistencia, resistencia cotidiana; nombrar a este cuerpo como mío y no como mero objeto para otro; cuerpo en red, red de cuerpos habitados y por habitar: multitud. La corporalidad, el calor como ligazón, una forma de entender esa “proyección empática imaginativa” de la que hablan Lakoff y

---

conciencia ambiental desde epistemologías del sur *otras*. Noguera bautiza este método como *estesis*: el camino del sentir. Conferencia en CESMECA los días 22 y 23 de junio de 2018.

<sup>7</sup> «Una generación escéptica se asoma a la edad adulta, privada no de ideales, sino de certidumbres, y aún más, sin confianza en las grandes verdades que le han sido reveladas; dispuesta, por el contrario, a aceptar las pequeñas verdades, cambiables de mes en mes bajo la oleada frenética de las modas culturales, manipuladas o salvajes» (Levi, 2000)

Johnson; una forma de comprender ese ser tenido en cuenta por un otro como un sí mismo; una manera de entender la espiritualidad desde lo material<sup>8</sup>.

La reducción a la *nuda vida* pareciera que nos conduce a una «catástrofe biopolítica sin precedentes»<sup>9</sup> (Agamben, 2003), puesto que tal reducción operó de alguna forma en el campo de concentración, -campo de trabajos forzados que, como vimos con Chul Han, llevamos integrado-, y es la que opera aún como objeto de la política: la *nuda vida*. ¿Podríamos entender esa catástrofe biopolítica en términos del aumento del suicidio? Signos que llevarían a plantearse la conveniencia de seguir obviando la necesidad de la multitud, de los hábitos –buenos-, de las potencias de los cuerpos, los afectos, frente a un sistema de corte tanatopolítico.

Los casos que se presentan a lo largo del presente documento se conciben como denuncias (parresías) de este sistema que opera desde y para la muerte; las explicaciones lógico-causales al suicidio con las que las personas que dan su testimonio negocian, en cuanto a la desmesura o violencia percibida, se despliegan en un gran abanico, que engloba desde la inequidad social económica al machismo instituido -y sus consecuencias-. La denuncia subyacente, sin embargo, no deja de ser la ausencia del reconocimiento como oposición a esa violencia percibida.

---

<sup>8</sup> «Cualquier invento de amor espiritual no es sino una mala copia, un pálido reflejo de la intensidad, de la pasión y de la identificación absoluta del cuerpo a cuerpo madre-criatura» (Rodrigáñez, 2010)  
«Bachofen dijo que la fraternidad, la paz, la armonía y el bienestar de aquellas sociedades del llamado Neolítico en la Vieja Europa, procedían de los cuerpos maternos, de lo maternal, del mundo de las madres<sup>8</sup>. No de una religión de la Diosas ni de una organización política o social matriarcal, sino de los cuerpos maternos<sup>8</sup>. Aquella sociedad no provenía de las ideas o del mundo espiritual, sino de la sustancia emocional que fluía de los cuerpos físicos y que organizaba las relaciones humanas en función del bienestar; y de donde salían las energías que vertebraban los esfuerzos por cuidar de la vida humana» (Rodrigáñez, 2010)

<sup>9</sup> En 2020, la depresión será la segunda causa de incapacidad en el mundo según la OMS.

**I.**

# CONTEXTUALIZACIÓN. MEMORIAS DE CAMPO

«En otras palabras, la sorpresa frente a la respuesta a una pregunta nos exige que revisemos la pregunta hasta encontrar cada vez menos sorpresas que nos indiquen un punto en el cual detenernos» (Rosaldo, 1989)

En este apartado se traen al frente lo que han sido las memorias del trabajo de campo -así como las reflexiones e indagaciones que le siguieron-, el cual tomó lugar en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, de octubre de 2016 a diciembre de 2017, respetando el escrito que se elaboró al finalizar este período. Esto implica a su vez un recorrido a través de la concepción, origen, evolución y fin de la problemática que en aquél momento se presentaba como camino y/o ejercicio de reflexión teórica, el cual emprendía en este documento; esto es: se llega al fin para poder iniciar el mencionado camino del que, por el momento, sólo atisbaba su preludio. El trayecto previo a tal camino vino plagado de problemáticas, ideas y pensamientos que querían presentarse como centrales a la hora de guiar la investigación. Deambularemos entonces en los párrafos que siguen a través de la evolución y traspiés del pensamiento.

La investigación comenzó dándose en un grupo de ayuda mutua sobre el suicidio en un centro cultural ubicado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. En aquel momento, el foco de atención se dirigía al incremento de los grupos de ayuda mutua en relación al aumento asimismo de las tasas de suicidio, concibiendo el mismo como un problema de salud pública de carácter urgente y alarmante sin duda, bajo la mirada de la antropología médica, visión que marcó el inicio de este estudio. Rescaté entonces algunos datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2016) sobre este fenómeno para ilustrarlo: por cada 100 suicidios en Chiapas en 2015, 19,04 ocurrieron en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Esto elevó la tasa de mortalidad de 6,2% en 2014 a 19,04% en 2015. En comparación con el total del estado de Chiapas (un 4,9%) esta cifra se vuelve inquietante sin lugar a dudas. Sin embargo, nos damos cuenta de que la interpretación de estos números no es totalmente fiable debido al preocupante subregistro presente en estas áreas; de este modo, las tasas de suicidio podrían ser aún mayores. Debemos tener en cuenta, además, que, por cada suicidio, hay de cinco a diez personas afectadas, entre los que se cuentan médicos, psiquiatras, psicólogos, enfermeros o personal de salud en relación con la persona fallecida, teniendo en cuenta,

desde una perspectiva de atención a la salud mental, que el 90% de los suicidas padecen una enfermedad mental (Serani, 2013). En este sentido, las emociones que se vivencian en el duelo por suicidio no son privativas de los familiares, sino que se extienden a todo aquél que rodeaba al mismo (Pérez Barrero, n.d.) por lo que el efecto de réplica se convierte en una amenaza real a tener en cuenta.

Aquellos que se ven afectados por suicidio no están contemplados por la Ley General de Salud<sup>10</sup> como víctimas, como dijimos, en el sentido de ser sujetos con derecho a atención u apoyo por parte de las instituciones; lo mismo se aplica a otros tipos de muertes, como homicidios o muertes violentas o no naturales. Estamos hablando entonces de entre cuatro y ocho millones de personas en el mundo que pueden considerarse como supervivientes de suicidio, recurriendo a los datos que la OMS (2016) nos ofrece. De todas formas, reiteramos que el tema del subregistro, al menos en Chiapas, es muy grave, como ya lo expone Gracia Imberton (2016) en su obra sobre el suicidio entre los choles, *La voluntad de morir*. Entendemos que este problema lo padecen muchos países de bajos ingresos (de hecho, una de las funciones de las autopsias verbales es minimizar la problemática del subregistro), por lo que estas cifras podrían verse realmente alteradas: los ocho millones de personas podrían convertirse en muchos más.

Una de las razones de este aumento en el número de suicidios, al menos en Chiapas, la plantea la mencionada investigadora: debido a la influencia cada vez más notable del modelo económico capitalista en zonas rurales, los padres de familia pierden su influencia como proveedores, como figuras de autoridad y respeto, puesto que sus hijos escapan a la ciudad, donde pueden ganar más dinero que su progenitor. Esto conlleva una serie de disputas que terminan, en muchos casos, en muertes por suicidio. La investigadora ve estos suicidios como “diagnósticos de poder” en sociedades en transición de un modelo económico a otro:

«El prestigio social del hombre provenía de su persona y atributos individuales, y del modo en que organizaba y disciplinaba a los miembros de su familia en todas las actividades. Las mujeres que no tenían acceso a la tierra dependían de sus padres o esposos, pues no podían sobrevivir solas [...] Al ya no depender en exclusiva de la tierra y la producción agrícola, la autoridad patriarcal pierde su control sobre hijos e hijas. Las jerarquías de

---

<sup>10</sup> Gaceta Parlamentaria Número 3988-IV, martes 25 de marzo de 2014. Fuente: <http://gaceta.diputados.gob.mx/Black/Gaceta/Anteriores/62/2014/mar/20140325-IV/Iniciativa-17.html>

edad y género están siendo revisadas y cuestionadas, y están surgiendo, no sin tensiones, otras formas de convivencia familiar» (Imberton, 2016: 189)

Volviendo al grupo estudiado en campo, la facilitadora de este espacio<sup>11</sup>, -artista y psicoterapeuta-, además de coordinadora de las sesiones sobre suicidio, arranca a armar dicho grupo a raíz de percibir en su entorno cercano casos de suicidio cada vez más frecuentes. Existen asimismo otros grupos de ayuda mutua con otras temáticas: grupo visión, cuidando a cuidadores, cáncer, duelo y, recientemente, abuso sexual. Todos ellos derivan del grupo visión/discapacidad, puesto que la misma facilitadora se encuentra desde hace años en un proceso de pérdida visual. La motivación principal de armar este grupo ya en 2009, además de la fuerte relación establecida con otra psicoterapeuta débil visual, surgió de la necesidad personal de aceptación del avance irreversible de dicha enfermedad, así como de aprender de otros débiles visuales, a través de las experiencias y sabidurías compartidas en el grupo de ayuda mutua. Fue así como comenzaron a surgir el resto de grupos de ayuda mutua. Ante la falta de reconocimiento de un problema de tal magnitud, observamos cómo grupos de individuos se organizan a raíz de lo que les separa del resto de la sociedad, aquello que precisamente los une,

«Lo que separa, lo que diferencia, ocupa un lugar de mayor preeminencia que lo que une, lo que identifica a las personas, que es el fundamento de su dignidad. Esa dignidad no está condicionada por su reconocimiento social, cultural, político, normativo. Es constituyente de la identidad. No comienza a ser cuando es reconocida; por eso, cuando es negada, ignorada, impugnada, tienen lugar las acciones de resistencia por las que se reivindica la aceptación de ese componente de la identidad que es compartido por

---

<sup>11</sup> Es necesario hacer un alto aquí con respecto a las identidades de los entrevistados: se utilizarán pseudónimos o se tratará de ocultar la identidad de las personas entrevistadas y con las que se ha interactuado a lo largo del trabajo de campo, en la medida de lo posible, con el fin de cumplir, principalmente, con su voluntad; en segundo lugar, utilizar un pseudónimo u ocultar la verdadera identidad de otras formas implica responsabilidad y respeto para con los entrevistados, los cuales priman en todo caso, y permite asimismo evitar conflictos de tipo ético, político o cultural al explicitar las mismas, salvaguardando la veracidad de los hechos. Respecto al código ético establecido por la AAA,

«Este código debe reconocer y afirmar el derecho de privacidad de los individuos. La personalidad privada debe ser respetada ganando el consentimiento de todos los informantes en la conducción de la investigación; el engaño intencional y la falsificación no pueden ser tolerados. La confidencialidad de los sujetos debe ser mantenida separándola lo más efectivamente posible de los datos obtenidos... Los resultados de nuestra investigación deben estar publicados libremente y disponibles para todos» (Jorgensen, 1971: 333).

todas las personas, y que las identifica como seres humanos iguales y libres» (Vasilachis de Gialdino, 2013)

Tal y como sugirió Shinji Hirai a tenor de esta discusión, en este sentido, podemos entender las emociones como motor que moviliza la acción, prácticas que cambian la manera de percibir la “realidad”; podrían entenderse incluso como resultado de construcción/interpretación, percepción-evaluación del entorno que generan otras emociones, otro orden de cosas.

Asisto como observante y participante a varios de estos grupos y varias sesiones respectivamente, principalmente al grupo sobre suicidio y duelo, desde octubre de 2016. Algunos fragmentos del diario de campo:

«Aquella sesión inició con una canción a la guitarra cantada por una de las compañeras, música conocida en la ciudad; la canción decía así: “Hay que sacarlo todo afuera, como la primavera; nadie quiere que algo adentro se muera”. Seguido de este inicio, inauguró la plática la facilitadora del espacio:

-Este grupo funcionó durante cinco años, con el apoyo del tanatólogo Javier Villalobos. El duelo se entiende no sólo como la pérdida física de algún ser querido, sino también separaciones, crisis graves de la vida, como pérdida de la salud también. Pasamos por diversas fases: la negación, la furia, la tristeza... y casi todos sentimos lo mismo. Compartir nos sana, es un bálsamo, y todos tenemos esa capacidad, por eso no necesitamos tantos médicos al final. La escucha puede sanar nuestro corazón. En el caso del suicidio la culpa es mucho más grande, por eso se necesitó un grupo aparte. También hay talleres para duelo con niños con un terapeuta de Tuxtla. Las reglas son siempre: confidencialidad: “Pueblo chico, infierno grande”; no juzgar; no dar consejos: lo que es bueno para mí, quizás no lo sea para ti; escucha con el ‘corazón abierto’».

«27 de febrero de 2017, sesión sobre suicidio inusualmente numerosa: más de 20 personas acudieron aquél día a compartir su experiencia. La facilitadora del grupo nos invita a decir nuestro nombre y cómo nos sentimos; cuenta que recibió la visita de un amigo que dio algunas charlas, quien comenzaba las mismas con un círculo, pensando que el espacio y su

intensidad es importante, “para que no se vaya la energía”. Inauguramos la sesión en silencio, “para poder sentir la posición del cuerpo, un cuerpo que está lleno de células, y las células son vida. He de sentir cómo estoy, cómo vengo, y aceptar; no trato de cambiarlo, y respiro, estando juntos en silencio, tocando mi mundo interior...”.

Juntamos nuestras manos: “la izquierda recibe, la derecha da”:

-La facilitadora: ¿Quién quiere compartir? Este grupo lleva un año, desde noviembre de 2015. Con el suicidio viene la culpa y pone más difícil la recuperación. No hay espacio para hablar de estos sucesos que están en aumento. Parece que compartir las experiencias sana a las personas».

Es en primavera de 2017 cuando se desencadenan una serie de conflictos dentro del grupo de suicidio, ante los cuales me encuentro ausente; me informan entonces a mi regreso de que se sospecha que una de las asistentes, la más joven hasta el momento, podría estar induciendo a sus parejas sentimentales al suicidio. Tomó lugar una investigación de tipo judicial, por lo que las coordinadoras deciden “fusionar” el grupo de suicidio al de duelo. De esta suerte, vemos cómo los límites de un grupo de ayuda mutua se hacen palpables, cómo la capacidad de autogestión del grupo encuentra sus orillas en situaciones, precisamente, límite. Este bien podría representar el primer eje de análisis que surge de la investigación.

En una de las múltiples charlas que pude mantener con la facilitadora, me comentó que en varias ocasiones se presentaron en el grupo personas con padecimientos mentales severos, ante lo cual le surgieron multitud de preocupaciones:

«Ehm... y ahorita cuando ella vino a una sesión, y debo decirte: yo me asusté, yo, creo que no podría ser psiquiatra... ehm... ella tenía una voz de alguien que se llama Simón, o algo así, y todo el tiempo le dice cómo matar alguien, cómo esconder todos las huellas, cómo, cómo, el crimen perfecto. Y ella las veinticuatro horas al día, y lloraba, y dice: ‘Pero, ¡yo no soy Simón!, ¡yo soy una buena mujer! Yo quiero amar’. Entonces día y noche sin dormir, casi, lucha en contra de este Simón adentro de ella. Mira, ahí sentí como el mismo infierno...».

Pues bien, debido a que mi objeto de estudio en aquel momento era el grupo sobre suicidio, decido rastrear entonces casos de familiares o amigos en relación a esta problemática, partiendo de las relaciones que establecí dentro del propio grupo. Esto me

lleva a entrevistar a muchos de los asistentes en aquél entonces (octubre-noviembre 2016), ya fueran amigos, familiares, personas con ideaciones suicidas, psicólogos o psiquiatras. La entrevista con una de las psicólogas que acudía eventualmente al grupo me lleva a realizar una pequeña investigación sobre el mismo tema en San Juan Chamula<sup>12</sup>, concretamente en el hospital de este lugar, donde ella trabajaba. Es en esta localidad donde mi actividad de trabajo de campo se desarrolla más intensamente, pero, paradójicamente, donde menos frutos recojo a tenor de mis objetivos; sólo conseguí entrevistar a la esposa de una persona con intento de suicidio. Bien es cierto que salieron al paso infinidad de temas muy interesantes para estudiar, tanto dentro como fuera del hospital.

Sin mucha dirección en mis pasos y algo perdida<sup>13</sup>, me voy dando cuenta de que, aquello que articula mi búsqueda, de alguna forma, es la figura de la facilitadora de los grupos: todos la conocen, todos conocen los grupos o han oído hablar de ellos; pero sobre todo, de ella. Esto abre uno de los ejes a explorar: la facilitadora representa una figura emblemática y simbólica de lo que es el universo de San Cristóbal de las Casas. Se trata de un eje de conexión, un eje plurifacético sin lugar a dudas, una figura que congrega y refleja a su vez este universo del que hablamos. Un universo complejo, en el que socialmente cohabitan extranjeros, coletos<sup>14</sup>, indígenas<sup>15</sup>, turistas de dentro y fuera de la República... Un universo que implica, de alguna forma, un pluriverso de terapias y atenciones del aspecto emocional de la persona de todo tipo, las cuales se propagan sin resistencia por toda la ciudad, bajo la influencia de corrientes de tipo *new age*<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Población situada a diez kilómetros de San Cristóbal de las Casas y a doce kilómetros de San Andrés Larráinzar; es la cabecera del municipio de Chamula. Se trata de una localidad habitada por tzotziles, cultura que ha preservado las costumbres prehispánicas.

<sup>13</sup> El requisito del programa académico de realizar un protocolo de investigación antes de salir a hacer trabajo de campo, así como la presión de elaborarlo teniendo en cuenta los criterios de la línea de investigación del centro de abogar por políticas públicas en el ámbito de salud en el ejercicio antropológico, contribuyeron en gran medida a esta sensación de desasosiego. Tomo todo ello como parte natural de la vida académica que se desarrolla dentro de los límites de la institución como tal.

<sup>14</sup> Se denominan ‘coletos’ a los originarios de San Cristóbal de las Casas, los cuales, se cree, descienden de los españoles, quienes portaban tal recogido en el cabello.

<sup>15</sup> Fundamentalmente tzotziles y tzeltales.

<sup>16</sup> Este movimiento ha sido vinculado con las costumbres indígenas locales tsotsiles, y articulada con otras tradiciones espirituales como la budista o la chamánica. Algunas características son creencias en extraterrestres, el cuidado del cuerpo, la opción por la medicina alternativa, entre otras (Pinto y López, 2011).

«Nos ayudó muchísimo San Cristóbal. Creo que llegamos acá para poder lidiar con el dolor de la pérdida de nuestro hijo», Jorge

«Y en esos días había un retiro (...) que tiene un lugar por, por, rumbo a Comitán (...). Entonces en esos días me fui con ella. Fueron como... ocho días, no sé. No, como una semana. Y muy bonito todo, todo muy espiritual, y en ese, había fumado mucho en esos días, entonces a partir de ahí dejé de fumar, y... Dejé de fumar y este... y... no sé como..., me quité la barba, traté de comer más sano, y todo. El caso que pasó, ¿no?, ¡y me fui sintiendo mejor!

-¿De qué trataba el retiro o qué hacíais allá?

-Era sola, solamente como ceremonias, de solsticio... eso fue en... en mayo. Eso fue en principio de, de junio, ¿no? Entonces este... eso fue a principios de junio», Mauro

No sabría decir las razones exactas por las cuales, desde más o menos los años 80, San Cristóbal de las Casas se ha convertido en un lugar característicamente multicultural, en el que cientos de culturas conviven en un espacio relativamente pequeño. Apuntamos que lo anteriormente planteado juega un papel decisivo en los movimientos de gente de todas partes del mundo hacia este lugar como atractivo más allá de lo meramente turístico. El auge de los estudios antropológicos en la zona suponemos también tuvo una importancia relevante a este respecto. El “turismo de sanación emocional” relacionado con corrientes de tipo *new age* es algo patente en la ciudad. Además de esto, creemos que las siguientes cuestiones también influyen: creencias *folk* sobre la cultura maya, el movimiento zapatista, el clima o de nuevo las creencias *folk* sobre las energías del valle en el que San Cristóbal está situado.

«Tomé mi maleta con poco dinero que tenía, y me vine para acá. Así, sin conocer: no conocía a nadie, no sabía yo el camino... Entonces... Pero... quería conocer, que ya me habían platicado de San Cristóbal... (...) Yo soy de aquí, wey. ¡Me encanta San Cristóbal!», Mauro

Otra de las razones por las cuales San Cristóbal de las Casas puede resultar atractivo es la organización de las personas para cuidar de sí mismas, para consumir de forma local, para compartir conocimientos en el beneficio de los otros, a través de miles de

talleres gratuitos o de bajo costo (que cada vez son menos). Podemos ver esto como una reacción a la forma de vida capitalista, una forma alternativa de construir ciudad. O también podemos verlo como la otra cara de la moneda. Me pregunto si esto está relacionado con la expansión de grupos de ayuda mutua en la ciudad, cuyo propósito es lidiar con emociones, con procesos relacionados con la muerte, el duelo, suicidio o pensamientos suicidas. Varios grupos ofrecen maestrías o diplomados en tanatología. Encontramos pues otro eje de análisis: ¿por qué San Cristóbal de las Casas ha resultado ser un lugar tan propicio para este tipo de temáticas?

Siguiendo con lo anterior, dentro de la misma figura de la facilitadora se engloban ambos ejes: el del poder-prestigio en San Cristóbal de las Casas -una ciudad, a mi juicio, profundamente clasista, donde el racismo sigue siendo bastante palpable bajo su sonrisa amable para el turista-, así como el del altruismo y su relación con las terapias alternativas, y todo el despliegue que ello implica. A su vez podemos explorar cómo esa representación de cierto estatus social que entraña dicha figura influye a la hora de reestructurar propiamente el imaginario discursivo de los asistentes. El discurso de la filogénesis en relación con la ontogénesis es reiterativo: las raíces y estructuras familiares, -y con ellas la genética y el temor a la misma-, el machismo, el alcoholismo..., son “causas” que se repiten sin cese. Cómo esas causas se convierten en mi sufrimiento, y cómo ese sufrimiento se convierte en mi regalo para yo poder cambiar el destino familiar y con él mi propia suerte, es la idea que se reitera. Este es definitivamente otro de los ejes a explorar: cómo ciertos discursos influyen en la construcción del imaginario colectivo, en este caso, de las causas y porqués del suicidio de seres queridos.

Diario de campo: «Jorge retoma el tema y habla entonces de su problema con el alcohol, así como el de su propio hijo en su juventud. Se desencadena entonces toda una discusión sobre si antes se es depresivo o alcohólico, o viceversa. La facilitadora del grupo sugiere que las drogas son, en muchas ocasiones, propiamente desencadenantes del suicidio, “Y el suicidio es parte del ser humano desde siempre”.

-Jorge: Mi hijo un día se topó con una iglesia y encontró a Dios, y ahí fue cuanto más tiempo duró limpio.

Aquí surgió entonces la discusión sobre un concepto de dios “cambiante” y “moldeable” para cada persona, y la idea de la muerte, de la adversidad como un regalo:

-La facilitadora: Quizás haya que perdonar el que se fue y nos abandonó. La muerte puede proveernos de regalos, oportunidades para cambiar. Podemos concebir la muerte como una medicina para una familia dividida y rota. Con una pérdida, podemos concentrarnos en lo que se va o en lo que nos enseña. [Adversidad como oportunidad. Transformar la muerte y el dolor en algo para la vida; por ejemplo, ayudar a los demás con mi experiencia]. Cada uno se construye su propia idea de dios: dios soy yo, sé tu propio dios, sé tu propio amor, [resalta la importancia y centralidad de quererse a uno mismo]. La culpa enferma. La muerte puede ser un regalo para comprender mejor a dios: se los llevó porque ya necesitaban dejar de sufrir.

-Jorge: Allá donde esté descansó... (...) Dios es un nombre, pueden ponerle el nombre que quieran. Siempre hay algo arriba que nos ayuda e ilumina.

-La facilitadora: O adentro: quizás es amor. Ustedes necesitan perdonar a su hijo que intentó suicidarse.

Después de un par de horas, y cuando parecía que la tensión se había descargado, la coordinadora propuso cerrar con una constelación familiar. (Esto de las constelaciones familiares daría para miles de investigaciones...). Finalmente un abrazo grupal cerró la sesión, en el cual parece se depositaron las esperanzas y frustraciones en un otro que, antes de entrar al grupo, parecía tan ajeno y lejano».

Diario de campo: «Regresan los intentos de explicación a lo inexplicable y la búsqueda de un sentido inalcanzable en apariencia...:

-La facilitadora: Los dolores más fuertes nos empujan a crecer como personas. Eso que pasó me llevó a crecer como ser humano...

-Alida: Tú dijiste que cada cosa tiene un regalo. Si no, qué sentido tendría...

-La facilitadora: El sentido me da tranquilidad, y ya puedo vivir tranquila. Frankl dijo que lo más importante es tener un sentido para vivir, eso es lo que nos deja vivir».

Ante este tipo de búsquedas de sentido, encontramos las más diversas posiciones, entre las cuales destacamos, como antagonista, por ejemplo, la de Susan Sontag, quien escribió *La enfermedad y sus metáforas* en 1977, cuando se encontraba a tratamiento de un cáncer:

«Psicologizar es como manejar experiencias y hechos (enfermedades graves, por ejemplo) sobre las que el control posible es escaso o nulo. La explicación psicológica mina la “realidad” de una enfermedad. Dicha realidad pide una explicación, quiere decir que; es un símbolo de; debe interpretarse como. Para quien vive ante la muerte sin consuelo religioso o sin un sentido natural de la misma (ni de nada), la muerte es el misterio obscuro, el ultraje supremo, lo no gobernable. Solo puede negarse. Gran parte de la popularidad y de la fuerza persuasiva de la psicología provienen de que sea una forma sublimada de espiritualismo: una forma laica y ostensiblemente científica de afirmar la primacía del “espíritu” sobre la materia» (Sontag, 2015)

Sin embargo, y hablando de los beneficios de estos grupos que reportaron los asistentes, ellos pareciera que no esperan nada de la sesión, pero acuden sin falta a las siguientes convocatorias, y en unos meses, ya se percibe en sus personas una cierta calma y ligereza. En sus palabras: compartir (la logoterapia) les ha sanado; al menos, les ha aliviado la carga de la culpa. Hablan, se les escucha sin juzgar, “con el corazón abierto”, y sus interlocutores (fundamentalmente mujeres) aportan a este ejercicio de apertura una comprensión y acompañamiento tan profundos que sus semblantes se muestran cada vez más relajados. Creo que esto se debe a que todos los usuarios saben lo que es que algún familiar o conocido se haya suicidado. Creo, además, que la estructura no jerárquica del grupo o su modelaje no psicoterapéutico ayuda.

Diario de campo: «-Jorge: Hace más de dos años que mi hijo se suicidó. Tengo esperanza porque desde que vengo al grupo me siento liberado de culpa, resentimiento, remordimiento. Lo que pasó tenía que pasar, no puedo modificarlo por más que me castigue.

La facilitadora pregunta entonces si hubo una aceptación, a lo que Jorge responde:

-Jorge: Sí. Compartir es aligerar. La primera vez, me acuerdo, no aguanté y lloré. Ahora ya puedo compartir. La aceptación y poder ayudar a alguien más: mi dolor y mi historia puede ayudar a alguien más. La vida tiene que seguir. ¿Cómo vamos a celebrar la Navidad si no está? Pues están mis nietas...

-La facilitadora: Es como si al suicidarse mi hijo, yo ya no tuviera derecho a disfrutar de la vida...

-Alida: Es absurdo, pero es la primera vez que siento que hay esperanza».

Continúo, después de una reunión con mi director en aquél momento, asistiendo a los grupos de ayuda mutua del centro cultural, pero ya sin mucha esperanza de encontrar más personas que pudieran brindar entrevistas para los objetivos del estudio por aquel entonces. Comienzo a percibir otro tipo de cuestiones muy interesantes a medida que me hago más presente en estos espacios. Lo primero que percibo es precisamente un cambio radical en mi percepción de las dinámicas del grupo. Ya no me encuentro tan extasiada y maravillada como cuando comencé a asistir hace casi un año. Pienso que, a nivel personal, me encuentro ya en otro tipo de búsquedas, de forma que esto me posibilita otra mirada totalmente diferente, más afinada, si se quiere. Decido finalmente, de todas formas, tener presente toda la información recogida de mi asistencia en un segundo plano, y enfocarme en, primero, las dinámicas observadas al interior del grupo de ayuda mutua sobre el suicidio; segundo, las narrativas recogidas a través de las entrevistas realizadas a los participantes de dicho grupo, en diferentes momentos después de su disolución. Esto me lleva a lo siguiente: qué es lo que he podido ver en los discursos y narrativas de los miembros entrevistados y en qué me gustaría enfocar mi atención para el posterior análisis y sistematización de la información.

Interiormente me encontraba a mí misma obsesionada, cada vez que dejaba de autovigilarme, con descubrir las causas primeras de los suicidios que me narraban. Era algo casi involuntario: encontrar el por qué que englobase a todos los casos, un por qué subyacente que se encontraba por descubrir y al que yo no era capaz de llegar. Precisamente, en esta angustia, me di cuenta que es lo que todos buscamos: el por qué, la explicación lógica, causal, racional. De lo contrario, no podemos cerrar el círculo y seguir adelante con nuestras vidas, dejando bien asegurado el porqué de nuestro sufrir, lo cual parece que cesaría, a su vez, ese mismo sufrir. De esto nos habla, por ejemplo, la ley del cierre y/o compleción de la Gestalt<sup>17</sup>. Es por esta misma razón por la que los psiquiatras y psicólogos apuntan que el duelo por suicidio es, si no el más difícil, uno de los más difíciles de transitar. Es como si el superviviente se encontrase en una situación de guerra o posguerra: la realidad ya no es como la conocíamos, pierde su estatuto de

---

<sup>17</sup> Cuando una figura o forma carece de cierre o compleción total, el cerebro tiende a realizar ese cierre.

“realidad” en sí misma. O incluso peor que en guerra, puesto que no se encuentran a otros soldados que acompañen en esta lucha. Los traumas, las rupturas con la “realidad real” son las guerras propias del superviviente, guerras invisibles pero juzgadas.

Apuntaba entonces, siguiendo las voces de mis interlocutores, como causas más recurrentes la desestructuración familiar, esa especie de adulterio institucionalizado; el alcoholismo y la drogadicción; la cultura de la violación. Causas que se entretajan inevitablemente y apuntan hacia expresiones de violencia estructural. Y algo que yo creí más allá, algo más profundo: el miedo a caer en el mismo círculo; esto es, el miedo a la genética. Se trataba sin embargo de un miedo de tipo mágico-religioso que se traducía a veces como una especie de “mal *karma*”. Decía una madre: “creo que estoy pagando por todos mis pecados”, a pesar de decir no ser creyente. Estos discursos se elaboraban en cierta forma dentro del grupo -y parecía que calaban en la elaboración propia-, pero también fuera de él, cuando tuve oportunidad de entrevistar a sus miembros. Por momentos pensé que este era el eje de análisis más importante. Pero, y retomando lo anterior, lo llamativo de todo ello era que el caso del suicidio – como sinsentido (tradición judeocristiana de la santidad de la vida)- impulsa a la persona a la búsqueda martirizante, hasta cierto punto masoquista, culpabilizante, neurotizante e infinita de un porqué para poder descansar. ¿Y por qué precisamente tenemos esta necesidad? ¿Por qué no logramos “flotar en el vacío”, sin respuestas? De ahí surgía propiamente la siguiente cuestión: ¿por qué necesitamos de un sentido? Y si no lo hay, ¿por qué necesitamos armarlo? ¿A qué responde esa “necesidad”? ¿A qué responden las formas de armar esos sentidos? ¿Por qué las explicaciones circulan casi sobre los mismos parámetros...? Este fue el siguiente eje que encontré.

Los asistentes explican este sufrimiento a través de una teodicea cristiana, en gran medida (aunque conviven cristianos, católicos, adventistas, budistas, judíos... en el mismo espacio): dios les envió este pesar para aprender que deben esforzarse en ser personas más cariñosas, comprensivas, humildes, comunicativas, cálidas... Desde este punto de vista, el sufrimiento tiene un significado: se trata una lección de vida. La experiencia del sufrimiento se concibe entonces como la experiencia del mal, de lo ingobernable, quizás. El sufrimiento nos da conciencia de la fragilidad de nuestro ser, de nuestra vulnerabilidad; somos seres finitos irremediablemente afectables. La cuestión del sufrimiento implica, como ya hemos visto, la cuestión de la existencia misma, siendo el camino doloroso un acceso a la cuestión del ser.

Como decía, el tema del sentido o sinsentido se inscribía como círculo vicioso de carácter casi masoquista. Me di cuenta de que todas las explicaciones o tentativas

de construcciones de sentido en las narrativas sobre suicidio se construían alrededor de la mente, una mente que se enfocaba en el espacio social (familiar, laboral, etc.) como diagnóstico; una mente autorreferencial y autocontenida. Me hizo sentido, – valga la redundancia–, ver esta tendencia explicativa o de búsqueda de sentido como una herencia de la escisión cartesiana establecida entre mente y cuerpo. Puede que esta herencia conlleve más consecuencias: puede que sea la brutal desconexión con el cuerpo una forma de orillar a este cuerpo a su “desconexión total” o definitiva, o suicidio. Me explico: el cuerpo es un cuerpo esclavo para el otro que no se habita (violación en grupo, esquizofrenia, rechazo paterno y materno, rechazo de la persona amada...). Tal es la desconexión que se palpa fácilmente en las narrativas a través de las expresiones de sorpresa al sentir el cuerpo en situaciones de dolor intenso: “Era como si se me fuera a partir el corazón...”. La metáfora acude en socorro entonces de la persona que no puede expresarse “lógicamente”; que no posee, a fin de cuentas, la propia experiencia. La experiencia sobrepasa, y el recurso para poder expresar es lo poético. Así ocurre también con algunas explicaciones a lo inexplicable e inexcusable (suicidio de la persona querida): “Mi hijo fue un samurái”. El uso de metáforas bien podría constituir asimismo otro posible eje de análisis.

Lo interesante de todo ello, a mi juicio, es cómo a través de las narrativas se ve la búsqueda incansable de un sentido, un porqué, un *lógos*, de alguna forma... y que también de alguna forma no reside en donde se busca. Por ello la búsqueda en sí misma carece de sentido: nos encontramos dando vueltas alrededor de un círculo vicioso mental, como si fuera lo único existente que pudiera dotar de sentido. ¿Puede que ese sentido, de alguna forma, esté en el cuerpo? Falta ese recurso por explorar: el cuerpo como lugar donde recurrir; como sentido, si se quiere.

Quería entonces, en ese momento, darme a la tarea no menor -y dentro de mis límites- de tratar de establecer un marco –más- desde el cual poder pensar el problema de la escisión mente-cuerpo cartesiana heredada y el sufrimiento que ello conlleva, a través del análisis de las narrativas de supervivientes de suicidio. Esto es: habilitar un marco desde el cual poder pensar el sufrimiento *desde* o *en* la ausencia o inhabitación del propio cuerpo. En otras palabras, la auscultación del cuerpo como sentido-sentido, como recurso, como terreno por sembrar y cosechar; un lugar donde recurrir por el momento inexplorado, a tenor de los resultados que el trabajo de campo arrojó. El cuerpo como lo ausente, la desconexión; el cuerpo como lo presente que remite a su ausencia; cuerpo como sentido, como espiritualidad material: el calor, lo que te liga al otro. ¿Sería esto posible?, no sólo por concebible.



# LOS TESTIMONIOS

«Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarle, o ha vuelto mudo; son ellos, los «musulmanes», los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general. Ellos son la regla, nosotros la excepción» (Levi, 2000)

«El demagogo está conducido a la negación del cuerpo con el fin de establecer la soberanía de la idea intemporal; el historiador está conducido a borrar su propia individualidad para que los otros entren en escena y puedan tomar la palabra. Tendrá pues que encarnizarse consigo mismo: hacer callar sus preferencias y superar sus aversiones, desdibujar su propia perspectiva para sustituir una geometría ficticiamente universal, imitar la muerte para entrar en el reino de los muertos, adquirir una cuasi-existencia sin rostro y sin nombre. Y en este mundo en el que habrá frenado su voluntad individual, podrá mostrar a los otros la ley inevitable de una voluntad superior. Habiendo emprendido el borrar de su propio saber todos los trazos de poder, encontrará, de parte del objeto a conocer, la forma de un querer universal. La objetividad en el historiador es la inversión de las relaciones de querer en saber, y es, al mismo tiempo, la creencia necesaria en la Providencia, en las causas finales, y en la teleología» (Foucault, 1971).

«Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia: historia de las morales, de los ideales, de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética como emergencia de diferentes interpretaciones. Se trata de hacerlos aparecer como sucesos en el teatro de los procedimientos» (Foucault, 1971)

## «Él lo planeó: fue un samurái»

«Él lo hizo conscientemente. Lo dejó todo bien preparado. Sus razones tendría... ¿Conocen las bolitas que golpean una y golpea a todas las demás...? Así fue el suicidio de mi hijo para nuestra familia: nos sacudió a todos. Pensé que tener otra hija iba a resolver mi matrimonio para que mi marido dejase de chingadear. Mi hijo era el papá de mis hijas. A la segunda no la queríamos, fue un embarazo no planeado. Nosotros éramos los padres soñados porque “dejábamos ser” a nuestros hijos. [De pequeña] yo sentía que mi casa era una cárcel. Intenté suicidarme, una noche que era fiesta y había fuegos artificiales. Pensé: “¡Ay, qué bonito! Ya quiero descansar y estar con Dios”. Me enojé cuando vi que sobreviví: “Dios no me quiso”. Siempre tuve una sensación de soledad: nadie me quería, nadie me entendía, nadie me aceptaba. Mis hermanas...: una también intentó suicidarse y la otra se suicida todos los días, se inventa una vida que no es real. Yo tengo claro que mis papás no tuvieron la culpa. Esta falta de afecto es una sensación personal. Me veo reflejada en mi nieto que amenaza con suicidarse; siento culpa, como si le hubiera transmitido algo, con mis genes, eso. No recuerdo una infancia feliz, me despertaba por las noches bañada en sudor con una sensación de angustia y dolor de día y de noche. Ir al psicólogo, bueno..., pero ir al psiquiatra, ¡eso ya...!», Alida.

A Jorge y a Alida los conocí por primera vez un 4 de noviembre de 2016, en una de mis primeras sesiones como participante en el grupo de duelo. Ellos participaban en sendos grupos: el de duelo y el de afectados por el suicidio. En la ronda de presentaciones, Jorge comenzó, y dijo, como pudo, que dios había sido el que los había enviado a su esposa Alida y a él a esa reunión: por azar escucharon un anuncio por la radio cuando iba manejando en el carro, y por azar lograron dar con el centro cultural, puesto que preguntaron a varias personas y nadie supo indicarles dónde quedaba el edificio. “Vine a buscarme, a encontrarme, después de tanta pérdida”. Alida, siguiente en presentarse, comienza a hablar entre sollozos, incapaz casi de pronunciar su nombre, ni mucho menos el de su hijo, -y menos aún el motivo de su muerte-, cuando de repente la facilitadora del espacio la interrumpe para animarla a hablar de sí misma, en primera persona, puesto que lo hace desde un “yo múltiple”: su familia. Sugiere la coordinadora que quizás se pudo dar un caso de simbiosis con su hijo, el cual implica “no cortar el

cordón umbilical: yo soy tú y tú eres yo”, entrando entonces con su hijo en una unión que excluyó a los demás miembros de la familia. Como sea, ella siente culpa.

El hijo de Alida y Jorge se suicidó con 36 años. Tenía dos niñas; a una de ellas no llegó a conocerla. Parece que hay resentimiento, rencor, con la mujer de su hijo: “Ya tiene otra vida, ya tiene otros novios. Hay un dicho: ‘Los hijos de mis hijas mis hijos son, los de mis hijos, seránlo o no’”.

Consumía diferentes drogas –“coca y cristal, eso que se come el cerebro”- desde que tenía trece años. Dice su madre que cuando comenzaba a drogarse podía sentirlo y salía a la calle a buscarlo, pero cuando fue haciéndose grande eso se hizo imposible. Con la edad también fue haciéndose adicto al alcohol y a otras sustancias. Cuentan que estuvo en rehabilitación varias veces. Una no sirvió porque el director del centro era amigo suyo y le dejaba salir. Un primo, al tanto de la situación, le dijo a Jorge: “Yo no soy nadie para meterme en la vida de nadie, pero si mi primo sigue ahí, ahí se va a morir”. Entonces lo sacaron; estuvo varias veces en otros centros, pero parece que nada funcionó hasta que llegó a la religión cristiana, según su padre.

Dice Alida de su hijo que era muy sociable, muy inteligente, muy manipulador, “¡Un encantador de serpientes!”. Se inventaba historias, o bien “contaba que se había peleado con tantos y cuantos, y que a todos los dejaba sangrando, pues él era muy fuerte, muy alto, muy ancho, bueno pa’ pelear”. Su madre nunca pensó que fuera del tipo de personas que se fuera a suicidar, pues fue la persona más fuerte que conoció, “no como yo, que nunca estuve estable”. Él era el papá de sus hermanas: para todo le pedían permiso, como si su madre no estuviera en el mundo; “Toda la vida giraba en torno a él; él fue el papá de esta familia: el papá de mi marido, mi protector, el papá de mis hijas...”. Ella se pregunta si su hijo siempre le envió mensajes de tipo suicida desde pequeño, o sólo fue en la última etapa, y nunca los supo leer: “El único aviso que dio: ‘Yo ya me voy a morir. La muerte me está abrazando. Búscame un cardiólogo porque ya siento que me muero varias veces. En cualquier momento me van a matar; yo quiero dejarlos acomodados’”. Alida siente entonces que quizás no hizo caso suficiente a su hijo:

«Una cosa es lo que pienso y otra es lo que siento, no distingo bien entre lo que dice mi mente y lo que fue la realidad (...) A mí se me daba lo intelectual pero no las emociones. Mi vida giraba alrededor de su vida, y yo sé que eso no es sano»

Alida trata de negociar y gestionar esa culpa que adelantábamos: considera que siempre estuvo demasiado ocupada en ella misma, pasando sus duelos, pues siempre padeció de depresiones. No recuerda una infancia feliz: se despertaba bañada en sudor por las noches, “con una sensación de dolor y angustia de día y de noche”. Los medicamentos la ayudaban en cierta medida, porque tapaban la sensación de dolor, pero dice Alida: “No era yo”.

Volvemos al comienzo, un origen tentativo: la infancia. Esto es algo común en las entrevistas que hice hasta el momento. Así pues, Alida prosigue con “el origen del todo”, aplicando una genealogía, una explicación de aquella fase temprana y tierna, afectable, donde todo “el mal” pudo gestarse sin siquiera darnos cuenta. Como vimos, desde que es niña, ella dice, siempre sintió desamparo, dolor, soledad. Nunca tuvo amigas, sólo una en la primaria, otra en la secundaria, otra en la prepa, y otra que era psiquiatra, que le dijo que tenía que ir a consulta, “Pero no con ella, porque éramos amigas”. Relata una discusión que tuvo con su mamá: Alida quería ir a un partido de básquet al que su mamá no le dejaba ir; Alida, -primera hija de cuatro niñas y dos varones-, preguntó por qué, a lo que su mamá le respondió, simplemente, que ella era su madre y así se lo ordenaba. “Pues eso a mí no me valía...”, dice Alida. Entonces su mamá le respondió que “Tenerla fue lo peor que le pasó, que ella no quería tener hijos, que ojalá no hubiera nacido, que ella estaba feliz antes de que ella naciera”. Dice Alida entonces que su mamá no era amorosa, cariñosa, protectora..., pero que a pesar de todo “los empoderó”: a los chicos los mandaba a limpiar como a ellas: “¿No tragan como todos? ¡Pues a limpiar como los demás!”. Ella cree que, seguramente, su madre estaba feliz de novia con su padre hasta que se embarazó de ella. Cuando su madre le dijo eso, dice Alida que ella le contestaba siempre muy grosera: “¡Pues no haber estado cogiendo...!”.

Siente que lo que la salvó fue su familia política: llegaba a pensar que lo mejor era que ella ya se muriera, “porque mi suegra era bien cariñosa y amorosa con mis hijas. Mejor me muero y así dejo de estar chingando, y a Jorge le dejo tener todas las novias que quiera”.

Cuenta que una vez oyó que su hijo platicaba a otras personas que ella había sido una mala madre, cosa que le sentó mal porque ella tenía un buen concepto de sí misma. Ahora piensa, dice, que hizo lo que pudo.

Su hijo nació al año de casarse con Jorge; ella tenía 22 y él 26. “Es como una cadenita”, refiriéndose a seguir los patrones aprendidos y heredados. De alguna manera se envuelve en una conversación que aparentemente establece consigo misma con respecto a las derivas de la maternidad, las herencias, los patrones...:

«Yo veo a la chica que viene a limpiar la casa de acá que tuvo un bebé y lo carga al lomo todo el día; pienso que le voy a comprar un corralito pa’ que lo deje ahí... (...) Puede que dejarlos bañarse en el mar fuera peligroso, pero era mejor que se murieran ahogados disfrutando de un baño, porque todo es peligroso. Mis nietos me angustian mucho: uno amenaza con que se va a suicidar y le digo que si se va a suicidar que se suicide, pero que deje de andar amenazando porque hace mucho daño a los demás (...) siento culpa, como si le hubiera transmitido algo, con mis genes, eso»

Me encuentro por segunda vez con Alida y Jorge un 28 de noviembre de 2016, ahora sí, en una sesión para afectados por el suicidio. Cuando llega su turno en la ronda de presentaciones, Jorge ya puede decir que su hijo se suicidó “con todas las palabras” y sin verse embargado por una emoción que le impide articular sonido. Después de esta última sesión multitudinaria, ya no los volví a ver hasta casi un año después, un 30 de noviembre de 2017, día que nos encontramos en el mismo lugar en donde las sesiones eran llevadas a cabo para realizar nuestra entrevista. Ellos fueron las únicas personas que no quisieron que yo grabase la conversación, e hicieron hincapié en proteger su anonimato, así que al llegar a mi casa anoté hasta donde mi memoria pudo llegar, sufriendo por pensar no haber captado absolutamente nada en términos secuenciales. Por otra parte, no me resultó muy difícil, a pesar de todo, puesto que de su historia, de alguna manera, ya me había empapado hacía tiempo. Inmediatamente el entendimiento fue mutuo, así como el cariño:

«-Jorge: Se siente bien platicar, sacarlo todo fuera, limpiar, externar, exponer...

-Alida: Desde que te miré empaticé contigo.

-Jorge: Se siente uno bien platicando contigo, es la buena onda»

Algunas de las cuestiones que se trataron en las sesiones grupales se retomaron, con ciertos matices diferentes, en la entrevista. Quizá por ello mi memoria tampoco flaqueó tanto. Recuerdo el momento: me siento nerviosa. Pienso que no van a llegar... Pero los veo, distraídos, aparecer muy lentamente, observando los diversos cuadros colgados en

la galería. Ella tomando un helado. Él ya me sonríe desde lejos. Como viejos conocidos. Siento como si inaugurasen con su llegada un espacio-tiempo informe: sólo hay supervivencia al sufrimiento y su cotidianidad, el resto espera; la realidad es otra cosa que ya ni se intenta asir. Nos abrazamos. Les invito a pasar al consultorio, del que en la recepción del local me prestan la llave, pero parece que afuera se sienten a gusto. También pregunto si desean una entrevista por separado, a lo que Alida responde que no le avergüenza que esté su marido: “Si Jorge me hizo sufrir, ya se lo hice pagar bien caro, porque está teniendo muchísima paciencia conmigo todos estos últimos años”. Parece que cambian de opinión: afuera, en la cafetería, hay mucho ruido; “Mejor pasemos adentro”, propone Jorge.

Alida toma la palabra. Sentada en la silla de mimbre, parece una mística, una sabia, con sus largas faldas y abrigos, su pañuelo atado a la cabeza... ¡y su helado de fresa! De alguna forma el discurso parece aparentemente desordenado, ilógico, sin sentido; se mezclan detalles de la vida de ella con la de su marido, su hijo, sus hijas, sus padres y su infancia... Pareciera que ella se presenta como testigo de la historia, a la vez que como protagonista. Pienso que así debe ser una mente adolorida, incapaz de dar coherencia a los hechos. Creo que me equivoco: la mente adolorida puede que sea la mía, que necesita orden en el caos para comprender. Alida ya se acostumbró a este “orden” de cosas, mezcla de fantasmas que generan identidades múltiples, dolores, recuerdos, anhelos, culpas, imágenes que conviven como una masa informe vista desde fuera, pero que, probablemente, para ella sea lo más normal y cotidiano. De esta suerte, choco de bruces y caigo de rodillas frente a nuestra herencia, a nuestra tradición y ontología, que no es capaz de recoger un discurso sin intentar clasificar, analizar: qué es y qué no es real; qué es y qué no es experiencia válida; qué es relevante y qué son puras imaginaciones, fantasmas... Es un relato en el que no hay tiempo, ni secuencia; no hay espacio o coordenada: el dolor y el sufrimiento marcan el ritmo, ponen sus pesos y deforman o forman el discurso.

Jorge, Alida y su hijo vinieron a San Cristóbal en el año 2014 porque, según me dijeron, los iban a matar y/o a robar en su ciudad de origen: “Nos van a entrar al negocio, y como no tenemos dinero, pues no podemos hacer nada”. Comprendí entonces que eran personas de muchísimo dinero “venidas a menos” al llegar acá y verse obligados a tener que limitarse a la pensión de Jorge. Alida dice que se acuerda incluso de la ropa que llevaba el día que estaba escogiendo la fuente para su casa. Decía que para ella lo más importante siempre fue el trabajo, pero todo el dinero que hacía en

su trabajo lo invirtió en la casa, en un comedor más bonito, en el jardín, en la fuente... ¿Por qué? La impronta de su padre, y también de su madre:

«“Tienen que ser autosuficientes” (...) Mi papá era un culero. Nos humillaba cada vez que teníamos que pedirle dinero para los estudios. Lo importante era tener trabajo y ganarse uno la vida»

Dice que de lo que iba ganando se hizo una cuenta de ahorros para esconder el dinero de Jorge, “Aunque él era muy buen proveedor; se encargaba del mandado, de la chica de la limpieza, de todo”, pero nunca le compró unos calzones. ¡Y él decía que es que nunca se los había pedido! ¿Por qué? De nuevo: porque a ellas les enseñaron de pequeñas que una tiene que ser autosuficiente. Así ocurre con su propia hija ahora: Alida deseaba que no tuviera hijos, pues iba a estropear toda su carrera profesional, iba a ser un error, “Además de cargar con el inútil del esposo”. Cuenta Alida, a este respecto, que ella mandaba a su hijo a buscar a Jorge cuando atravesaba su época de actividad con el alcohol; él estaba con otras mujeres, parece que incluso en la misma casa: “Pero ese no era su rollo, ese era mi rollo”. Lo que ella no toleraba era que le tocara el dinero, por eso se abrió su cuenta. “Lo demás lo podía compartir”, dice.

Prestigio, dinero, poder, orgullo... están ahí. Hace alusión a la facilitadora de los grupos: “Ella tiene un poder que no usa”, refiriéndose a cosas como hacer colas en los bancos, recibir favores, etc.; se palpa una especie de nostalgia de ese poder en este apunte. Pareciera su llegada al pueblo una caída en desgracia: nadie es conocedor de su identidad, de su origen, de su patrimonio. Alida siente que fue un duelo dejar su casa, su trabajo de toda la vida; todo. Su hijo estaba muy preocupado por la posibilidad de que su economía disminuyera.

En San Cristóbal su hijo trabajaba en una constructora. Después de su muerte, cuenta Jorge que se enteraron a través de sus empleados y amigos del trabajo que por días a veces lo perdían de vista. Alida y Jorge estaban “de paseo” en EEUU cuando ya llevaba ocho días desaparecido. “Ya lo fuimos a encontrar en la morgue”, dice Jorge. Lo encontraron ahorcado en la habitación de un hotel.

Como dijo su padre: “Él lo programó: fue un samurái”. No puedo dejar de pensar con esa sentencia que sigue dando vueltas en mi cabeza, si hubiera dicho lo mismo si la que se hubiera suicidado hubiera sido una de sus hijas... pues ellos son unos héroes, mientras ellas, unas histéricas (Owens & Lambert, 2012).

De alguna manera, y de nuevo, parece que uno se ve tentado a “comenzar por el principio”, por la niñez; cuenta Jorge:

«En 1975 tuve pensamientos suicidas, quizá por la muerte de mi hermano borracho que se estrelló contra un Volkswagen. Yo quería hacer lo mismo. Mi mamá me dijo que ojalá me hubiera muerto yo porque no me quería a mí, sino a mi hermano. Yo tuve una infancia problemática: mi problema fue mi padre. Me enseñó a leer a chingadazos, cuando tenía seis o siete años. Casi me hacía pipí cuando lo veía. A los 15 yo no lo enfrentaba, acudía a mi mamá de puente. Me casé y mejoró la situación. Mi papá no recibió amor, mi papá no sabía cómo darlo. Pero yo fui a pláticas, y le pedí perdón a mi papá y descansé (él me mandaba a la chingada...). La confianza que me tuvo fue porque yo lo intenté todo el tiempo: lo abrazaba y lo besaba. Él me aventaba. Él me enseñó que no había Dios, ni reyes (magos); yo no tuve reyes magos. Mi papá era comunista. Yo tomé un curso. A mí se me presentaba Dios, me emborrachaba, regresaba, no sé cómo, dejaba todo abierto, hasta mi corazón. Nunca me maté, así que creo que Dios existe. Fui a una conferencia una vez y cerré mis ojos y sentí la presencia de Dios. En ese curso lo esencial era el perdón, yo me tenía que perdonar a mí para que los demás mejorasen. Así logré el cambio con mi papá. Logré abrazarlo, darle un beso, comunicarme. Hubo una demostración de amor de mí hacia él»

En los grupos la mayoría de asistentes eran mujeres. Sentados en círculo, observaba. Cada persona nos introducía en su historia de forma sucinta: nombre y por qué estaba allá. En su primera sesión, tanto Jorge como Luis, -los hombres que asistieron con más asiduidad-, no pudieron articular palabra a la hora de presentarse. No eran capaces de pronunciar el porqué de su asistencia; tan sólo estaban allá acompañando a sus esposas. El estigma, la culpa y la vergüenza son como losas que los empujaron a las lágrimas de forma súbita, inmediata y sobre todo, inesperada. Sus mujeres se mostraban entre asombradas, piadosas e incómodas ante esta declaración de sentimientos y emociones desbordadas. Quién sabe si alguna vez los han visto llorar en público... Rastrear, como vimos, en su trayectoria desde niños, qué es lo que pudo conducir a la situación que ahora viven: padres suicidas, tíos, abuelos; familiares alcohólicos; “machos”<sup>18</sup> a los que

---

<sup>18</sup> «As authors such as Matthew Gutmann (1996) have argued, the idea of Mexico could, for example, easily be read as an equivalent to the idea of the *macho* (see also Knutsson 2009:9 and Domínguez & Wendt 2015<sup>a</sup>:4). As Gutmann (1996:224) put it, since the 1940s “Mexico came to mean machismo and machismo to mean Mexico”. This machismo, he argued, was connected to urban workers, but also to

no se les permitía mostrar sus sentimientos, dar un abrazo o decir un ‘te quiero’ a sus hijos. Si ellos no recibieron esto en su infancia, ¿cómo se supone que se lo iban a ofrecer a sus propios hijos?, se preguntan.

Ahora se dan cuenta del peso de la ausencia de la afectividad, ausencia exigida por el ideal de masculinidad a ejercer: ¿será por eso que se suicidaron o intentaron suicidarse sus hijos? Se topan con los límites –y las limitantes- de su hombría, de esa “masculinidad hegemónica”: la sorpresa es mayúscula. Jorge confesaba, en términos de hazaña que, a pesar de que su padre aún hoy día lo rechace, él siempre lo recibirá con un beso y un abrazo, sobreponiéndose así a lo que se erigió como traba contra sí mismo.

Genética, alcoholismo y falta de afecto parecen ser los factores principales en sus explicaciones al suicidio o intento de suicidio de sus hijos.

El sufrimiento fue clave para que estos hombres acudieran en busca de ayuda a este grupo, aunque fuera de forma velada, tras la excusa de acompañar a sus esposas, quienes “verdaderamente sufrían”. El sufrimiento actuaría aquí como sustancia disolvente, lo que refleja de alguna manera la cuestión de la performatividad del género que ya anunció Butler (1990): “El sufrimiento nos quita las máscaras”, dijo Alida. Así, al asistir a este grupo, estos hombres abren una brecha en la distinción público-privado correspondiente a la división masculino-femenino (Beauvoir, 2015). Es como si el sufrimiento instaurase aquí lo *queer* de alguna forma... como un disolvente.

El papel que debían cumplir tanto Alida como Jorge como mujer y hombre dentro de un matrimonio de puertas para adentro y para afuera (siguiendo de nuevo la distinción de de Beauvoir) se volvió sofocante; en el reconocimiento social como “los padres perfectos” por “dejar ser” a sus hijos, hay un reclamo, una demanda de libertad para sí mismos<sup>19</sup>. Una llamada de socorro para ser reconocidos como sujetos (la negación del reconocimiento-afecto por parte de los padres tanto de Alida como de Jorge) dignos de afecto precisamente, de tal reconocimiento, y no tanto como agentes performativos de estos roles impuestos. Ella: la madre resignada, primero, a la maternidad, como deber por cumplir de alguna determinada forma “correcta”; al alcoholismo e infidelidad de su

---

ideals linked to “caciques, feudal lords, hacienda owners, politicians, generals, captains of industry” (Paz in Gutmann, Op. Cit:231) – and, we might add, *finqueros* and engineers. At the same time, he sustained, Mexican machismo should be understood as nostalgia for an order presented through the so-called “Golden Age” of Mexican cinema of the 1940s, and, furthermore, as a figure daring to challenge the historically problematic neighbour of the United States» (Larsson, 2017).

<sup>19</sup> «(...) el amor que nos sale de las vísceras, a diferencia del que dicen que sale del alma escondida tras los cuerpos acorazados, sólo sabe complacer y aplacer a los hij@s y es incompatible con el sufrimiento y con la angustia que presiden su adaptación a este mundo» (Rodríguez, 2010).

marido, apegada a lo material como síntoma de estabilidad, de poder, de dignidad, una forma de manejarse heredada de la impronta familiar que podría contradecir incluso los cánones epocales femeninos, puesto que el proveedor habría de ser el hombre. Recordamos lo que Alida nos contaba sobre su madre: “los empoderó”, pues exigía a sus hijos varones cooperar con las tareas domésticas independientemente de su género. Él: macho mujeriego y alcohólico, -aunque “buen proveedor”, como dijo Alida-, que no se permite a sí mismo expresar afecto, identidad de nuevo impuesta por impronta familiar/social. Este fue el mayor reproche que Alida pudo hacerle a Jorge por la muerte de su hijo: “No haber sido un padre amoroso”. Vemos además cómo los materialismos, -la autosuficiencia entendida como tema monetario en los padres Alida; la forma de entender y aplicar la creencia política en el padre de Jorge- pueden volverse asfixiantes. Y asfixiaron, finalmente.

Se va agotando la energía junto con el relato en la entrevista. Me preguntan si veo diferencia de un año a ahora, cuando nos conocimos. Dice Jorge con fuerza: “¡Entonces somos la prueba de que sí se puede, de que sí se puede salir adelante!”. Recuerdo: sólo puedo sonreír como reacción a la contención de la lágrima.

## «Soy producto simbólico de una violación»

«Tú me dices: “¿Qué tiene que ver con la violación?”, ¡puta, todo! Porque esta raíz de esta familia se fundó en una violación. Ese fue el efecto de la violación: no solamente fue el trauma personal, individual de mi mamá. Es todo lo que generó. Se fundó una familia sobre la violación. Es doloroso eso. Es cruel. Y eso yo no lo había visto. (...). Yo esto lo sé hace dos años y medio, la violación de mi mamá. Y apenas hace unos cuatro, seis meses lo veo así, claro, clarito. ¡Putá, claro, cabrón! Mi mamá traía toda una historia. Mi papá traía toda su historia: de pobreza, de miseria... Se juntan estas historias, basadas en esto... ¡puta! ¿Qué haces con eso? Digo, no es que, “Ay, ya todos los problemas vienen con la violación”, ¡no! Cada quien trae sus historias. Pero lógico que fundar una familia sobre un suceso como eso, ¡eso no puede ser! O sea, eso no es sano, eso es totalmente patológico. Aunque en ese entonces fuera, implicara adaptarse, ¿no?, adaptarse a las circunstancias, lo que se requería en el momento, que era salvar el honor de la virgen perdida, ¿no? Eso es muy patológico, es muy enfermo... (...) ¡Pinches cabrones!, porque no solamente le destruyen la vida a una niña, o a una mujer, se la destruyen a toda la pinche familia. Y en mi caso, ¿sí?, o sea, jodió a una generación. ¿Por qué? Porque mira, yo lo veo así: yo soy producto no de una unión de una pareja, yo soy producto de una violación. No soy producto físico de esa violación, pero soy símbolo de esa violación. ¿Me explico? Soy producto simbólico de una violación. Yo así me siento. Porque mi mamá no quería casarse con ese hombre, que es mi papá. Que claro, con sus bemoles, con sus rollos, ha sido un buen padre, ¿sí?, con sus recursos, con sus herramientas, machistas y lo que sea, pero con sus herramientas, jamás se desentendió de sus hijos. Al contrario, hasta la fecha. A lo que voy yo es, mi mamá no soñaba con esa vida. Y su vida se torció por una situación, por un evento, ¿no? Y que algunos dirán: “Ah, por andar caminando sola en la calle”, ¿no? Pa’ colmo, ¿no? (...) Está tan, tan naturalizado el asunto, que yo no me había dado cuenta que soy producto simbólico de una violación. ¿Por qué? Porque pensamos que el efecto de una violación es el trauma en la mujer. Y no, wey. El efecto de una violación no solamente atraviesa y jode a la mujer, ¡destruye todo lo que viene después, a los que están acá alrededor!, ¿no? (...) Quizás estas cosas uno las pueda ver como... cosas de la vida,

¿no?, que le pasan a las personas. Pero no. Estas son cosas de la vida que nos pasan a las mujeres. Yo así lo veo. No digo que sólo las mujeres nos deprimamos, y que sólo las mujeres, este... nos suicidemos. Me refiero a que, todos estos desencadenantes han sido por ciertas dinámicas que están tan naturalizadas en nuestro entorno que no nos damos cuenta. Padres irresponsables que no se hacen cargo... todos los efectos psicológicos y sociales que traen, ¿no?, desde el tema de la autoestima, el tema de sentirse abandonado, hasta el tema de ser mal vista, “porque soy una bastarda”, ¿no? (...) socialmente el tema de la autoestima, el tema del abandono... y que era muy natural, ¿no?, muy natural, un hombre tener muchos hijos ahí tirados. El tema de la violación. Porque a los hombres... ¿cuántos hombres violan? Sí, hay niños violados. (...) Entonces no podemos ver esto como historias de vida que le pasa a la gente. Sí, son historias de vida que le pasa a la gente, pero esa gente mayormente somos mujeres. Y todos estos desencadenantes que tienen en la familia, hombres y mujeres, pero todos estos desencadenantes a partir de estas dinámicas tan naturales, ¿no?, como hombres violadores, hombres irresponsables...», Flora

La madre de Flora se suicidó cuando contaba con 54 años, en condiciones que no quedan esclarecidas; oficialmente, la causa de la muerte fue paro cardiorespiratorio. Aunque para ella y sus hermanos fue claramente un suicidio, decidieron no contarle a su padre sus sospechas, debido a la culpa que le acarrearía a su avanzada edad. Un 4 de abril de 2015, a la una de la tarde, encuentran el cuerpo de la madre de Flora en el cuarto de su casa de Tuxtla Gutiérrez sin vida, presentando unas inusuales venas moradas a lo largo de todo su cuerpo. Para Flora y sus hermanos, su mamá ingirió a las doce de la mañana de aquél día una sustancia tipo raticida, que compró también ese mismo día una hora antes en una tienda de agroquímicos<sup>20</sup> cercana a su casa. A las dos de la tarde, los paramédicos llegan a la casa y certifican su muerte. Para Flora, “todo cuadra perfecto”. Como vemos, la cuestión del subregistro o del mal registro de las causas de muerte en situaciones no naturales, al menos en Chiapas, es patente

Previo a este intento consumado, en el proceso de decadencia de la salud de la madre de Flora, -diagnosticada con depresión mayor, diabética y “alcohólica funcional”,

---

<sup>20</sup> Forma de suicidio muy común también en estas zonas: hay tiendas de agroquímicos en cualquier parte, y cualquiera puede tener acceso a los productos.

según Flora-, se dio también otro intento de suicidio; en la desesperación de ella por intentar dormir, ingirió pastillas “como caramelos”.

La madre de Flora nació en un pueblo de Chiapas. Su madre, -la abuela de Flora-, trabajaba por largas temporadas fuera de casa, en la sierra, “porque algo le tenía que dar de comer, ¿no?”. Se crió con varios primos; con cinco hermanos que, más tarde, desarrollarían diversas enfermedades: desde alcoholismo severo a esquizofrenia; con un tío también alcohólico, “presente de cuerpo pero no se hacía cargo de los hijos”; y con una madre, como decimos, ausente para poder darles un sustento a sus hijos. Con respecto a su padre,

«Ella se crió..., pues no sé en tu país, pero en este contexto, en todo el mundo está el tema del machismo y el patriarcado, ¿no?, pero al menos en este contexto, en un contexto del campo hace cincuenta años, imagínate, ¿no? Los hombres hacían hijos por doquier y se desentendían. Te estoy hablando que su padre era presidente municipal del pueblo. Para empezar no la quería reconocer. La reconoció, le dio el apellido, que en ese entonces era muy importante para una mujer, que el hombre le dé el apellido al hijo, ¿no? Mi mamá conoció a su papá hasta los ocho años porque se acercó a una tía y la tía le dijo: “Mira, esa es tu abuelita, es mamá de tu papá”. Entonces mi mamá fue y le dijo: “Ah, oiga, me dijo mi tía fulanita que usted es mi abuelita...”, “¡¡¡Sácate de acá chamaquita pendeja!!! ¡Yo nada más tengo mis nietos legítimos! ¡Tú no eres nadie!”. Mamá dice que se rió y que le valió. No lo creo, yo no lo creo... A esa edad, ¡que no te marque un poquito esas palabras...! Yo no lo creo. (...) las burlas eran: “¡Bastarda!”».

Ella tenía planes: llegó con doce años de su pueblo a Tuxtla Gutiérrez a estudiar la primaria para después estudiar derecho, “Que más que el ser abogada, más que la vocación era el rollo de aspirar a más, ¿no?, a ser una profesionista, ¿no?”. Conoció al padre de Flora por aquél entonces: “para ella él era un noviecito más, que el que pensada dejar botado en unos meses para tener otro novio, ¿ya? (...) Cuando era niña, yo no veía a mi mamá enamorada”.

Es cuando se produce el evento que, según Flora, “cambiaría de rumbo totalmente” su vida: seis hombres la violan y obligan a su padre a mirar. La abuela de Flora y su tía deciden que su madre debe de casarse con el que sería su padre, puesto que ya “había perdido su honra. Ya perdió la virginidad”. Dice Flora que su madre, cuando le platicó

del caso, contaba que su plan era estar casada unos meses y luego divorciarse para poder seguir con sus proyectos, pues divorciarse “era menos deshonesto”. Pero queda embarazada de Flora, y ya no puede divorciarse. A este respecto, Flora siente que ellos, tanto su papá como su hermanos, siempre fueron un segundo plan para ella, nunca fueron la prioridad, cosa que su mamá incluso les hacía saber en algunas ocasiones; esto marcaría profundamente a Flora, al igual que cree que lo mismo afectó a su madre: el sentimiento de abandono, el rechazo paterno, marcaron definitivamente el carácter de su madre, un tanto pícaro para ganarse los afectos de la madre. Así se hizo una experta en relaciones públicas: “Entonces ella optó por ser muy carismática, muy risueña, muy servicial, muy buena para las relaciones públicas, mi mamá. Pero detrás de esa cara siempre había algo adentro, ¿no?, mucha tristeza...”.

La relación de Flora con su madre era distante, cuestión que hablaba de una misma situación con respecto de la relación de la madre de Flora con su propia madre: “muy cercana (...), incluso yo pienso que era una relación un tanto patológica, demasiado simbiótica”. De esta suerte, cuando la madre de la madre de Flora muere, la salud de esta comienza a caer en picado, coincidiendo los episodios de empeoramiento con fechas significativas, como el cumpleaños de su madre. Algo que, según Flora, ayudó a “mitigar superficialmente el dolor” del fallecimiento de su madre, fue el nacimiento, al mes y medio de la muerte de la abuela, de su hija prematura: “Toda la atención estaba volcada sobre eso”.

Después del fallecimiento de la abuela y el nacimiento de su hija, Flora se va seis meses a Colombia. Estando allá, cuenta que su madre la llamaba varias veces por teléfono para contarle que la habían hospitalizado en distintas ocasiones por problemas de obstrucción intestinal, cuestión que decide remediar mediante una dieta basada en acelgas y chayotes. En ese momento, Flora no presta tanta atención, pues a diferencia de la relación que su madre tenía con su abuela, la suya era “muy conflictiva, muy distante emocionalmente”, tema que Flora trató de trabajar a través de tratamiento psicoterapéutico desde que quedó embarazada de su hija. A su regreso de Colombia, Flora encuentra que, de la mujer obesa que era su madre, sólo queda una sombra: se encuentra con una mujer mucho más delgada que ella misma, a la que “mi ropa le quedaba holgada”; empieza a pensar que “entonces sí estuvo muy mal...”.

Su madre empeora: “Empezó con una conducta muy extraña”: tenía la idea delirante de que la iban a meter a la cárcel; esto porque ella manejaba la cuenta bancaria secreta de su jefe, que escondía de su mujer. Comenzó a pensar que su jefe la iba a acusar de robo o fraude, “Cosas sin sentido” o “actitudes irracionales”.

«Entonces mi mamá estaba tan deprimida que ya a penas se le escuchaba la voz, ¿no? Entonces estábamos esperando, entramos a la tienda, salimos, íbamos caminando, y de repente escucho un grito: “¡Hija!”, pero un grito lleno de vitalidad, ¿no? Y Jose y yo nos quedamos viendo, y volteamos, y dije: “¿Es mi mamá...?”. “¡Hija! ¡Qué crees!”. “¿Qué?”. “¡Me habló Florentino!! Dice que quiere que yo... Tengo que regresar a trabajar con él, que quiere que yo vaya a trabajar con él. Me tengo que poner buena, hija, me tengo que curar porque tengo que ir a apoyarlo”. (...) yo me quedaba viendo con mis hermanos y diciendo: “¿Qué onda pues?”, ¿no? Ese fue el único día que vi contenta a mi mamá en meses. ¡En meses! Jamás le había visto una sonrisa, una mirada con brillo... Ese día platicó mucho. Nos dijo que le fue bien en la terapia. Nos encontramos con una tía que es de Tapachula que venía, platicó mucho con ella. Fuimos a cenar a El Punto. Ella contenta... Y por un momento, sólo fue por un momento porque... pues por mi profesión yo sé cómo son esos altibajos, ¿no?, yo dije, bueno... Por un momento pensé: “Va a salir de esta”. Y al otro día... otra vez. O sea, mal. (...) Entonces ya por ahí de marzo, abril está muy mal... eh... un cuatro de abril se suicida. Se suicida...».

Cuenta que su hermano, de carácter explosivo y temperamental, le decía a su madre que debía echarle ganas, que sus nietos debían de motivarla; Flora entiende su frustración, pero “es que la persona con depresión no es de que le echa ganas, ojalá y fuera así”. Dice Flora, psicóloga de formación, que esa depresión severa que había iniciado desde fuera, se enraizó tanto que está segura que cambió toda su fisiología; no era un mero duelo no concluido o un proceso distímico. Su madre ya no dormía en las noches, o dormía durante todo el día, síntomas que a Flora le hacían sospechar, por lo que advirtió a sus hermanos y a su padre de que se prepararan para lo peor “porque yo veo a mamá muy mal”. Los cuidados parece que siempre recaen en los mismos hombros...:

«Ellos viven, bueno vivían en Tuxtla, mi mamá y mi papá en Tuxtla, yo acá. Entonces estuve, desde que regresé de Colombia digamos que estuve como... todas las semanas, tres, cuatro días seguidos allá, y el resto acá. Tratándome de dividir para apoyar lo más que pudiera. Eso fue de mayo, junio, hasta noviembre. Ya de ahí yo hablé con mi papá y dije: “Sabes qué papá, yo en enero comienzo el doctorado, ya me aceptaron, yo necesito organizarme, blablablá...”, este, entonces... hermanos. Lo hablé, lo hablamos, ¿no? “Yo me retiro, espero que no lo tomen a mal, no me estoy zafando, pero yo necesito atender mis proyectos, atender mi vida, tengo una hija... o sea, tengo que hacer esto porque, pues es mi vida. Tengo que seguir viviendo mi vida”. Entonces lo aceptaron súper bien, no pasó nada».

En diciembre parecía que su madre había mejorado un poco. Pero Flora notaba que ella fingía muchísimo, y era una guerra continua intentar llevarla al psiquiatra, tratamiento en el que no creía, pues insistía en que su problema era gastrointestinal. Pregunto que por qué sería eso, a lo que Flora rápidamente responde que su mamá no quería vivir pero se sentía culpable de asumirlo ante su familia.

«-Y en verdad pues igual era algo somático...

-Sí. Sí, sí, sí. Yo estoy cien por ciento segura que sí, mis hermanos también... Y lo de mi abuela pensamos que simplemente fue un desencadenante, porque mi mamá tiene una historia de vida muy triste. O sea, con muchos episodios de mucho dolor...».

En el relato de Flora se deja entrever una mezcla, un ir y venir entre alivio, enojo, furia y nostalgia por la muerte de su madre. Furia y enojo porque cuando Flora llegó a su casa y vio la ambulancia, de alguna manera supo que su mamá había tomado la decisión de morirse (en ese momento aún no sabían que se había suicidado); y con esa decisión, los había abandonado definitivamente. No sintió dolor, pero sí enojo: “Y yo simplemente decía: ‘¡Qué poca la tuya...! (...) No te quisiste curar. No te quisiste curar. Te valió madres, ¿no? Entonces te fuiste y no te quisiste curar’”. Está bien que ella o sus hermanos no hayan sido suficientes para ella, pero, ¿y su nieta...? “¿Tu nieta no fue suficiente? ¿Por qué? ¡Porque tenías que ir a mamar chichi con tu madre!, ¿no?”.

Alivio porque, como ella cuenta, su madre era, “al menos en la superficie (...) una mujer súper alegre, súper dinámica, súper independiente... y verla así, no poder tomar

ni la decisión de qué cuchara agarrar...”, hizo que “quisiera que ya se muriera”. Le dolió y le duele la muerte de su madre, pero más le dolió el último año de su vida, “porque sufría mucho...”. Estaba sufriendo demasiado, y ella ya no le veía remedio, porque cada vez estaba peor. Así que el suicidio era lo mejor que podía haber hecho, dejando a un lado su egoísmo como hija. “Si ella decidió eso estuvo bien (...) qué bueno que lo hizo, qué bueno que se animó (...) qué bueno que lo pudo hacer, por nosotros y por ella sobre todo”.

Ese enojo, esa furia, incluso el alivio, siempre iban de la mano de una nostalgia palpable que mira hacia lo que pudo ser en un futuro, pues el enojo siempre fue “por no haber soltado a su madre y haberse permitido ver hacia acá, de este lado”. Cuando Flora regresó de Colombia venía con la idea de comenzar a construir algo con su mamá, una relación lejos de la manipulación y los chantajes.

La afectividad siempre fue una faltante en el ambiente familiar. Hablando de su padre, Flora considera que, al haber sido él un niño muy pobre -“pero por pobre te estoy hablando que iba descalzo a la escuela, que no tenía para un lápiz”-, esto quizás le marcó a la hora de tener miedo a soltar, tanto materialmente como afectivamente, “a parte de la cuestión del género también”. Materialmente, su padre nunca quiso gastar un peso en el tratamiento de su madre, pues “debían guardarlo para una emergencia”, además de que él creía que no era un problema mental, sino una cuestión de brujería. La culpa por no haber “soltado” se vuelve palpable en el proceso de duelo, pues se la pasaba diciendo cosas irreales según cuenta Flora, como que eran una pareja muy romántica, por ejemplo. A pesar de todo, nunca se desentendió de ellos, de sus hijos, aunque también ejerció la violencia desde su alcoholismo.

Flora tiene una hija pequeña, una nueva oportunidad de romper con viejos patrones, de expresar un afecto que ella extrañó tanto, afecto que su madre sólo era capaz de expresar a través de buenos platillos, “era una cocinera experta”: “Y yo entendía, decía: “Bueno... es que es la única manera en que ella puede decir [...] que me quiere”. Su hija como oportunidad de estar vigilante frente a la violencia aprendida,

«Mi mamá... por ejemplo, ejercía una violencia, una violencia, eh... bien directa, ¿no?, verbal. Con su pareja y con sus hijos, y física hasta que yo le paré (...), porque era física abusiva severa. Severa... Era de agarrarte los cabellos, y hacerte así y aventarte, ¿no? O era de cachetearte. Que la última

vez que a mí me pegó fue a los diecisiete años frente a la familia... fue bien feo, ¿no? Entonces, eh... uno tiene que tener presente eso, porque si no tienes presente, por ejemplo en mi caso: si yo no tengo presente que fui una niña violentada, y que tengo que romper con eso, a la primera de cambio estoy haciendo eso mismo con mi hija. Desde violencias muy sutiles hasta los golpes. Y yo por ejemplo a mi parejo siempre le digo eso; le digo: “El día que tú veas que yo insulto a mi hija”, ¿no?, “que yo la humillo, que yo le doy un golpe... mira, ponme en mi lugar. Agarra, llévame y dímelo en la cara y ponme en mi lugar” (...) yo no quiero verme en esa circunstancia... Lo entiendo, entiendo que todas las vivencias de mi mamá, todas las frustraciones ahí depositadas en sus hijos. Que ella no lo veía. Lo entiendo. No estoy diciendo: “¡Maldita mi mamá!”. Entiendo que desde su sufrimiento hacía esto. Pero no me puedo dar el lujo de olvidarlo y hacer como que no pasó. Porque no me entendería yo, y seguiría haciendo lo mismo (...) creo que en mi caso lo opero, pero estoy tan vigilante de eso, que estoy siempre luchando contra eso, ¿no?, siempre estoy luchando contra eso. O sea, procurando tenerlo presente...».

...oportunidad de comprender lo sufrido, pero jamás olvidarlo para no volver a caer:

«Y otra cosa que me parece importante es tener bien presente el daño que nos hicieron, y también lo bueno que nos dieron. Pero sí el daño, tenerlo presente. Porque mi hermano dice: “No, no. ¿Para qué ves eso? Tú ves sólo lo bueno que nos dieron. Nos dieron vida, nos dieron estudios...”. Sí wey, también nos dieron un chingo de traumas, un chingo de desamor, abandono... Nos dieron todo: lo bueno y lo malo. Y de eso bueno y malo ve qué coges y qué no coges, pero tenlo presente, ¿no? Hay que tenerlo presente. Porque si no lo tenemos presente volvemos a cagarla con nuestros hijos. ¡Si aun teniéndolo presente la seguimos cagando...! ¡Imagínate! Ahora, ¡si no lo tienes acá...! (...) así aprendimos a relacionarnos. En mi caso desde la violencia. De todo tipo, además, ¿no? Entonces... es eso, la historia...»

...oportunidad de ofrecerle un entorno mejor en un futuro a su esperanza: su hija.

«[Hablar] es bueno para mí, ¿no?, porque me recuerda que tengo muchas tareas pendientes: mucho de reconciliación con mi madre, y mucho para

mi hija, ¿no? Sí... esa es... esa es mi misión. Esa es mi misión. No digo que toda mi vida se reduzca a ser mamá pero mi gran misión en esta vida es ofrecerle otro entorno (...). Sí, esa es mi misión. Que ella crezca en un mejor entorno. Porque lo que vivió su abuela... no lo debiera de vivir ninguna mujer. (...) Nadie en la vida debería pasar tanto sufrimiento. (...). Pero ya que somos las mujeres, pues ninguna mujer debería, ¿no? (...) a mí me preocupa mucho eso. Y lo que me tiene... no sé, quizás hasta mal, pero... no me da, no... o sea, siento que no respiro siempre tranquila... no es de que siempre esté pensando: “Van a violar a mi hija”, no. Pero es como... aquí, como una agujita que se te mete en el zapato, ya sabes, y que no te permite estar cómoda... que siempre estoy mirando alrededor... no sé. (...) ¡Pero bueno! Creo que hay muchas maneras de armarlas, muchas, muchas, ¿no? Para empezar que se quieran mucho ellas a sí mismas. Que se quieran mucho, creo que es bien importante. (...) yo prefiero pensar que esto, para mí, para mí prefiero tomarlo como regalos...: la oportunidad de aprender y de romper. Con mi hija, por ejemplo: yo siempre añoré que mi hija me dijera, que mi mamá me dijera que me quiere. Y la verdad que no recuerdo. Tal vez me lo dijo, pero no recuerdo. Entonces yo a mi hija se lo repito, y se lo digo a los ojos, ¿no? Se lo digo a los ojos y le digo: “¡Qué bella estás!”, “Te amo”. Mi hermano igual: a su hijo todos los días le dice que lo ama. Y mi papá tampoco sabe decirlo. Entonces son regalos, ¿verdad? Si uno lo quiere hacer (...) Entonces, eh... pues... ha sido muy dolorosa, yo no digo que las familias estén mejor que la mía, y que mi familia es la única que sufre... Yo sé que todas las familias sufrimos. Pienso que mi familia es muy especial, que ha pasado muchos procesos que pocas familias pasan».

Este afecto imprescindible para sostener la vida, este reconocimiento, se hace presente por su ausencia en el acto de la violación: olvido e ignorancia sobre el otro. Violar<sup>21</sup> quebranta y se adueña como propiedad ajena de una voluntad, una dignidad;

---

<sup>21</sup> «En ocasiones, la demostración de fuerza y brutalidad que conlleva la violación de una mujer sirve para sellar la lealtad de un grupo de hombres a partir de ser cómplices de violencia y de un pacto *de semen*. Asimismo, al igual que sucede con el acoso callejero (*girl watching*), la violación puede servir para desarrollar relaciones de camaradería entre hombres y como generador de identidades masculinas», (Frías, 2016).

violar un cuerpo, en este caso, es sinónimo de corromper el mismo, como supuesto contenedor de esa supuesta dignidad, de esa legitimidad como sujeto, merecedor de tal dignidad por el mero hecho de serlo. El reconocimiento del *otro* como un *sí mismo* conlleva entonces un afecto (vivir implica afectar y ser afectado), -empatía, si se quiere-, capaz de actuar como “cemento social”, un reconocimiento que provee de una identidad, identidad hurtada a través del abuso de poder, del sometimiento. Se desdibuja con la violación la identidad de la persona; a este respecto, dice Octavio Paz en *El Laberinto de la Soledad*:

«Su pasividad es abyecta: no ofrece resistencia a la violencia, es un montón inerte de sangre, huesos y polvo. Su mancha es constitucional y reside, según se ha dicho más arriba, en su sexo. Esta pasividad abierta al exterior la lleva a perder su identidad: es la Chingada. Pierde su nombre, no es nadie ya, se confunde con la nada, es la Nada. Y sin embargo, es la atroz encarnación de la condición femenina». (Paz, 2014)

¿Sería imaginable un mundo así?, la condición femenina reducida a la condición de la nada<sup>22</sup>. El cuerpo de la mujer se eleva como territorio de conquista, en el que la virginidad, la idea de pureza, es el premio para el primer colonizador. La mujer no tiene derecho a poseer su propio cuerpo, pero sí recae sobre ella la responsabilidad de mantener íntegro ese territorio de conquista, esa carne de expolio carente de derecho, -pues la violencia sexual no es concebida como crimen, por lo que hay impunidad-, frente a posibles agresiones; así lo denuncia Flora. Son las mujeres las responsables de mantener la pureza, responsables de no ser violadas; son los hombres los responsables de dar el nombre, de legitimar la descendencia, pero no de no violar.

Habla Flora en otros fragmentos de la entrevista de su madre como «un cuerpo muerto» en los últimos estadios de su depresión severa. Las víctimas de violencia – sexual-, comprendidas como víctimas de un trauma, experimentan asimismo el fenómeno de disociación<sup>23</sup>, -la pasividad abyecta de Octavio Paz, una pasividad-

---

<sup>22</sup> Podríamos hablar de que existe una cultura de la violencia sexual en México, pues al menos en la actualidad catorce mil mujeres son violadas cada año, según Amnistía Internacional (2014), siendo esta cifra una estimación del 20% de los casos reales que suceden (sólo estarían contabilizándose las violaciones que se denuncian).

<sup>23</sup> Krauss, <http://www.publico.es/sociedad/trata-mujeres-amelia-tiganus-supervivientes-trata-combatientes-seguimos-luchando.html>

«Creo en la unidad de lo que somos porque la mente es cuerpo, porque todo lo que ha hecho el machismo en nuestros cuerpos ha marcado profundamente nuestra alma y estamos empeñadas no en seguir disociadas, al contrario, más bien en reunirnos y en poner todo a buen recaudo», [https://www.eldiario.es/zonacritica/sexo-supervivientes\\_6\\_766483345.html](https://www.eldiario.es/zonacritica/sexo-supervivientes_6_766483345.html)

sumisión que se erotiza, frente a la erotización del consentimiento<sup>24</sup> - mediante el cual la mente se abstrae de lo que le ocurre al cuerpo (Amelia Tiganus dice: «A una puta se la fabrica destruyendo su humanidad»<sup>25</sup>) todo ello con el fin de sobrevivir. La tolerancia al dolor aumenta de forma que se naturaliza su experiencia; ¿cómo imaginar la sostenibilidad de cualquier tipo de vida en este mundo posible?

Habla Flora de la adaptación necesaria y requerida en el tiempo en el que su madre fue violada: debía de casarse con su novio de aquél entonces para preservar su dignidad. Esto es comprendido como adaptación, como supervivencia. No aceptar ese contrato sería mucho peor para ella. De nuevo: el cuerpo femenino debe tener un dueño,

«la virginidad se cuida para ser entregada. El cuerpo tiene dueño, en masculino, y aquellos cuerpos que son percibidos como *no protegidos* –los que no se ocultan, los de las mujeres y niñas que no tienen dueño o pareja– es más probable que acaben siendo sexualmente abusados» (Frías, 2016)

Esta creencia está tan naturalizada, como nos cuenta Flora, que ella misma sufre por esto (se considera feminista. Vemos cómo una ideología –feminismo como abolición de toda opresión, y así, se podría pensar la institución de la familia como factor de esa opresión–, una explicación causal no merma la angustia, el dolor o sufrimiento del cuerpo que debe lidiar con la ausencia de otro cuerpo).

Decíamos que la violación quiebra la voluntad del *otro* que no es reconocido como un *sí mismo*; desaparece el afecto, el reconocimiento, la dignidad: ese otro es carne de expolio, de castigo. Su madre no soñaba con esa vida, dice Flora. Su madre tenía otros planes, por eso siempre Flora percibió que tanto ella como su padre y sus hermanos eran

---

<sup>24</sup> Erotizar el consentimiento desde muy temprano: «Las primeras experiencias harán que eroticemos ciertas cosas y no otras (...) Le hablamos de tantas mujeres violadas cuando eran niñas y que hoy cuando lloran sienten una especie de excitación fuera de lugar, porque un desgraciado decidió que por el resto de su vida trauma y sexualidad fueran indisolubles. De la chica a la que su padre violó y ya no hay forma de que sienta placer ni plenitud con nada bueno o sano o hermoso, porque solo el desafecto, la traición de la confianza, la pérdida de la inocencia, todo lo que se parece a la autodestrucción, le excitan. Nos imaginé a todxs reproduciendo en nuestras camas los patrones de esa violencia primigenia, bautismal, que se queda como una memoria dormida en el cuerpo, condicionando la libido, automatizando la voluntad. (...) Me gustaría pensar en cómo hacer cada vez más del sexo una experiencia consentida y con sentido, en que aprendamos a jugar, salir y entrar en roles, consensuar, ficcionar oscuridades pero volver a la luz, acordar y cuidar, buscar que el sexo sea también una vivencia real de encuentro con el otro y la otra, de verdad y trascendencia. (...) Empezar a cuidarnos en serio no es de puritanas, es de supervivientes», [https://www.eldiario.es/zonacritica/sexo-supervivientes\\_6\\_766483345.html](https://www.eldiario.es/zonacritica/sexo-supervivientes_6_766483345.html)

<sup>25</sup> <http://www.publico.es/sociedad/trata-mujeres-amelia-tiganus-supervivientes-trata-combatientes-seguimos-luchando.html>

un segundo plan para su madre. Con esta sentencia se reconoce –¿incluso con asombro, quizás?- el derecho de esta mujer a desear. Su madre no hizo lo que deseaba: hizo lo que debía. Y lo que debía, de alguna forma, era acatar la represión que supone la feminidad para poder sobrevivir, de alguna forma, entendido el matrimonio, entre otros factores, como contrato económico.

Pero, ¿por qué se querría reprimir la figura femenina, apropiarse de su sexualidad? ¿En qué beneficia y a quién? Primer error en el que podría caerse: entender la sexualidad<sup>26</sup> como la reducción que tendemos a hacer de ella a la relación sexual. Si la entendemos en términos amplios, si la entendemos como aquellas situaciones en las que ocurre la segregación de hormonas como la oxitocina o la prolactina, la sexualidad podría decirse de la relación sexual, pero también del parto o la lactancia, de la simbiosis madre-cría; del reconocimiento del *otro* como un *sí mismo*. (Entiendo pues la sexualidad aquí como capacidad erótico-vital, al igual que lo hace Amparo Moreno<sup>27</sup>, una capacidad de creación; si se quiere, de imaginación).

«La socialización patriarcal exige que la criatura se críe en un estado de necesidad y miedo, que haya conocido el hambre, el dolor, y sobre todo el miedo a la muerte (...) a la espiral de carencia –miedo a carecer-miedo al abandono-miedo a la muerte, reaccionamos con la espiral del llanto-resignación-acorazamiento-sumisión.

El acorazamiento tiene dos aspectos básicos:

- 1) la resignación ante el propio sufrimiento (condición emocional para la sumisión).
- 2) La insensibilidad ante el sufrimiento ajeno (condición emocional para ejercer el Poder).

Es decir, que para sobrevivir en este mundo hay que congelar la sensibilidad emocional específica de las relaciones de ayuda mutua en la vida humana autorregulada: pérdida de la inocencia, pérdida de la confianza puesto que no hay reciprocidad: una congelación y un acorazamiento necesarios para

---

<sup>26</sup> «El malestar de nuestra cultura se debe a todo lo que desencadena la robotización de la función materna, al desquiciamiento de la sexualidad, las relaciones patológicas y el desierto afectivo que este desquiciamiento produce. Lo malo del chupete, por ejemplo, no es que el pezón sea de plástico, lo peor es el cuerpo que falta detrás del chupete. Lo peor es la orfandad, la falta de calidez. Este mundo es inhóspito, porque han matado a la madre y todos y todas somos huérfan@s, y por eso no nos podemos reconocer como herman@s. La verdadera fraternidad es la que sale de los cuerpos físicos» (Rodrigáñez, 2010).

<sup>27</sup> Amparo Moreno en Rodrigáñez (2010).

luchar, competir e imponerse sobre el de al lado, en la guerra de conquista de posiciones, de escalada de peldaños, de expoliación y de acaparación; porque aunque sólo pretendamos sobrevivir, en este mundo para no carecer hay que poseer, y para poseer hay que de algún modo robar y devastar, y para devastar y robar hay que ser capaces de ejercer la violencia contra nuestr@s herman@s» (Rodrigáñez, 2010).

Casilda Rodrigáñez ha sido una gran estudiosa de las obras de Wilhelm Reich o Bachofen, entre otros. A su vez, Wilhelm Reich estudió con ahínco, junto con Malinowski, las sociedades matriarcales y la represión de la sexualidad<sup>28</sup>, llegando a la conclusión de que esta represión originaba sociedades totalitarias o fascistas<sup>29</sup>, concibiendo el fascismo no como ideología o proyecto político, sino como una tendencia psíquica, cuyo *ethos* sería el sometimiento: un proyecto de negación del otro (Reich, 1972).

«La intolerancia tiende a censurar, y la censura acrecienta la ignorancia de las razones ajenas y, por consiguiente, la propia intolerancia: es un círculo vicioso muy rígido y muy difícil de romper» (Levi, 2000)

«la ofensa al pudor representaba, por lo menos al principio, una parte importante del conjunto de los sufrimientos (...) la incomodidad se había atenuado hasta desaparecer; se arraigaba (¡aunque no para todos!) la costumbre, lo cual es una manera caritativa de decir que la transformación de los seres humanos en animales iba por buen camino.

No creo que esta transformación hubiese sido planificada nunca ni formulada claramente en ningún nivel de la jerarquía fascista, en ningún documento, en ninguna «reunión de trabajo». Era la consecuencia lógica del sistema: un régimen inhumano (...) La crueldad innecesaria del pudor violado» (ib.)

---

<sup>28</sup> «Foucault apunta hacia «otra economía de los cuerpos y de los placeres» como horizonte posible de una política diferente. Las conclusiones de nuestra investigación imponen cautela adicional. Incluso el concepto de «cuerpo», como los de sexo y sexualidad, está ya siempre apresado en un dispositivo; es, pues, siempre cuerpo biopolítico y nuda vida, y no hay nada en él, o en la economía de sus placeres, que parezca ofrecernos un terreno sólido contra las pretensiones del poder soberano» (Agamben, 2003).

<sup>29</sup> Hay continuidad entre democracia y estados totalitarios porque la política trata de gestionar la nuda vida en ambos regímenes. Esto es lo que hace que toda distinción ideológica pierda fuerza y quede en la indeterminación (aquí tienen su origen los nuevos auges del fascismo). La biopolítica se transforma entonces en tanatopolítica. Nuda vida como nuevo sujeto político. (Agamben, 2003).

Como habíamos dicho, la violación puede ser entendida como un no reconocimiento del *otro* como *sí mismo*. Siendo así, Reich determinó que las sociedades patriarcales son más propensas a las patologías psíquicas. Así desarrollaría Reich la tesis sobre el acorazamiento emotivo que expusimos anteriormente de mano de Rodrigáñez. La represión de la sexualidad es básica entonces para entender el entramado social, la cual nos da la visión de la dominación patriarcal; la represión de la sexualidad femenina es la base de este sistema, y la base de instituciones como el matrimonio, sentando sus bases en la monogamia, -la exclusividad, la propiedad-, que genera a su vez adulterio y prostitución, caras de una misma moneda. Esta concepción de propiedad y exclusividad se prolonga también a los hijos.

Cuando Flora dice que el efecto de la violación no es sólo el trauma en la mujer, sino que atraviesa y destruye todo lo que viene después, se está llevando a cabo un movimiento: la denuncia de las “desviaciones” del ámbito de lo privado que se convierten así en asunto público. De alguna forma se perpetúa la distinción entre ambas esferas, -las cuales perpetúan a su vez roles de género y legitiman desigualdades, etc.- cuando se sigue esta lógica a la hora de señalar lo impropio, la desviación -que ahora es concebida como tal-. Se politiza lo privado, se visibiliza también la “desviación” en el ámbito público. Quizás este no sería el movimiento soñado (abolir la distinción público/privado que legitima desigualdad y falta de responsabilidad en la sostenibilidad de la vida), pero al menos es un movimiento. Una denuncia que al fin, como dice Rodrigáñez (2010) exige aquello que «es destino de todos los cuerpos, femeninos y masculinos, hacerse regazo y no coraza».

## «Ellos no saben que yo también me...»

«Y... Bueno, te voy a contar como... algo que, que ya superé, también, pero que pasó. Esto sí no se lo he dicho a nadie. (...) Yo una vez tomé pastillas. Yo tomé diecinueve pastillas de (...), para la tos. Y eso fue... yo creo, fue una estupidez, fue... no sé... de... Pues yo lo veía, ¿no?, lo había vivido, lo había visto con mi hermana, y... Y yo veía, yo sentía cómo reaccionaban mis hermanos, mis papás, muy dramáticos siempre, ¿no? Y... Tuve una relación de cuatro años cuando estaba en la universidad. Y fue como mi... salida. Si yo no le pedía dinero a mi papá era porque realmente no lo necesitaba, él... cumplía cada semana con darme... para estar. Y... yo tenía una pareja que me apoyaba. Un chico que se preocupaba mucho por mí, que siempre estaba al pendiente de... cómo estaba de salud (...) Que... pero también era muy controlador. Entonces me empezó a manipular por ese lado. O sea, me decía cómo me iba a sentar, me decía... cómo me iba a comportar con sus papás, me decía, como así, como controlándome siempre. Me celaba muchísimo, muchísimo. No. Dejé de ver a mis amigos... Me celaba mucho. Y esa vez, eh... yo estaba muy, muy mal de la tos. (...) Y fuimos a la farmacia. Y compramos un frasco de veinte pastillas. Y me tomé la primera, pero me dolía mucho la garganta, ¿sabes?, y cuando me enfermo así me siento como muy, muy vulnerable. Ahora ya lo sé, ya lo sé, porque ya me voy conociendo con el..., más, ¿no?, cada vez más. Pero en ese momento yo no era consciente. Pero estaba muy vulnerable. Y... y recuerdo que... que era de mañana, y yo le estaba hablando y él no me hacía caso (...) y él estaba durmiendo, y él se volteaba, e incluso se tapaba, así como de “no quiero escucharte”, y... O sea, fue algo como, siento yo como lo que le pasó a mi hermana. Así de que: “Oye, estoy acá. Te estoy pidiendo atención”, ¿no? Y me tomé las pastillas. O sea, que me... le empecé a decir: “¿No me vas a hacer caso? ¿No me vas a hacer caso?”, y... y... no me hizo caso. Que no pensó él que fuera a hacer eso, ¿no? Y me tomé las pastillas. (...) fue insoportable, ¡pero tan, tan, tan horrible...! Horrible, o sea, lo más horrible que sentí... físicamente. No sentí dolor. Sentí impotencia, sentí... no podía hacer nada. Me sentí muy avergonzada, ¡muy avergonzada! Que por eso lo... no lo cuento, porque me da mucha vergüenza. Porque no era para tanto. Pero fue un impulso (...) Entonces cuando salí del hospital me...

él fue, me bañó, y... me daba comer en la boca, así como que ya estuvo muy, cuidando de mí. Pero yo tenía, me sentía... ¡no sé! Además de avergonzada, me sentía... no sé, como humillada, ¿sabes? (...) ¡No, no, no, no! Es horrible. Horrible, horrible. Entonces no, no lo volví a hacer. Pero eso no se lo dije a nadie. No le dije a mi familiar, no le dije a ninguno de mis amigos, no le dije a nadie. Ni a F, que es mi amiga... (...) Decidí callarme. Mi mamá dice que mi hermana es la que sufre más, que pobre mi hermana... y yo no sé, no sé si sufra más ni nada, pero lo que sí sé es que... que ellos no saben, lo que yo también me... Prefiero callarme, ¿no?, digo, ya es demasiado, ya tienen cosas como para ponerme también así... Yo digo, ya pasó; ahora para adelante. Ahora a superarlo»

Elda me había hablado en alguna ocasión sobre el intento de suicidio de su hermana mayor. Sabía que estaba haciendo una investigación en ese tema en particular, por lo que me concedió con gusto una entrevista. Lo que ninguna de las dos planeábamos era que fuera a contarme algo más: ella también intentó suicidarse.

Elda es chiapaneca, anda por la treintena, es maestra en letras mexicanas y amante del teatro. De alguna forma, para ella el machismo en su familia y la cultura que le rodea es claro, y un claro factor determinante también a la hora de que la afectividad (atención, cuidados) en el entorno familiar más inmediato se vea mermada, y con ella, todo lo que conlleva (autoestima).

«Entonces yo... sabes... siempre como... carecí de atención (...) Y... y... mi hermano siempre reprochó eso, siempre sintió como la falta de amor de mi, de mi papá. Como la figura realmente de un padre. Y bueno, y siempre, mi papá también ha sido muy cobarde»

Habla de su padre como el principal factor desencadenante de todas las complejas historias de la familia, en relación con el ejercicio de su machismo; ella cree que “está mal de la cabeza, no es un hombre sano emocionalmente”, ni tampoco sabe cómo educar. Dice Elda que ahora que es más consciente, trata de comprenderlo: cuando eran pequeños sí era amoroso, pero también muy estricto, y los maltrataba físicamente; cree que lo hacía para desquitarse o descargar su frustración, sus culpas, porque siempre ha estado con otras mujeres a parte de su mamá. Su padre nunca se preocupó de su salud mientras estuvo fuera de la casa estudiando en la Universidad, nunca conoció la casa donde vivió... pero cuando Elda llegó a viajar a Corea, y más tarde, a trabajar en la

Secretaría de Educación, entonces sí presumiría de su hija y se sentiría orgulloso de ella. Cuenta una historia:

«Mis papás no se preocupaban si yo tenía, estaba vitaminada... Cuando yo empecé a menstruar yo me puse muy mal. Muy mal, muy mal, muy mal... Eh, me desmayaba en la calle. Y cuando... el primer día que menstrué, yo lo recuerdo, que estábamos en la, en la secundaria. Estaba con una amiga, una compañera de la escuela, y se me empezó a bajar muchísimo la presión, ¡muchísimo, muchísimo!, y que me desvanecía. Y yo le dije a mi amiga: “Ya no aguanto. Llévame a mi casa”. Entonces me, me dijo: “¡Sí!”, pero ella estaba pequeña, igual que yo, ¿no? Íbamos las dos, y me agarraba y me decía: “¡Elda, no te puedo sostener!”, y yo me quedaba en las banquetas, y decía: “¿Cómo le hacemos? ¿Vamos a un hospital?”, no sé qué. La escuela estaba un poco lejos. Al fin cuando yo, logramos llegar al centro vi a mi papá; dijo: “¡Mira! Ahí está tu papá”, ella también sintió un alivio. Entonces yo lo vi, o sea, borroso todavía lo vi, y... o sea, lo fui, lo abracé y le dije: “Me siento muy mal”. Estaba yo sudando y le quedó el sudor aquí en la camisa. Y... este, le dijo a mi a amiga: “Llévala a la casa”. (...) O sea, mi amiga se quedó así como asustada, yo... me sentí muy mal, y le dije: “Vamos a mi casa, vamos a mi casa”. Decía: “¡Pero tu, pero tu...! ¿Por qué? ¡Si es tu papá!”. Decía: “No... Vamos a la casa”».

Para Elda es claro que, al vivir esta circunstancia durante su infancia y adolescencia, de alguna manera ella podría repetir el mismo patrón aprendido; de esto se dio cuenta cuando inició trabajo terapéutico: “Hubo un cambio. Me hice consciente de los patrones que estaba repitiendo”. Es por ello que la relación de cuatro años que mantuvo durante su formación universitaria fue abusiva en términos psicológicos, una relación de dependencia quizás patológica. Celos, competitividad, envidia..., características de un tipo de “relación estándar” -para los parámetros de una sociedad heteropatriarcal- de la que Elda no se sentía a salvo de verse atrapada, al igual que su madre, al igual que su hermana mayor. Como veremos, estos lastres son cuestiones que afectan a ambos géneros e independientemente del vínculo establecido.

Cuenta Elda que su hermana mayor trató de clavarse un cuchillo en un arranque de ira y celos contra su pareja y su suegra; esta era la historia que en un principio quería contarme en la entrevista:

«Dice ella que encontró una foto en la cartera de mi cuñado, la foto de su exnovia. Y... y ella se enojó mucho, discutieron, pero estaban viviendo en la casa de la suegra, y entonces, la mamá de él siempre, pues... no quería a mi hermana. Y entonces mi hermana se sentía mal en esa casa, y... más discutir con mi cuñado, pues fue un... y cargando lo de mi papá... y bueno, ¡tenía diecisiete años...!, y, impulsiva, y bueno, eh... Creo que discutieron, él se fue, se salió a beber, ella se quedó, este... llorando. Creo que cuando él regresó en la noche ella le dijo, le... lo volvió como a enfrentar, y él no quería hablar con ella. Y él, este... y ella le preguntó que si lo amaba, o si lo quería, algo, una pregunta así; y él no contestó, y... en ese momento ella agarró el cuchillo, estaba la suegra ahí, y este... y como que también la suegra hizo algo, se empezó a reír... hizo, hizo algo, que... que la... pues la invadió el coraje, no sé, a mi hermana, y en ese momento agarró el cuchillo que estaba ahí cerca. Estaban cocinando, porque también ellos vendían para la gente de fuera, ¿no? Agarró el cuchillo y... y se lo... lo intentó. Pero el cuchillo no entró, y entonces agarró más fuerza y se lo metió. [Llora]. Hay que sacarlo, siempre... No es fácil. Y bueno, después...».

...su hermana cayó en coma durante un tiempo, pero logró sobreponerse y regresar a la casa, muy delicada. Lloraba todas las noches, cuenta Elda, porque su cuñado, el novio de su hermana, no se acercaba a ella, no preguntaba por ella: “Estaba escondido, porque no sabía si lo iban...” a acusar.

Elda trataba de acercarse a su hermana, pero ella la rechazaba. Incluso a día de hoy su relación sigue siendo muy distante, cosa que a Elda le duele mucho, pues según cuenta, le hubiera gustado llevarse bien, como amigas. Pero su hermana siempre ha sido muy impulsiva, para todo, incluso para comer, cuestión que tiene controlada a base de medicación actualmente.

A Elda siempre le daba miedo cuando su hermana entraba en crisis; cuando se alteraba todos entraban en pánico y “siempre caían a sus caprichos, a lo que ella quería”: algo que le “rompió mucho el corazón” es que su hermana trató de ganarle varios novios, ante lo cual Elda “la dejaba hacer”, pues entendía que era su forma de decir “Yo también puedo”. En esa tesitura, al trabajar Elda en la Secretaría de Educación, su hermana la presionó para que le consiguiera un puesto de maestra, trabajo al que aspiraba también una de sus mejores amigas. La relación con su hermana iba desenvolviéndose en términos de tiranías varias, hasta que una vez, en un ataque de

histeria, Elda trató de enfrentarla: “Y esa vez, pues la enfrenté. Y... fue que levantó el cuchillo. Y yo le dije todavía: ‘¡Pues hazlo!’, me puse en frente de ella y dije: ‘Hazlo’. Y ya soltó el cuchillo en la mesa y se puso a llorar”.

No sólo dice que sufrió maltrato por parte de su hermana: una tía, cuando ella iniciaba sus estudios universitarios, -estudios a los que el padre se opuso que realizara-, estaba dispuesta a ayudarla, pero a cambio de algo: impedir la relación de Elda con su madre.

«Siempre quise ir a... regresar a ver a mi mamá, y ella no me dejaba. Decía: “¡No, no, no, no! ¿Qué vas a hacer a, qué vas a ir a hacer? ¡No, no, no, no! Espérate, así se sufre. Cuando se estudia así se sufre”. Y... bueno, la historia de mi tía es... otra cosa, ¿no? Fue como una madrastra, así. Muy, muy, muy mala. ¡Muy mala, muy mala!»

La desconfianza era un terreno relativamente natural en el que moverse entonces, una desconfianza que se traducía en miedo a un posible maltrato tanto psicológico como físico. La traición, los celos, las envidias no tenían una forma clara de actuar: al mismo tiempo que la celaban, tanto sus novios como sus amigas se involucraban en relaciones amorosas que trataban de ocultarle.

El testimonio de Elda puede conectarse fácilmente con el de Flora por la siguiente idea ya comentamos: vivir implica ser afectado; cuando ese afecto —como energía neutra, podríamos decir- desaparece, desaparece con él el reconocimiento. Con su negación, se niega la identidad de la persona, la pertenencia; junto con la identidad, la dignidad de la misma como sujeto con derecho a ese mismo reconocimiento, a ese afecto necesario para mantener y sostener la vida. Un afecto que se imposibilita en un ambiente donde desconfianza, competitividad, resentimiento, celos, envidia priman sobre el bienestar necesario para crear lazos de sentido, comunidad.

## «[La esquizofrenia] es como el eterno infierno de los cristianos»

«Entonces, ¡era realmente para toda la familia un tipo de infierno! Y... Un día me habló, era un jueves. Era antes de Navidad. Y me dijo: “Eire, yo ya no quiero vivir así. Esto es terrible. Yo quiero derecho a la eutanasia”. Y me sorprendió, porque su voz era como de una mujer ¡anciana! Y entonces... pues yo le dije: “Yo te entiendo esto, de veras, es... yo tampoco quisiera vivir así, y creo que tendrías el derecho de eutanasia, pero...”. Entonces me dice: “Por favor, por favor Eire, mátame”, y... Bueno, ahí sentí como que realmente en una situación así, matar una persona podría ser como un acto de amor. ¡Pero yo no puedo matarla! Entonces yo le dije: “...Yo no te puedo matar”, “¡Pues que tu hijo me mate!”, “Mi hijo nunca te va a matar...”. Pero era como también decir: si quieres morir está bien, pero... lo tienes que hacer tú, ¿no?, y creo que fue al otro, ¡no!, al otro día vino a la casa y pasó todo el día con mi hijo, su mujer y los hijos. Creo que mi hijo y su mujer ya tenían la beba. Y luego dijeron que era como des... que ella vino a despedirse. Ahm... Y al otro día vinieron los zapatistas a marchar a la ciudad, seis mil zapatistas, calladitos... Pues siempre es algo que impresiona mucho. Y como ella tenía todo el rollo, pensamos que le entró el pánico, y pensó: “Ahora sí ya vienen por mí”, y se ahorcó (...) Realmente, pensándolo, ahorita, no lo había pensado en mucho tiempo, una... una tragedia como de las tragedias griegas. Una súper tragedia»

La nuera de Eire, mujer inteligentísima y de grandes talentos, padecía esquizofrenia, enfermedad que le diagnosticaron diez años antes de su muerte: se suicidó cuando se acercaba a la treintena. Tenía dos niños de nueve y once años. Ella era originaria de Cuernavaca, y se dice que una de sus abuelas “estaba loca”. Su madre murió cuando ella tenía solamente dos años, parece que de un aborto mal hecho. Cuando su padre fue al lecho de muerte, ella lo maldijo, por todas las infidelidades, por su alcoholismo y su adicción a las drogas; la nuera de Eire quedaría al cuidado de este señor, habilidoso artesano, quien parece la abandonaba por largas temporadas, dejándola al cuidado de amigos o conocidos. Por años la nuera de Eire no quiso verlo. Siendo así, la familia de Eire la acogía en su casa, hasta que, en la adolescencia, el hijo mayor de Eire y la que sería su nuera posteriormente, se enamoraron; tuvieron miedo a que ella quedase embarazada a tan temprana edad, así que enviaron al hijo de Eire con una tía a estudiar la preparatoria. Al volver, su amor seguía siendo igual de grande, cuenta Eire. Es en ese

entonces cuando comienzan unos síntomas de los que nadie pudo apercibirse claramente: grandes enfados, grandes llantos, gran furia...

A los veintiún años quedó embarazada de su primer niño, y Eire piensa que ésta fue la época más feliz de la vida de su nuera; llegó a creer que toda esta situación de inestabilidad de alguna forma se calmaría finalmente. A los dos años vuelve a quedar embarazada, pero en esta ocasión, todos en la familia comenzaban a ver comportamientos preocupantes, pues ella dejaba al bebé abandonado completamente durante todo el día en el jardín de la casa. Se generó una furia en su interior que ya no desaparecería, según contó Eire. Al mismo tiempo comenzaron a darse pleitos muy fuertes entre la pareja: “Una vez llegaron a la casa, como morados, ¿no?, se habían aventado ollas y no sé qué. Y ahí me asusté muchísimo”.

Su nuera oscilaba entre dos polos opuestos: la furia total y la incapacidad más absoluta. Entre pelea y pelea, a veces ella salía: “Y, y de repente se ponía, era mu, una mujer muy guapa, se ponía guapísima y se iba a los bares y se acostaba con medio mundo”, cosa que hacía enojar a todos los que la rodeaban; parece que de alguna forma se esperaba que, a pesar de su enfermedad, la nuera de Eire pudiera actuar de acuerdo a los cánones de moralidad para salvaguardar, al menos, la dignidad de aquellos que la rodeaban. «Las enfermedades más aterradoras son las que parecen no sólo letales sino deshumanizadoras, en un sentido literal» (Sontag, 2015).

A este respecto, cuenta Eire que su nuera escribía poesía y se consideraba feminista, pero lo que escribía en favor de las mujeres –y los hombres- no se correspondía con lo que ocurría dentro de su hogar en ese sentido: su hijo quedaba desolado, con los niños en la casa, “con la cara así, todo... como la Virgen María, como la Llorona... ¡no, no, no...! (...) como una mujer explotada”. Se intuye así una creencia arraigada en la conexión entre dignidad de la persona y rostro en el testimonio de Eire que anuncia Sontag lúcidamente en *La enfermedad y sus metáforas*:

«Por mucho que la filosofía y la ciencia modernas hayan defenestrado la distinción cartesiana entre mente y cuerpo, ello no ha modificado en un ápice nuestra convicción cultural acerca de la distinción entre cara y cuerpo, distinción que influye en todos los aspectos de los modales, la moda, la apreciación sexual, la sensibilidad estética, casi todas nuestras ideas de lo adecuado. Esta distinción es un elemento fundamental en una de las tradiciones iconográficas más importantes de la cultura europea, la representación del martirio cristiano, con su asombrosa escisión entre lo que se inscribe en el rostro y lo que le sucede al cuerpo: esas innumerables

imágenes de san Sebastián, santa Águeda, san Lorenzo (pero no del propio Cristo), con sus caras que demuestran una fácil superioridad ante las atrocidades que se infligen más abajo. Abajo, la ruina del cuerpo. Arriba, una persona encarnada en su cara aparta la mirada, habitualmente dirigida hacia arriba, sin demostrar dolor ni miedo; ya está en otra parte. (Solo Cristo, a la vez Hijo de Hombre e Hijo de Dios, muestra sufrimiento en su rostro: vive su Pasión). La idea misma de persona, de dignidad, depende de la distinción entre cara y cuerpo, de la posibilidad de que la cara quede o se ponga al margen, de lo que le pasa al cuerpo. Y por letales que sean las enfermedades como el infarto y la gripe, como no dañan ni deforman la cara, nunca inspiran espanto» (Sontag, 2015)

Al morir, su nuera recobró entonces su dignidad, su belleza, su identidad, su “bondad primigenia”, procurándose una especie de redención a través del rostro:

«Entonces fuimos al... a la funeraria. Y la prepararon muy bonita, se veía ¡bellísima!, como una chava de dieciocho años...»

Más allá del rostro, la apariencia física era motivo de desconfianza: la gente comenzaba a asustarse; ella se enojaba cada vez más y no era capaz de mantener el control. Caminaba por la calle despeinada, “mentando madres a la gente que pasaba”. El miedo llegó a ser tan contagioso que el hijo de Eire salió una noche con un hacha fuera de la casa porque se asustó al oír ruidos; resultó ser su hermano, que al estar borracho hizo algo de escándalo, lo que puso a la nuera de Eire muy nerviosa.

«Y un día me vino aquí y me dice: “Eire... oigo voces”. “¿Cómo es esto?”. Estaba ella muy asustada. Yo también me asusté, y hablamos un buen rato, y yo... ¡bueno!, yo dije, bueno, igual todos escuchamos voces, y son cosas, y tu coraje, con tu mamá, con tu pareja, y todo el rollo. Pero ella no quiso aceptar esto, ella dijo: “No. Estas son voces, son reales, delirio, es...”. Y yo le dije: “Mira, honestamente, a veces en situaciones [hacen muchas cosas]”, y que... “No”, ella: “Son voces”, pero estaba asustada, pero, y de ahí ya... mi impresión es que ya nunca le... nunca perdió estas voces...»

Las voces llegaron a ser personajes muy concretos: eran cinco zapatistas que día y noche planeaban cómo torturarla, cómo matarla, “un infierno realmente... (...) Ella decía: ‘Ahí están los zapatistas que me quieren matar’”. En la dinámica de las voces, ella *sabía* que era la esposa de Marcos. Llegó a decir que el segundo hijo que tuvo con

su marido no era de él, sino de Marcos. De niña, cuando tenía doce años, Marcos, en una de las marchas que los zapatistas realizaron por la ciudad de San Cristóbal, le dedicó un poema, generando así quizás un vínculo especial para ella. Parece que ese recuerdo tomó una forma particular en la vida de la nuera de Eire: Marcos estaba furioso porque ella compartía su vida con su compañero. En una ocasión trató de irse a la selva a buscarlo, dejando a su pareja con los dos niños. Parece que en ese intento, las personas del transporte se dieron cuenta de que era una mujer que no se encontraba en buenas condiciones, por lo que terminó siendo una aventura fallida.

Constantemente sufría de ideaciones: la violaban, la torturaban, planeaban cómo matarla... llamaba aterrada en la noche al esposo de Eire para que fuera en su ayuda. Eire llegó a pensar que quizás sufrió algún tipo de abuso siendo pequeña. A este respecto, dicen Owens y Lambert (2012) que

«La persecución, la posesión y las enfermedades psiquiátricas pueden servir para disminuir el papel del yo en la muerte autoinflingida y para desviar la culpa y, por implicación, la vergüenza tanto del perpetrador como de sus familiares afligidos, dentro de una concepción euroamericana del yo como autónomo e integrado. Las cuentas que atribuyen el suicidio a un "otro" pueden interpretarse como la búsqueda de preservar la integridad esencial del yo exteriorizando el agente causal, mientras que las que interpretan el suicidio como una consecuencia de la enfermedad mental forzosamente reconocen la desintegración del yo» (Owens & Lambert, 2012)<sup>30</sup>

La paranoia se iba contagiando, hasta que, de alguna forma, llegaron a la conclusión de que quizás ella padecía esquizofrenia. El hijo de Eire empezó a leer todo lo que pudo sobre la enfermedad; cesaron entonces las discusiones en la casa. Llegó a manejar la situación como cuidador de su mujer durante diez años, siendo la única persona que confiaba que no la heriría, según comentó el psiquiatra más tarde. De hecho, cuando entraba en crisis, era la única persona que aceptaba que le pusiera una inyección tranquilizante, necesaria en esos casos puesto que podía llegar a ser muy violenta, a pesar de que para ese entonces ya no eran pareja sentimental.

La nuera de Eire tenía problemas también de drogadicción, sustancias que consumía para calmar “este infierno”. Llegó a implicarse de alguna forma con las personas que le

---

<sup>30</sup> La traducción es mía.

vendían droga en la ciudad, los cuales la amenazaban de muerte si no les pagaba, por lo que ella les pedía cantidades de dinero a Eire y a su esposo, cantidades que le cedían, enterándose posteriormente de que todo esto, muy probablemente finalmente fuera mentira. Esta situación se convirtió, en palabras de Eire, en “un tipo de infierno para toda la familia”, pues todos la temían.

«No siento culpas y hasta siento una cierta gratitud de que se suicidó por ella y por todos nosotros (...) Nos liberó. (...) El cuarenta por ciento de los esquizofrénicos se... se suicidan, ¿verdad? Porque qué, qué... Y sí, igual tampoco quiere morir, pero quiere descansar, ¿no? (...) Sí... Tal vez, hablando de sufrimiento, tal vez esto es uno de los sufrimientos máximos que existe... (...) Tal vez lo insuperable es pensar que podía haberlo prevenido, y que es mi culpa. Yo creo que esto, esta parte probablemente es lo que lo hace tan difícil (...) Y... y yo no soy creyente, pero si pienso que existe un dios, digo: “¡Pinche dios! ¿Cómo puedes crear una enfermedad que hace que las personas sufran así?”. Esto es peor que un cáncer, en el sentido que (...) ¡te pierdes a ti!, y no sólo te pierdes como... ¡es peor que un alzheimers!, en el sentido a que ahí te pierdes y ya no soy, o... Pero igual no sufro tanto. ¡Pero ahí está el sufrimiento está a cada momento!, y que noches, y semanas, y meses que no duermo, que no puedo descansar... De veras, a mí se me hace que es la peor tortura que existe. Y estoy peleada con la vida, cuando siempre me dicen aquí: “Dios, y dios, y dios sabe...”, y todo el rollo (...) Una amiga, una muy buena amiga terapeuta que platiqué esto con ella, y ella me dijo: “Ella vino a tu vida para que tú aprendas a amar mejor”; todavía estoy masticando esto... Y como ella, cualquier otra persona hubiera dicho: “¡Pues vete por un tubo!”, ¿no?, o digo... pero era una mujer especial, entonces no pude decir esto, porque vino de ella. Y lo sigo masticando, pero tengo grandes dudas... Porque si alguien tiene que venir al mundo para que yo aprenda a amar mejor, y tiene que sufrir tales cosas como... [Se ríe] ¡No sé!, ¡no me convence!, ¿verdad?»

El argumento que su amiga dio a Eire, esa forma de dar sentido a la enfermedad, de psicologizarla, no le convence: se le arrebató a la persona fallecida, en este caso, su dignidad como persona. Según Sontag,

«Nada hay más punitivo que dar un significado a una enfermedad, significado que resulta invariablemente moralista. Cualquier enfermedad

importante cuyos orígenes sean oscuros y su tratamiento ineficaz tiende a hundirse en significados (...) La enfermedad misma se vuelve metáfora. Luego, en nombre de ella (es decir, usándola como metáfora) se atribuye ese horror a otras cosas, la enfermedad se adjetiva» (Sontag, 2015)

Para Eire es claro que el factor biológico es determinante, y admite que la medicación es, para muchos, una salvación, pues ni la meditación, ni la religión, ni la homeopatía hacen nada para, en este caso, aliviar la dolencia de un esquizofrénico. La tragedia para Eire, como vemos, era cómo la identidad se desdibujaba, cómo ese «yo autónomo e integrado» que veíamos con Owens y Lambert (2012) se desintegra, y con él, la noción de persona y todo lo que conlleva: la dignidad, la capacidad de reconocer y ser reconocido.

El hijo pequeño de la nuera de Eire se vuelve entonces la preocupación actual: careció de una atención muy necesaria desde el nacimiento, factor que ella concibe como fundamental a la hora de que la persona desarrolle de forma sana su personalidad y su salud mental, una atención de la que su madre probablemente también adoleció, desarrollando así una tendencia autodestructiva muy potente. “Igual lo puede suavizar, el amor que recibas en la familia”.

«Entonces vino, y, ¿sabes?, es como alguien... ¡se parece muchísimo a su mamá! Físicamente. La misma cara, la misma... (...) Tiene una mirada así, como miraba ella, así como de desconfiada... como... Y esta misma mirada tiene desde chiquito»

De nuevo: la cara, el parecido físico, la mirada, como elementos que ligan a la persona con este miedo a la genética. Su nieto pasa horas encerrado en su cuarto, retirado del mundo -“Así empieza la enfermedad mental, ¿no?”-, dibujando manga, construyéndose a sí mismo como un personaje propio de este tipo de historias.

Él y su novia se cortan. Se preocupan por ellos: a él ya lo han llevado al psiquiatra, pero no hay razones suficientes para pensar que alguna de estas conductas signifique que el ya adolescente será esquizofrénico como su madre. Su padre tiembla, dice Eire: “Yo a veces pienso que... igual voy a tener que vivir todo lo mismo con mi hijo”. En la familia no se habla mucho porque “sólo aumenta el trauma, ¿no?”, pero está muy presente. “Sí, a ver, a ver, yo... Mucho espero que agarre... un camino que no sea esquizofrenia. O suicidio, ¿no?, también”; Eire considera que su nieto está en unas

manos infinitamente mejores que en las que tuvo que sostenerse su mamá. Pone su esperanza en ello, en la nueva familia que se creó para ellos, para él y su hermano:

«Ella es una súper mamá a los hijos de mi nuera, y también pues la tiene muy presente, eh... está muy presente: no hay esta cosa de que... ¡ay, esta fue la primera mujer, y ahorita la competencia!, ¿todo eso?, no hay. Eh... (...) Realmente no había habido ya ahí un cambio... el cambio era que llegó ella, y luego, ¡su hermanita! ¡Y esto fue maravilloso para todos! Los niños la aman y que... era súper, súper, súper emocionante para ellos, ¿no?, porque por primera vez ¡era una familia!, porque mi nuera realmente nunca... ¡nunca estuvo!, presente como mamá, porque estaba con su... su mundo interior, ¿no? Sí...»

La pertenencia a un grupo –familia- que otorga una identidad, un reconocimiento, un afecto, parece que, para Eire, puede ser un factor que aminore las consecuencias de una enfermedad que se sospecha que su nieto pueda llegar a padecer. En este último fragmento, además, vemos cómo el tema de los celos, la envidia o la competitividad, en esta ocasión, entre mujeres, aparece de nuevo, al igual que en la narrativa de Elda. Una competitividad que dificultaría el establecimiento de esos lazos necesarios para el reconocimiento del otro, primario para la sostenibilidad de la vida.

Eire plantea la cuestión de la dignidad de la persona, -en varias ocasiones y de distintas formas-, con respecto a la sostenibilidad de la vida: ¿por qué los enfermos mentales no tienen derecho a la eutanasia, a morir dignamente? Y otra cuestión derivada de la anterior: ¿cuál es entonces la vida que merece la pena ser vivida?

«“No, tú tienes que vivir, y tú tienes que vivir”, realmente ahí... se vuelve tal vez un egoísmo. Porque yo no quiero vivir que mi hijo se suicide, pero... ¡pues ponte en tu hijo o tu hija a esta vida que le pides!, ¿no? (...) Bueno, yo digo por el sufrimiento que he visto que tienen personas en depresión, que realmente no quieren morir, quieren descansar, viven un infierno... Pero en cierta manera... ¡si alguien se quiere suicidar...! Bueno, tiene su derecho, ¡que se suicide! ¿Por qué no podemos verlo así?, ¿no? También me, me... desde ayer... me entró este pensamiento otra vez también, ¿no? Y creo que en mi caso es por el sufrimiento, porque yo he tenido depresiones, y es

¡horroroso! Sí... Creo que tal vez lo que hace tan difícil el suicidio es te... la culpa».

Cuando en ocasiones previas a la entrevista nos encontrábamos para tomar café, este tema de conversación emergía constantemente: Eire imaginaba la posibilidad de la existencia de lugares donde se practicase la muerte voluntaria legalmente; ella se preguntaba si así disminuirían los suicidios. Todo esto en relación con su preocupación: la dignidad de la persona, la cual se conservaría de alguna forma si estos lugares existieran, lugares en los que se proporcionaría a la persona las condiciones adecuadas para poder morir sin ningún tipo de juicio moral<sup>31</sup> que impidiera su muerte digna. Los enfermos mentales, los niños y los ancianos, por mencionar algunos grupos de población, podríamos decir que cumplen análogamente con el papel de los antiguos esclavos –y mujeres- de la democracia ateniense, en el sentido de que no son tenidos en cuenta en las decisiones que incluso les compete a ellos mismos (lo mismo podríamos decir de las personas adultas y sanas con respecto a la toma de decisiones sobre el avance de la tecnociencia en nuestros días, por ejemplo; este trabajo sobre la democratización o participación pública del trabajo científico o académico lo lleva a cabo Méndez Sanz en «Realidad, tecnociencia y participación. Notas sobre el alcance ontológico de la participación pública en política tecnocientífica»<sup>32</sup>). Dice Vasilachis de Gialdino:

«El respeto a la vida, a la dignidad, a la libertad de cada persona supone tanto la garantía de las condiciones que hagan posible ese respeto como el reconocimiento de su propia facultad, disposición, habilidad para determinar a qué vida se aspira, en qué términos esa dignidad ha de ser valorada y cómo espera que el ámbito de su libertad se vea acrecentado. Elegir libremente el sentido de la propia existencia en orden a la que se concibe como trascendencia es, pues, un derecho ligado estrechamente a la aceptación del principio de igualdad» (Vasilachis de Gialdino, 2013).

No tomamos en cuenta a un esquizofrénico como igual –en el caso de la toma de decisiones-, ni siquiera en la posibilidad de que en algún momento pudiera llegar a serlo

---

<sup>31</sup> «Y son estas enfermedades, de causas supuestamente múltiples (o sea, enfermedades misteriosas), las que más posibilidades ofrecen como metáforas de lo que se considera moral o socialmente malo» (Sontag, 2015)

<sup>32</sup> Méndez Sanz, J. A. «Realidad, tecnociencia y participación. Notas sobre el alcance ontológico de la participación pública en política tecnocientífica.» *Revista CTS. OEI* 4, nº 10 (2008): 125-137

(y digo, es un enfermo, sujeto digno, y no un luchador<sup>33</sup>). Hay una primacía de la razón –la salud- que ordena todo el entramado social, en este caso. Pero hay más: dentro del grupo de los enfermos mentales y suicidas, hay también escalas morales: tal y como se citó ya en varias ocasiones, Owens y Lambert (2012), en su estudio sobre este tema llegaron a la conclusión de que las concepciones culturales sobre las construcciones de género contribuían a “perdonar el pecado” del acto suicida en los hombres, teniendo en cuenta que lo hacían por el bien común: ellos eran unos héroes; sin embargo, las mujeres no eran comprendidas en las mismas circunstancias: ellas abandonaban a su familia, eran egoístas, unas histéricas que decidían de alguna forma fracasar en su batalla contra la enfermedad. Por ello, en la narrativa sobre el suicidio de Jorge y Alida, me preguntaba si Jorge hubiera dicho lo mismo (concebir a su hijo como samurái) si la que se hubiera suicidado hubiera sido una de sus hijas<sup>34,35</sup>. Este mismo reclamo lo percibimos en el testimonio de Flora cuando vio la ambulancia frente a su casa.

La violencia en los hombres es vista como parte integral de la “masculinidad hegemónica”, y no tanto como un síntoma de desequilibrio mental. Así, llegar a atentar contra la propia vida es visto como un acto heroico que requiere de fuerza mental y física, entereza. En esta asociación cultural encontramos asimismo el nexo entre la enfermedad mental y la feminidad, feminidad entendida en términos de irracionalidad e inestabilidad. Si los hombres estuvieran dispuestos a admitir su enfermedad y seguir un tratamiento, la aceptación social sería mucho más compleja, al contrario que en el caso de las mujeres: «Parece que hay una disposición para patologizar las conductas femeninas y ver a las mujeres como discapacitadas psiquiátricamente, y para resistir la medicalización en el caso de los varones» (Owen y Lambert, 2012)<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> “Los enfermos no son luchadores”, <https://www.paralelo36andalucia.com/los-enfermos-no-son-luchadores/>

De alguna manera se espera de los enfermos que luchen, que den la batalla, independientemente de las condiciones que rodeen esa “lucha”: si con un sistema de salud nefasto, con o sin apoyo de amigos o familiares, con o sin recursos económicos... entre otras cuestiones. Es una tendencia que responsabiliza al enfermo de haber logrado curarse o no, tendencia, según Raúl Solís, acorde con políticas de corte neoliberal mediante las que todo se convierte en victoria o derrota, incluyendo el padecimiento de una enfermedad.

<sup>34</sup> «Por otro lado, el encuadre del suicidio como un acto heroico brilla por su ausencia en los casos femeninos. Esto contrasta marcadamente con las representaciones populares de las muertes por cáncer, que invariablemente construyen hombres y mujeres como si hubieran luchado valientemente o luchado heroicamente contra la enfermedad» (Owens y Lambert, 2012). La traducción es mía

<sup>35</sup> Sale al paso la denominada “paradoja de género” en el suicidio: los hombres tienen tasas más altas de mortalidad suicida, mientras que las mujeres tasas más altas de comportamientos suicidas no mortales. El suicidio es varonil, mientras que el intento fallido femenino, según un estudio que llevó a cabo Canetto (1992), en Owens y Lambert (2012).

<sup>36</sup> La traducción es mía

Existe todo un movimiento para reivindicar los derechos de las personas que padecen trastornos mentales, al menos desde que el movimiento de la antipsiquiatría comenzó a rodar, inspirando a cientos de colectivos<sup>37</sup> para integrarse y luchar por una municipalización de la salud<sup>38</sup>, los cuales tratan de eliminar la reducción de la salud a lo sanitario, y de lo sanitario a lo asistencial; volver la ciudad habitable; recuperar la salubridad perdida recurriendo a la fuerza y sabiduría de la tribu olvidada. Algo así ocurre, según mi punto de vista, con los grupos de ayuda mutua que tuve la oportunidad de estudiar al comienzo del trabajo de campo.

¿Por qué no dejar que los enfermos mentales desempeñen su derecho legítimo a ser sujetos de derecho con voz y voto? ¿Esto no nos ayudaría a saber qué es lo que necesitan, qué es lo que quieren, cuál es la vida que merece la pena ser vivida para todos? ¿No aprenderíamos más sobre nuestra condición humana, inherentemente lábil, afectable, si esto así ocurriera? Una vida de una heterogeneidad irreductible; la categoría de mundos de la experiencia (Méndez Sanz, 2005) con la que trabajaremos más adelante así nos lo muestra. Dice Eire,

«Sí, tal vez este sea uno de los peores sufrimientos, fíjate. Entrar a un inframundo... lo que los cristianos describían como el eterno infierno, realmente estas personas viven».

---

<sup>37</sup> Sobre la Xarxa GAM. A través de diversos encuentros, llegan a la conclusión de que la línea de fuerza base es la idea de que el sistema capitalista y patriarcal enferma a las personas a base de una violencia implícita –y explícita– que, entre otras cosas, “transforma todo en mercancía y sojuzga, el apoyo mutuo, la solidaridad de los iguales, la alegría de luchas juntas, compartir y cuidarnos”. «"El problema es que te encajan en el sistema para que funciones con él, no te hacen cuestionártelo. Se limitan a decir que esto te pasa porque tu cerebro está mal, y van a regulártelo", dice Germán. "Hay una dominación de la ciencia biologicista y, al igual que con el 'gen rojo' de Vallejo Nájera, parece que nacemos predeterminados de alguna manera por lo que tenemos en el cuerpo, y que eso no es discutible"». Un logro evidente de este colectivo es que la gente ingresa mucho menos que antes.

<https://www.diagonalperiodico.net/cuerpo/28906-la-xarxa-gam-por-la-autogestion-la-salud-mental.html>

<sup>38</sup> Municipalizar la salud significa devolver al territorio de origen la política: la ciudadanía, los barrios, el sujeto del sufrimiento y el padecimiento de las desigualdades, de donde debe salir ese ordenamiento. «El municipalismo en salud también tiene que ser un *punto de emergencia de un discurso feminista* en salud; un discurso que no parta de la autojustificación sino de la indisoluble unión de lo que se construye desde abajo y lo que vela por todas» (Segura de Pozo en Diagonal Periódico)

<https://www.diagonalperiodico.net/cuerpo/28906-la-xarxa-gam-por-la-autogestion-la-salud-mental.html>

## «Espero que no sea genético»

«Y... el caso que... este... luego... ese tercer día [de estar bebiendo], en la tarde, me acuerdo que yo así era puro llorar, y todo lo... El caso que... había un *cutter* por ahí, y lo que hice, este, así como que, así como una cosa muy, muy... muy... completa soledad, ¿no?, completo aislamiento, ¿no? Hasta silencio había en ese lugar. Entonces yo dije: “¡Sh, sh!”; así como que... hasta me quedó poco rojo aquí. Pero... en ese mismo dolor yo siempre tenía en cuenta a mi mamá, ¿no?, dije yo... Pensé en alguna posibilidad, pero dije yo... (...) ¡Me sentí nada! ¡Nada, nada, nada! Sin valor, realmente. Todos mis conflictos que se me venían encima, estaban ahí, me pesaban... este... todo oscuro, sin futuro, sin... ¡no, con ese chavo, o sea...! ¡Hasta nos eliminamos del...!, él me, me bloqueó de, de redes sociales, y todo eso, ese mismo día que, que nos peleamos, al otro día. Entonces... cuando comencé a tomar. (...) Al otro día fue cuando me quise... pero, ¡no sé por qué pensé en mi mamá!, ¿no?, y dije yo: “No, no le puedo hacer yo esto a ella, no le puedo causar este dolor...”. Porque siempre me ha dicho, o sea, yo, yo... tal vez yo no pueda... este... soportar, ¿no?, que, que, que un hijo se muera... Y dije yo: “No”. Entonces, este... tiré el *cutter* a la pared y ya. Y ya fue cuando creo que... no sé... fue como un haz de luz, una idea, no sé... (...) Pero el caso que ha habido tres... tres, eh... situaciones similares a la que ya te conté cuando esa vez intenté así como que... suicidarme, muy, muy real, ¿no? Pero ha habido como tres, tres, dos, tres veces que igual... tomo varios días y me siento mal, me deprimó, todo eso... y... pero con un sentimiento referente a él. Entonces yo digo, ahora que, que, que... siento que he superado un poco eso, yo digo: “¡Yo tomo de pretexto a él para autodestruirme!”; ¿no?, entonces no es su culpa, no, no... el desamor no es... Deprimirse es como una opción, según yo, ¿no? (...) Y el al, y el alcohol también, eh... agrava un poco esas situaciones, ¿no?, desamor, cuestiones emocionales... o no sé, igual podría ser algo químico del cerebro, no sé...»

Mauro fue el único hombre, junto con Jorge –y su esposa-, que me concedió una entrevista. No había mucha asistencia masculina en los grupos, como adelantamos. Nunca pronunció palabra en los grupos, pero su presencia era notable. Me impresionó, cuando conversamos, el miedo tan humano que expresaba a algo más grande que él, a

algo incontrolable: el miedo a haber heredado a través de la genética algún trastorno mental y/o la tendencia a un alcoholismo muy presente en su familia. Un miedo a un determinado y determinante destino, frente al cual, la responsabilidad se desvanece, todo esfuerzo resultaría estéril.

«Pero... yo, yo espero que no, que no sea genético, porque, ¿sabes?, mi abuelo murió de alcoholismo. Mi, mi abuelo era una persona, en su pueblo era... de las personas más queridas y más valoradas. Era una persona súper educada, un hombre guapo, este... un hombre que sabía hacer muchas cosas, este... desde vacunar a una persona, desde... hacer... dar consejos... Pero tenía ese problema: de que cada tiempo tomaba y se perdía. Se perdía días. Y una vez, ya estaba grande, tenía como cincuenta años, se... así andaba tomando, y dicen que lo envenenaron, que le pusieron algo en su bebida. (...) Y mi papá ha retomado eso: tomar periódicamente, igual, como mi abuelo. Ahorita mi papá ya casi va a cumplir los setenta, ya pasó. ¡Pero no deja de tomar! ¡Y dejó de tomar diez años! Yo, dijimos: “Ya se salvó mi papá”. Pero volvió a retomarlo y así está. Entonces, en alguna, en alguna... de alguna forma alguna vez he tenido miedo de, de... estar en esa misma vorágine, ¿no? Pero yo ya estoy consciente de que es algo personal que yo puedo cambiar. Y siempre mi deseo es mejorar, ¿no? Pero a veces, no sé, el mismo ambiente... (...) Yo creo (...) sí tiene que ser algo genético porque igual mucho de mi familia... ¡les encanta tomar...! Pero de una forma obsesiva. Bueno, no sé, depende de muchos factores, ¿no? (...) Por ejemplo yo, yo no he, no he experimentado mucho con, con drogas. Sí he probado ocasionalmente la cocaína cuando me la dan... yo la acepto o no la acepto, según esté de ganas. Pero no, no, no me... como dicen los españoles: “No me apetece”. [Se ríe]. Y este... y con la marihuana... me gusta que me relaje, y ya me duermo. ¡Y ya! Pero... no, no, no tengo tantos conflictos con...

-Pero con el alcohol sientes que sí. [...].

-Pero con el alcohol tal vez sí. Y ahora fíjate que lo he dejado: tomo, te puedo decir, que muy poquito, y ya me quiero ir a dormir, ¿no? Pero... »

Mauro es artista, pintor exactamente, aunque no sólo. Recién entre en la treintena; es originario de Tabasco, aunque creció desde temprana edad en Chiapas. Tiene un hermano diez años mayor que él; según cuenta Mauro, “es muy machista, tiene ideas

muy pueblerinas y es muy cerrado de mente”, razón por la cual discutían mucho. Una de esas discusiones sería la definitiva, pues Mauro decidió que no aguantaba seguir viviendo bajo el mismo techo, por lo que agarró sus maletas con el poco dinero del que disponía, y se dirigió a San Cristóbal de las Casas, cuando tenía 26 años. En cuanto a su madre, cuenta Mauro que quizás “agarró” de ella los genes que lo llevan a ser tan retraído, tan tímido, tan solitario. Por su parte, su padre parece que siempre tuvo problemas de alcoholismo. Mauro llega a preguntarse si pudo haber alguna especie de transmisión genética de esta condición al haber sido concebido bajo los efectos del alcohol. Vemos cómo existe un miedo de tipo mágico-religioso, como si tuviera el poder de contagio, a la herencia genética, como si se tratase de un mal *karma*<sup>39</sup>.

«Entonces digo, no, hay algo que está ahí, hay otra cosa, ¿no? ¿No? Entonces, este... de niño, yo creo que traía una tristeza así muy, muy, muy, grande. De niño, este, fui como, no sé si se podría llamar seducido, abusado... no sé, por alguien cercano. Entonces yo, a parte de mis conflictos, traía esa culpa, muy fuerte. ¡Y la traigo todavía! Como niño, ¿no? Entonces, yo creo que siempre... ya... no sé si se supera, no sé si... pero... ya con, con el tiempo, ¿no?, es como un elemento que siempre está ahí, un elemento de tristeza, de culpa, de dolor, de... de duelo, ¿no?»

Su madre lo tuvo ya mayor, según cuenta; poco después entraría en la menopausia, por lo que los cambios de humor eran frecuentes en ella. Mauro le tenía cierto miedo, pues “su carácter era muy difícil”. Veo que hay una tendencia perversa, una creencia ya arraigada a la hora de culpabilizar a las mujeres por su carácter cíclico, achacándolo a factores biológicos que bien podrían ser “suprimidos” o “aliviados”. Puede que sea desde esa tendencia incluso desde donde Mauro comprende la ausencia de un afecto materno –y paterno–.

Cuenta Mauro que en una ocasión su madre tiró a la basura un montón de objetos que él había estado coleccionando; entre ellos, un quinqué de su abuelo. Dice que le entró tanto odio, tanto coraje, se sintió tan defraudado por no comprender por qué su mamá se comportaba así con él, que decidió darle una lección. Y esa lección fue fingir su muerte.

---

<sup>39</sup> «Las enfermedades sobre las que se concentran los mitos modernos –la tuberculosis, el cáncer– se presentan como formas de traición a sí mismo. La mente traiciona al propio cuerpo. “Mi cabeza y mis pulmones se han puesto de acuerdo a mis espaldas”, escribía Kafka (...) Se supone que la traición del cuerpo tiene su lógica interna» (Sontag, 2015).

Por suerte o por desgracia, su madre nunca lo descubrió: fue una prima la que se llevó el susto. A pesar de esta tensa relación que tuvo con su madre de pequeño, reconoce sin embargo con el tiempo que las mujeres han sido su apoyo emocional principal:

«Y, y es ahora cuando de verdad estoy consciente, que digo: todo el apoyo emocional que yo he tenido... ¡viene de las mujeres! ¡Siempre, siempre, siempre! Desde mi abuela, luego mi mamá, porque mi mamá luego que cuando pasó su menopausia, cuando me comprendió, comprendió mi sexualidad, hablamos, todo eso... y siempre desde ahí empezó a ser como mi... mi, mi, mi fuerza»

De nuevo, hay una especie de tentación de comenzar por un origen, por una edad afectable, por la etapa del desarrollo primario donde pudieron imprimirse marcas definitivas: la infancia. Cuenta que siempre fue gordito, rellenito y además moreno. Hace hincapié en esto último porque es totalmente consciente de los efectos que puede tener nuestro color de piel en la interacción social: “Y ya sabes que aquí en el país... la cuestión del racismo, y este...”. Dice que estas condiciones físicas acrecentaron su aislamiento, pues siempre se sintió un poco diferente. Nunca practicó deportes, y le encantaba estar en su cuarto dibujando, pintando, inmerso en su mundo creativo.

«Pero así siempre tenía yo conflictos, siempre, siempre... Este...: baja autoestima... cosas así. Y siempre me encerraba en mi mundo, ¿no?: dibujando, pintando, leyendo... este... siempre, encerrado en mi mundo, ¿no?, que era mi habitación. (...) El arte tal vez fue un poco una tabla de salvación, ¿no?, porque era mi mundo, ¿no?, y yo podía expresar muchas cosas... Y siempre metido en mis temas, ¿no? (...) Sí, el caso que, no sé, yo creo que hay una especie de, de, de... de ¿cómo se llama esto?, de falta de autoestima... De flagelación, una especie, ¿no? Y como era gordito, siempre empecé a dibujar figuras muy estilizadas, ¿no?, y desde chico, ¿no? Eso fue como mi... ¡para contrarrestar todo eso! Y hasta ahora. Hasta ahora. (...) Incluso siempre he pintado personas blancas»

Comenzó a experimentar su sexualidad tempranamente, según cuenta, cosa que le generó conflictos, -culpa, miedo-, puesto que su madre los educó en la religión cristiana. Hacia los veinte años se volvió muy rebelde: dejó de ir a la iglesia, dejó de importarle lo que los demás pudieran pensar. Empezó a juntarse con su primo, mayor que él, quien ya tomaba y salía bastante de fiesta: “Empecé a entrar a ese rol de tomar, y... (...) para

olvidar la timidez, ¿no? Y... interactuar, sociabilizar, todo eso, ¿no?”. Fue entonces la primera vez que se enamoró de un chico, un amor no correspondido que se convertiría años más tarde en una buena amistad.

«El caso que, este... ya toda mi, toda mi juventud así... yo nunca había pensado en tomar porque yo veía cómo mi papá, este... toda, todos los conflictos que tenía por tomar, ¿no? En ese tiempo ya no tomaba él, pero yo empecé a tomar. Así escondido, hasta que una vez mi mamá nos... nos sorprendió. Me, me... me habló fuerte, y me dijo: “Bueno, si es lo que vas a hacer pues... yo ya no me voy a meter en tu vida”»

En esa época anduvo de aquí para allá: se fue a Tabasco, a Veracruz, a Xalapa, a Yucatán, a Mérida... y cuando regresó a casa, fue cuando peleó muy fuerte con su hermano y se volvió a ir; esta vez a San Cristóbal de las Casas, definitivamente. En Tuxtla contaba con algunos amigos; uno de ellos le presentó a una persona, a los quince días de llegar a San Cristóbal. Esta persona, también artista, -pintor-, no le causó ninguna impresión relevante en un principio; de hecho, incluso le pareció pretencioso, ¡le cayó hasta mal!; pero al irse frecuentando, se dio cuenta de que, de repente, se había enamorado de él, “¡Así, súper cabrón!”. Entre tanto, sus tías fueron a buscarlo para que regresase a su casa, pero él ya lo tenía claro: “Yo soy de aquí, wey. ¡Me encanta San Cristóbal!”.

En ese momento, volvió a coincidir con el pintor, y más tarde se organizaría en la ciudad un evento cultural que los reuniría, esta vez, en la misma habitación de un hotel. Mauro no sabía que el amigo del pintor que los acompañaba, y el pintor propiamente, estaban enamorados. Aún así, esa noche Mauro y él mantuvieron relaciones sexuales.

«El caso que fue muy confuso, muy doloroso, porque al otro día me enteré que ellos andaban... y yo me reaccioné así como que, ¡no manches!, o sea, ¡no, no puede ser! ¡Y yo sentí una cosa tan fea...! Ahí empezó una sensación de... desvalorizarme, ¿no?, de decir como que: “Offf...”. Fue horrible, horrible... Esa noche tomamos en un bar, como que ya despidiendo el evento. Y... me tocaba dormir otra vez con él. El caso que yo me puse violento. Violento pero jamás lo toqué, jamás, jamás lo toqué. Así simplemente...

-...enojado...

-¡Sí!, sí... Y, y él se quiso salir, porque tuvo miedo, ¿no? Yo, jamás mi, en mi mente pasó hacerle daño, ni nada, pero simplemente quería que estuviera

como conmigo, ¿no? El caso que yo ya estaba ¡shhh...!, súper loco, ¿no? Y me acuerdo que... me acuerdo que... que, este... le había regalado un sol bien bonito que había hecho de cerámica, yo. Y... y esa noche se lo, lo rompí en el piso, hice un desmadre, ¿no? El caso que él se fue a dormir con el otro chico, en la misma cama. (...) Bueno, al otro día, yo amanecí como en shock, ¿no? Fue algo confuso, muy confuso. Tal vez hice,... era mucho drama, no sé, pero yo lo sentía, ¿no? Y... y al otro día él ni me habló, se fue. No se despidió yo creo que ni del otro. Una cosa muy, muy desagradable. Y yo me empecé a sentir culpable, ¿no?»

Después de este desagradable desencuentro, Mauro se sintió tan mal que se pasó tres días seguidos bebiendo y llorando. Al tercer día, fue cuando Mauro tuvo ideaciones e intentó suicidarse. Su madre le pasó por la cabeza en el último momento; Mauro lanzó el *cutter* a la pared, y entonces hubo “un haz de luz”. Empezó a hacer cosas en los días siguientes al intento; había bajado mucho de peso y se había dejado una barba muy larga. Decidió que si algo debía cambiar, debía comenzar por la apariencia. Y así fue. Al poco tiempo se fue a un retiro espiritual, después del cual volvería a coincidir con el pintor, puesto que les habían encargado realizar un mural en San Juan Chamula. A raíz de esto comenzaron a frecuentarse de nuevo, y parece que la relación de nuevo iba ganando su peso.

«Pero, pues él realmente... yo, yo, cuando estoy enamorado suelo ser muy fiel, ¿no?, ¿no?, hasta monógamo. Pero a él pues como... yo creo que no... bueno no, no me correspondía amorosamente, o sea, sentimentalmente. Y... y descubrí que él andaba con algunas personas, ¿no? (...) Y no me decía, y yo lo descubrí varias veces. Entonces eso me deprimía muchísimo. (...) Pero pues este... luego... pasa que él, este... tiene una forma de ser muy rara. Dice que es bisexual, incluso tenía una novia hace poco. Yo me llevaba con ella, salíamos juntos... cosas muy, muy conflictivas, que yo no sé cómo, eh... fui permitiendo, ¿no?, porque... con tal de estar cerca de él, este... ¡puedo hacer...!, no sé...»

Después de esta nueva situación, Mauro llegó a pensar que quizás él tomaba a su entonces pareja de excusa para deprimirse, pues “deprimirse es como una opción”.

«Es como... como que siempre voy buscando el conflicto, ¿no?, todo eso... Y es lo que me dice una amiga: “¡Es que te encanta!”», una amiga que es

psicóloga, “Te encanta enamorarte de gente que no te corresponde, que no te quiere. ¡Ese es tu reto!”»

A pesar de llegar a ser consciente de esto, al igual que del tema de la genética y el alcoholismo, Mauro sufre y “le dan miedo esas situaciones”, pues teme “tomar una decisión radical”.

«Hace poco también, de un momento a otro, me empecé a sentir triste, triste, triste. Fue como un bajón así pero inmediato. No sé, me fui al Cerrito, porque vivo cerca del Cerrito, y me puse a caminar, ¡y llorando de una forma tan fea...! Muy, muy fuerte. Muy, muy fuerte. No quiero hablar con nadie. Sólo quiero soledad, y llorar y estar ahí. (...) Últimamente, de verdad que he tenido una paranoia horrible: siento que, cuando no estoy en un ambiente de gente tan conocida, siento que me van a joder, que me van a matar, que me van a no sé... Sí... yo no sé por qué. Te digo: he dejado de tomar la comparación de antes, de hace dos años, o un año y medio, que me pasaba fines de semana realmente mal, o sea, mal en el sentido de que tomaba mucho, con mucho, cantidad, y sí, quería seguir tomando al otro día, y estaba con el hábito... ahora como que me limito bastante, ¿no? Tal vez tomo, no sé, un viernes, un sábado o un domingo, pero poquito, y ya hasta que... evito quedarme dormido, y todas esas... Pero, esas, esas experiencias, las he... las he sentido cuando, cuando tengo una resaca muy cabrona, ¿no?: persecución, delirio y persecución, todo eso... y... y este... pero ahora la he seguido sintiendo, ¿no? No sé, puede que sea algo mental... (...) Porque es que siempre, ufffff, el corazón, toda esta cuestión... Yo soy muy, muy ansioso. Nunca me puedo dejar las uñas tan largas, siempre necesito estar con las manos, las manos, las manos... Y siempre que tengo... ahora... siempre, me dice una amiga: “Es que no estás respirando bien”, me dice. Me decía, porque ya se fue. Y este... y sí lo he experimentado, ¿no?, como... respirar de una forma más eficiente. Y sí libera pensamientos medio, medio oscuros, ¿no? Por ejemplo la persecución, así como que ohh...»

A la vez, es como si pasar por esas situaciones fuera un renacer necesario para él, también en el aspecto creativo:

«Pero siempre como que... hay cosas que hace como superarlo, ¿no?, un mal momento. Hasta cierto punto pienso que es saludable que yo pase esos momentos. Porque luego viene, ¡uuuh!, como un amanecer, ¿no?, vienen cosas... que me hace saborear la vida, ¿no? Pero tengo miedo que algo alguna vez, este... pueda detonar una decisión... una decisión pues... radical, ¿no? “Lo que me nutre también me destruye”, ¿no? Este, estos conflictos me nutren a la hora de crear, de escribir, de pintar, lo que sea. Pero en realidad me hacen daño físicamente, porque puedo hasta atentar contra mi vida, ¿no? Yo lo que quisiera es controlar un poco más todo esos conflictos. ¿Cómo? No sé. Tal vez pueda tomar terapia, o sea... realmente... Pero sí estoy consciente, estoy muy consciente de ello. No es fácil controlar (...) No, no; no sé, yo siento que... que debo retomar esa, esa, esa forma de ser de cuando era solitario, pero positivamente. Era solitario: no tomaba. Ahora me volví muy sociable, sobre todo aquí en San Cristóbal, donde siempre hay algo que hacer, con quién salir, y todo eso... y me ha, me ha frenado mucho creativamente... (...) No pinto como debería, no pinto con la intensidad, con todo eso, ¿no?, entonces... ehm... siento que voy a entrar en un... ¡y lo quiero!, en una etapa así de otra vez de aislamiento, de soledad, y para volver a encontrarme conmigo mismo. (...) Quisiera realmente expresar cosas de forma más nítida; con más intensidad, con más atino... (...). Pero el arte siempre ha sido como... la tabla de salvación, ¿no? Todo lo malo se, se puede tamizar por el arte, ¿no? Este... Pero pues... esa es mi experiencia un poco, ¿no?, con esta cuestión, de... de la depresión».

Coexiste en nuestro imaginario una figura mítica en la que confluyen creatividad-genialidad con la locura. Parece que Mauro se inscribe a sí mismo en este tipo de identidad; muchos artistas están de acuerdo con la idea de que para crear, es necesario sufrir<sup>40</sup>, legitimando esta figura del artista como loco incomprendido. Hoy en día sabemos que existe una correlación científica entre ambas cuestiones, más concretamente con la esquizofrenia; y aunque esta explicación pudiera elevarse como algo contundente, no termina por develar mucho con respecto a la experiencia del “sujeto creativo” o “artista”.

---

<sup>40</sup> Entre otros, Julie Delpy. <https://blog.taiarts.com/para-crear-hay-que-sufrir-los-artistas-estan-llenos-de-dudas/>

Este sujeto creativo, este genio loco, se inscribe en la tradición romántica; dice Sontag (2015) que los románticos moralizaron la muerte de forma novedosa, ligada a la enfermedad de la tuberculosis en su momento, de manera que llegaron a poder estetizar la propia muerte; quien padecía esta enfermedad se elevaba ante los demás como alma sensible, sujeto pasivo, nacido como víctima de su propia sensibilidad, lo cual otorgaba un reconocimiento social, pues era síntoma de refinamiento del espíritu, un ente que trasciende. Este refinamiento iba acompañado de la tristeza, por lo que tuberculosis y tristeza eran sinónimos, al igual que el mismo refinamiento del espíritu. De esta forma, la tuberculosis se padecía, pero también podría celebrarse.

En nuestro caso –y hoy en día- nos toca hablar de enfermedad mental, una forma de evolución o desarrollo de los mitos que implicaba la tuberculosis en ese sentido<sup>41</sup>. La enfermedad mental se convierte entonces en algo misterioso, “interesante”, una enfermedad cuyos orígenes son complejos e intangibles:

«En el siglo XX, la enfermedad repelente, desgarradora, que pasa por ser índice de una sensibilidad superior, vehículo de sentimientos “espirituales” y de insatisfacción “crítica” es la locura (...) A ambas enfermedades se les depara el encierro. (...) Como la locura, la tuberculosis es un tipo de exilio. La metáfora del viaje psicológico es una extensión de la idea romántica de viajar, otrora vinculada a la tuberculosis (...) No es la tuberculosis sino la locura la que carga hoy el mito secular de autotranscendencia. El punto de vista romántico es que la enfermedad exagera la conciencia. Antes la enfermedad era la tuberculosis; hoy se piensa que lo que lleva la conciencia al paroxismo de la iluminación es la locura. Romantizar la locura es el reflejo más vehemente del prestigio de que goza hoy el comportamiento (representación teatral) irracional o grosero (espontáneo), de ese mismo apasionamiento cuya represión, antes, debía de ser causa de tuberculosis y, hoy, de cáncer» (Sontag, 2015)

Este ideal de ser creativo autodestructivo parece incompatible con la sostenibilidad de la vida; el sujeto queda a merced de impulsos, de fuerzas superiores a sí mismo como anulación así de la voluntad, como si se tratase de una posesión que

---

<sup>41</sup> «El mito de la tuberculosis es el penúltimo episodio en la larga carrera del viejo concepto de melancolía, la enfermedad del artista, según la teoría de los cuatro humores. El temperamento melancólico –o tuberculoso– era un temperamento superior, característico de un ser sensible, creativo, de un ser aparte (...) Tan afirmado estaba el lugar común que unía tuberculosis y creatividad que a fin de siglo hubo un crítico para quien la paulatina desaparición de la tuberculosis explicaba la decadencia de la literatura y las artes de entonces» (Sontag, 2015)

anula asimismo la responsabilidad de la propia autogestión de sí. Parecería que Mauro anhela un punto medio –aristotélico-, como síntoma de buena salud: un equilibrio entre la creación y el exceso del sufrir, lo cual, según él, parece que implica un aislamiento social. La enfermedad es concebida siempre como una invasión ilegítima, como una herencia no merecida, en el caso del alcoholismo de la familia de Mauro, un alcoholismo que parecería no termina de desligarse del padecimiento mental. Pero a la vez es aquello que le permite ser especial, creativo, sensible.

Como decíamos, este ideal niega de alguna forma la sostenibilidad de la vida, pues en la creencia de que para crear hay que sufrir, se termina sufriendo para poder crear, cuando la creación, la imaginación es propia del sujeto vivo, afectable. (Abordaremos con Castoriadis (en Garagalza (2014)) la función de la imaginación radical y la creatividad social). Aceptar sufrimiento e imaginación como partes consustanciales del ser humano afectable podría repercutir en el buen vivir, en el incremento de una buena salud mental, y no tanto en enfermedad, tal y como creemos que ocurre con este ideal de genio loco creativo<sup>42</sup>. La represión de la capacidad creativa significa, de alguna forma, negar al ser humano como ser afectable, vivo (lo cual se me hace difícil de imaginar siempre y cuando estemos rodeados de otro –como un sí mismo-).

---

<sup>42</sup> [http://www.bbc.com/mundo/ciencia\\_tecnologia/2010/05/100528\\_creatividad\\_y\\_locura\\_aw](http://www.bbc.com/mundo/ciencia_tecnologia/2010/05/100528_creatividad_y_locura_aw)

## II.

# PALABRA



La búsqueda o negociación de un sentido por la palabra implica la relación del individuo con la verdad -y con su origen-: esta nunca es estática ni definitiva. Dice Foucault (1971) que esta búsqueda del origen se enraíza en el cuerpo:

«El cuerpo –y todo lo que se relaciona con el cuerpo, la alimentación, el clima, el sol- es el lugar de la *Herkunft*: sobre el cuerpo, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto.

El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo».

«¡Ahora! Ahora, ahora soy consciente de que tal vez ese fue el origen, ¿no? Incluso siempre he pintado personas blancas. Porque de niño yo era de los pocos nietos de mi abuela que era, que era moreno. Y ya sabes que aquí en el país... la cuestión del racismo, y este... Pero mi abuela, más sin embargo, yo era su consentido, ¿no? Tal vez me veía tan... poquita cosa, tan tímido, tan reservado, tan... (...) Luego que crecí siempre fui gordito, rellenito, ¿no?, y, este... yo creo que acrecentó más mi aislamiento porque me sentí como un poco... diferente. Nunca hice deportes, y, y siempre estaba como en mi mundo (...) Entonces luego empecé a experimentar mi, mi sexualidad, tempranamente. Entonces eso creó un conflicto muy, muy fuerte, ¿no?, entre mi... mi... este... mi timidez, mis conflictos sexuales, y... y mi... la religión, que siempre estaba presente» Mauro

El sujeto se embarca en una búsqueda que es creación constante, pues ni en la búsqueda del origen ni el origen en sí mismo ofrecen la linealidad que en apariencia es objeto de esa búsqueda, una búsqueda metafísica en tanto el origen se concibe como núcleo prístino, inamovible. El sujeto cree en esa búsqueda metafísica que termina

siendo, sin saberlo, el relato de los pequeños contratiempos, de las cotidianidades que dictan, de lo pequeño –e insustancial- que termina erigiéndose como lo que hay;

«Encuentras sentido, pero no es pronto, y al mismo tiempo vas depurando cosas. (...) Vas encontrando sentido a cosas que nunca pensaste que lo tenían, ¿no? (...) La incertidumbre es la parte más fuerte», María<sup>43</sup>

Los rastreos comienzan por las infancias, el origen tierno, afectable, gestante:

«Mi mamá me dijo que ojalá me hubiera muerto yo porque no me quería a mí, sino a mi hermano. Yo tuve una infancia problemática: mi problema fue mi padre. Me enseñó a leer a chingadazos, cuando tenía seis o siete años. Casi me hacía pipí cuando lo veía», Jorge

«[De pequeña] yo sentía que mi casa era una cárcel. Intenté suicidarme, una noche que era fiesta y había fuegos artificiales. Pensé: “¡Ay, qué bonito! Ya quiero descansar y estar con Dios”. Me enojé cuando vi que sobreviví: “Dios no me quiso”. Siempre tuve una sensación de soledad: nadie me quería, nadie me entendía, nadie me aceptaba», Alida

«Mi mamá conoció a su papá hasta los ocho años porque se acercó a una tía y la tía le dijo: “Mira, esa es tu abuelita, es mamá de tu papá”. Entonces mi mamá fue y le dijo: “Ah, oiga, me dijo mi tía fulanita que usted es mi abuelita...”, “¡¡¡Sácate de acá chamaquita pendeja!!! ¡Yo nada más tengo mis nietos legítimos! ¡Tú no eres nadie!”. Mamá dice que se rió y que le valió. No lo creo, yo no lo creo... A esa edad, ¡que no te marque un poquito esas palabras...! Yo no lo creo. (...) las burlas eran: “¡Bastarda!”», Flora

«Entonces, este... de niño, yo creo que traía una tristeza así muy, muy, muy, grande. De niño, este, fui como, no sé si se podría llamar seducido, abusado... no sé, por alguien cercano. Entonces yo, a parte de mis conflictos, traía esa culpa, muy fuerte. ¡Y la traigo todavía! Como niño, ¿no? Entonces, yo creo que siempre... ya... no sé si se supera, no sé si... pero... ya con, con el tiempo, ¿no?, es como un elemento que siempre está

---

<sup>43</sup> Participante en los grupos autogestionados de ayuda mutua

ahí, un elemento de tristeza, de culpa, de dolor, de... de duelo, ¿no?»,  
Mauro

El sujeto se identifica a lo largo del relato con una determinada identidad en el momento de la conversación, la cual se multiplica, en una especie de mitosis, una y mil veces. Así ocurre con su sentido, con su origen, con su verdad: es múltiple. El relato es un acto *poiético* en este sentido: creación que adquiere vida o independencia más allá del sujeto que la enuncia (incluso como experiencia estética, en el sentido de crear sentido donde antes no había), que pasa del sinsentido al sentido como lógica causal, como forma de conocimiento del hecho y de sí mismo que implica una negociación<sup>44</sup>. El sujeto tiene la capacidad de poner ahí algo que no estaba a través de la imaginación, una puesta en forma a través de la palabra que es también un modo de expresión del cuerpo. Esta creación está hecha para otros: el relato es un esfuerzo de simbolización, susceptible de ser compartido por otros. Sale de sí, trasciende al sujeto para comunicar, siendo la intersubjetividad la que funda esa trascendencia.

Ante esta ausencia de evolución sin corte, se impone el método genealógico, sumado a un sujeto concebido como parresiasrés, -y a veces como confesor-, que busca el origen de la moralidad de la ascesis, de la justicia, del castigo.

«Pero... yo, yo espero que no, que no sea genético, porque, ¿sabes?, mi abuelo murió de alcoholismo», Mauro

«Creo que estoy pagando por todos mis pecados», Alida

El origen pierde entonces su lugar como verdad, pues la verdad como elemento ligado a la palabra, -y la palabra a una carne-, pierde ese estatuto:

«es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente. Por esto

---

<sup>44</sup> «Como mínimo, las habilidades necesarias para la comprensión mutua son necesarias, incluso para aproximarse a la autocomprensión. Exactamente igual que en el caso de la comprensión mutua, buscamos constantemente las experiencias comunes cuando hablamos con los demás, en la autocomprensión siempre tratamos de encontrar lo que unifica nuestras propias experiencias para dar coherencia a nuestras vidas. De la misma manera que buscamos metáforas para destacar y hacer coherente lo que tenemos en común con otra persona, buscamos metáforas personales que destaquen y hagan coherentes nuestros propios pasados, nuestras actividades presentes y nuestros sueños y esperanzas, así como nuestros objetivos. Una gran parte de la autocomprensión consiste en la búsqueda de metáforas personales apropiadas, que den sentido a nuestras vidas. La autocomprensión exige una negociación y *renegociación sin fin del significado de la experiencia con uno mismo* (...) El proceso de la autocomprensión es el desarrollo continuo de nuevas historias vitales para uno mismo» (Lakoff & Johnson, 1995)

sin duda todo origen de la moral, desde el momento en que no es venerable –y la *Herkunft* no lo es nunca- se convierte en crítica» (Foucault, 1971)

En la búsqueda del origen, el sujeto pone de manifiesto toda ambigüedad posible, toda discontinuidad, toda falta de rectitud en la supuesta evolución lineal. Quiere encontrar el origen, pero de nuevo se encuentra con la historia del detalle: sigue un método genealógico, como decíamos, método que busca escribir la historia sin referir el análisis a la instancia fundadora del sujeto y que sitúa al saber en el ámbito de las luchas (Castro, 2004) o bien negociaciones.

En su búsqueda, en la relación que establece con la verdad, el sujeto lucha contra el olvido, lucha contra el poder como violencia desmedida percibida, denunciando «el juego azaroso de las dominaciones» (Foucault, 1971). Denuncia –aunque no sea explícitamente- la violencia que implica incluso esa búsqueda –metafísica- del origen inalterable: no existe; si acaso, se inventa, se juega en un juego en el que lo discontinuo del ser se vuelve materia de la paradoja: búsqueda de aquello incorruptible que termina por ser la fragmentación del absurdo cotidiano, pues «el saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos» (Foucault, 1971).

Cuando, por ejemplo, Flora habla de “la raíz de esta familia” como corrompida, propone la imagen que identifica la familia como un árbol, en el sentido de ser algo estable, con arraigo, profundo, solvente, digno. Lo que vemos tras esta imagen es una creencia fuerte –en la medida del sufrimiento que se desprende de la misma- en la incorruptibilidad de la institución de la familia. Una institución que ha de salvaguardar la identidad de sus miembros, y no sólo salvaguardarla, sino de otorgarla. Una identidad ligada a la dignidad, a la legitimidad, al honor, normalmente concedido todo ello a través del apellido paterno<sup>45</sup>; *genus*, un nombre que identifica, provee; el derecho a ser

---

<sup>45</sup> Gens began as the Roman concept of a family unit descended from a common male ancestor and was scaled up to social distinctions like aristocratic lineage. It was transformed by Lewis Henry Morgan to found the anthropological study of kinship and reveal the “original” matriarchal origins of community (Trautmann 1992; Feeley-Harnik 2002). Friedrich Engels then drew on Morgan to argue that the patriarchal form of gens led to the end of matriarchal systems. Gens is also, of course, the etymological root of gender, genus, genre, generations, and generate. We find this term broadly helpful because it carries a long history of the appropriation of human and non-human life-forces by social forms. Its varied usage inspires reflection on the depictions of these life-forces that in turn contribute to forms of social inequality. Moreover, it specifically refers to a history of contradictions between male authority and female kinship ties that signals the mix of capture and generativity that characterizes all social power. Finally, by adopting this term, we play with the irony that a patriarchal unit provides the root for the word gender even as we found our approach to capitalism on a more liberating (but hidden) ancestry of feminist analyses of gender, kinship, and race, as well as other forms of epistemological insights garnered from the margins. Bear, Laura, Ho, Karen, Tsing, Anna and Yanagisako, Sylvia. "Gens: A Feminist

reconocido como *otro* dentro de *uno*, un reconocimiento que implica afecto, la afectación del vivir. Como si con la violación los violadores hubieran robado la posibilidad de constituirse como familia “normal”, con identidad legítima; obvio que creer en esto como corrupción de la identidad genere dolor<sup>46</sup>, se conciba como algo cruel, como algo patológico. Se explica el mal entonces que siguió al evento, evento que corrompió a la institución –corrupción de lo prístino- y a todos sus miembros: alcoholismo, abuso, drogadicción, violencia verbal y física... son algunas de las denuncias que Flora manifiesta con respecto a su familia a través de un ejercicio como parresias. Se desdibuja la identidad como persona: es entonces cuando Flora habla de crueldad, de dolor, ligado a la patología; no es posible que una familia se funde en una violación –que uno sea producto simbólico de la misma- y no en el amor<sup>47</sup>. Pareciera que se entiende la patología desde aquí como ese hurto de identidad. La madre no puede proveer de ese afecto básico a la familia: ella misma es víctima de un robo. Entonces, si un miembro fundante de la institución que debe otorgar tal identidad como signo de estabilidad, como signo de salud, como signo de equilibrio está corrupto, la institución por entero se corrompe.

«Siento culpa, como si le hubiera transmitido algo, con mis genes, eso. (...) Tú eres la científica: ¿qué piensas? ¿Será genético...? ¡Las estadísticas son mentira!», Alida

El sujeto que habla con franqueza, *libertas*, que dice todo, es, como decíamos, parresias: hace uso de la parresía, dice todo cuanto tiene en mente sin hacer uso de ningún tipo de retórica que pueda velar lo que realmente está pensando, pensamiento que versa sobre sí mismo, y que posteriormente en la historia dará lugar a la confesión; parresía es una figura retórica privada de toda figura, en el entendido de que es totalmente natural: «La parresía es el grado cero de esas figuras retóricas que

---

Manifiesto for the Study of Capitalism." Theorizing the Contemporary, *Cultural Anthropology* website, March 30, 2015. <https://culanth.org/fieldsights/652-gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism>

<sup>46</sup> «Después de esta digresión sí se puede contestar a la pregunta ¿qué es la Chingada? La Chingada es la Madre abierta, violada o burlada por la fuerza. El ‘hijo de la Chingada’ es el engendro de la violación, del rapto o de la burla. Si se compara esta expresión con la española, ‘hijo de puta’, se advierte inmediatamente la diferencia. Para el español la deshonor consiste en ser hijo de una mujer que voluntariamente se entrega, una prostituta; para el mexicano, en ser un fruto de una violación» (Paz, 2014).

<sup>47</sup> Esta “creencia” es “nueva”: el amor en el orden de la legitimidad es un discurso que aparece recientemente en el imaginario.

intensifican las emociones del auditorio» (Foucault, 2004); y sin embargo, las metáforas e imágenes acuden en socorro del hablante para ayudarlo a comunicar su verdad.

El parresíastés siente que, aunque puede permanecer en silencio, su deber –y libertad- es hablar, decir la verdad, siendo la parresía una actividad verbal entonces en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, arriesgando al reconocer ese decir verdad como mejora o ayuda para otro –para la ciudad- (y para sí mismo).

«Ahora ya puedo compartir. La aceptación y poder ayudar a alguien más: mi dolor y mi historia puede ayudar a alguien más. La vida tiene que seguir»,  
Jorge

«Lo sentimos como un deber y a la vez como un riesgo: el riesgo de resultar anacrónicos, de no ser escuchados. Tenemos que ser escuchados: por encima de toda nuestra experiencia individual hemos sido colectivamente testigos de un acontecimiento fundamental e inesperado, fundamental precisamente porque ha sido inesperado, no previsto por nadie (...) Ha sucedido y, por consiguiente, puede volver a suceder: esto es la esencia de lo que tenemos que decir» (Levi, 2000)

Se proporciona un testimonio: entra en juego la experiencia, por lo que esa verdad se reduce a su búsqueda, una búsqueda que siempre va ligada a una carne específica, nunca concebida la verdad como unidad de sentido total, aunque sea la intención.

La parresía comporta un riesgo para el parresíastés, pues ese decir totalmente libre a veces atenta contra los preceptos morales comunes, contra la sensibilidad que se supone requiere el evento del suicidio, ante el cual los allegados –algunos, como hemos visto- sienten, contra todo pronóstico, alivio, libertad:

«Si ella decidió eso estuvo bien (...) qué bueno que lo hizo, qué bueno que se animó (...) qué bueno que lo pudo hacer, por nosotros y por ella sobre todo», Flora

«No siento culpas y hasta siento una cierta gratitud de que se suicidó por ella y por todos nosotros (...) Nos liberó», Eire

Esta franqueza que comporta riesgo no es más que la puesta en palabras de una compasión infinita por el dolor y sufrimiento ajenos. «El parresíastés arriesga su

privilegio de hablar libremente cuando revela una verdad que amenaza a la mayoría» (Foucault, 2004). Alivio, libertad y también culpa: se muestra la ambigüedad que delata la ausencia de verdad única. La valentía hunde su quehacer sobre los otros; luego sobre uno mismo. «Si hay una forma de “prueba” de la sinceridad del parresíastés, ésa es su valor» (Foucault, 2004). No corre el peligro, sin embargo, del exilio, pues habla ya desde él, desde la imposibilidad de la comunicación, desde el evento traumático que rompe con la creencia en toda unidad orientadora. «Quien ha experimentado el exilio en cualquiera de sus múltiples formas sabe cuánto se sufre cuando se corta ese nervio. Nace de ello una moral impresión de abandono y también un resentimiento injusto» (Levi, 2000).

La verdad del parresíastés es que no halla la verdad, pero como sujeto involucrado en el evento cuenta con las cualidades que se requieren para conocerla y para comunicarla. Entendemos parresía entonces como denuncia de la violencia percibida por los sujetos - y la ejecutada por ellos mismos-, un ejercicio que comporta alivio –más propio de la confesión, quizás- a la vez que resulta como inventario de acciones que puedan corregirse en el futuro, como crítica que se dirige hacia uno mismo, pero también hacia aquellos que ejercen el poder sobre uno. El suicidio –adolescente-, por ejemplo, como “venganza” contra los padres por ese poder percibido como desmedido puede hacernos pensar en una forma de comunicación/denuncia brutal; una forma de comunicar el fracaso de la comunicación. De esta suerte, si concebimos la relación entre deudo y suicida como la relación entre acreedor y deudor, el suicida, a través de la culpa y el remordimiento que genera su acto, posee el cuerpo del deudo como cuerpo para la memoria, cuerpo para la identificación con el dolor en otro cuerpo; cuerpo para la identificación con el sufrimiento en otro cuerpo. Así proporciona la identidad de deudo al propio deudo, el cual se agrupará con otros en busca del calor que otras instancias no le otorgan, debido, entre otras cosas, al estigma. «El dolor de otros puede convertirse en testimonio de una vida moral, como defendió Durkheim todo el tiempo. Leder llama a esto la importancia moral de “construir un cuerpo”» (Das, 2008). Así, Nietzsche, Durkheim y Clastres dieron cuenta de cómo el dolor y el posterior sufrimiento son elementos clave para la creación de una memoria y una identidad. La memoria se crea infligiendo dolor,

«“es insuficiente que las nuevas naciones tengan un nombre o un territorio. Ese nombre tiene que inscribirse en otro territorio, el cuerpo”. Nietzsche contempló la relación entre sociedad e individuo como análoga a la del acreedor y el deudor. Lo que la sociedad extraía del individuo en esta

relación acreedor-deudor era su cuerpo, que se convertía en objeto de posesión al infligir dolor» (Das, 2008).

El juego parresiástico requiere de un cara a cara, una relación personal que lo empuja a dar explicación de sí mismo, de su modo actual de vida y de su pasado. Se requiere de otro que nos libre del autoengaño que comporta el amor propio si el fin es llegar a la verdad. No se trata de una autobiografía confesional, como pudiera esperarse históricamente más adelante en la transformación cristiana de esta tecnología, puesto que lo que aquí más bien está en juego es la demostración de la relación —o ausencia de— entre el discurso racional, el *lógos* que el parresíastés es capaz de usar, y el modo en que se vive. Se trata de una apuesta administrativa de sí. Esto es: averiguar si existe una coherencia, una relación armónica entre lo que se dice (*logói*) y lo que se hace (*érge*); así se podrá determinar si el sujeto se constituye en sí mismo como piedra de toque. Se trata de revelar lo que uno es, su actual relación con la verdad.

En el fondo hay una pregunta por el buen vivir<sup>48</sup> que circula entre la vida privada o doméstica, la pública y finalmente algo que está más allá. Se da pues una angustia en este autoexamen por no encontrar la evidencia acto-resultado que confirme la sospecha sobre el suicidio, el cual empujó al autoexamen, un autoexamen que es imprescindible en el ejercicio de la vida. La angustia emerge cuando la coherencia entre pensamiento y acto se siente como ausente. De nuevo, lo que está en juego no es la revelación de un secreto que debe extraerse de las profundidades del alma, sino la relación del sí mismo con la verdad o con algunos principios racionales.

Como adelantamos, este decir franco, este hablar veraz, a veces se contrapone a una práctica de tradición cristiana:

«La confesión es un ritual de discurso en el que el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado; es también un ritual que se despliega en una relación de poder, porque no se confiesa sin la presencia, al menos virtual,

---

<sup>48</sup> «El arte de vivir, *techné tou biou*, requiere *askesis* y *mathêsis*, práctica y entrenamiento. La *askesis* griega difiere de las prácticas ascéticas cristianas en dos aspectos: 1) el ascetismo cristiano tiene su fin último en la renuncia del sí mismo, mientras que la *askesis* moral de las filosofías grecorromanas tiene su meta en el establecimiento de una relación específica con uno mismo: autoposesión y autogobierno. 2) El ascetismo cristiano adopta como tema principal el alejamiento del mundo, mientras que las prácticas ascéticas de las filosofías grecorromanas se preocupan de dotar al individuo de la preparación y el equipamiento moral que le permitirán afrontar plenamente el mundo de una manera ética y racional» (Foucault, 2004).

de un *partner* que no es simplemente el interlocutor, sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, punir, perdonar, consolar, reconciliar; un ritual en el que la verdad se autentifica por el obstáculo y las resistencias que tuvo que vencer para formularse; un ritual, finalmente, en el que la sola enunciación, independientemente de sus consecuencias externas, produce en quien lo articula modificaciones intrínsecas [...]» (HS1, 82-83)

Esta confesión opera en tanto el sujeto –ya no parresiasés, ya usando la retórica– emprende la búsqueda sobre el conocimiento de lo que uno es con la ilusión de que tal conocimiento le otorgue un tipo de salvación, conocimiento que ha de poner en palabras que otros escuchen, constituyéndose así como objeto de saber tanto para los otros como para sí mismo, cumpliendo con su obligación moral de explorarse y decir la verdad. El parresiasés también es confesor en la medida en que esta tradición ha conformado al hombre occidental como «animal de confesión» (Foucault, 2006).

El desarrollo de la hermenéutica del yo se da entonces en dos contextos diferentes: la filosofía grecorromana, como hemos visto hasta el momento, y la espiritualidad cristiana. En el cristianismo primitivo, al tratarse de una religión de la salvación y confesional, cada persona tiene el mandato de saber quién es, de revelar estas cosas o bien a Dios o a la comunidad y admitir el testimonio público, pues esto es lo que permite la purificación del alma, la salud, imposible sin el conocimiento de sí mismo; el acceso a la verdad no puede concebirse sin la pureza del alma. La obediencia se convierte por tanto en una virtud, un fin en sí. De esta suerte, con el objetivo de asegurar su conocimiento individual, el cristianismo se apropió como vemos de los instrumentos esenciales que funcionaban en el mundo helénico: el examen de conciencia y la dirección de conciencia. Para ello, siguiendo la estela de Foucault con su proyecto de construir una genealogía del sujeto a través del método de la arqueología del saber, se aplican ciertas tecnologías: de producción, significación y dominación. Pero además,

«en todas las sociedades, supongo, sean cuales fueren, hay otro tipo de técnicas: técnicas que permiten a los individuos efectuar por sí solos una serie de operaciones sobre sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos, su propia conducta, y hacerlo de manera tal de transformarse, modificarse y alcanzar cierto estado de perfección, de

felicidad, de pureza, de poder sobrenatural, etc. Llamemos a esta clase de técnicas “técnicas” o “tecnología de sí”» (Foucault, 1980)

«Entonces luego empecé a experimentar mi, mi sexualidad, tempranamente. Entonces eso creó un conflicto muy, muy fuerte, ¿no?, entre mi... mi... este... mi timidez, mis conflictos sexuales, y... y mi... la religión, que siempre estaba presente, porque mi mamá siempre educó...

-¿En tu familia erais muy creyentes?

-Sobre todo mi mamá. Pero de una forma, pues bastante este, este... normal, o sea, sin ser tan recatada, pero siempre...

...estaba presente.

...presente la religión. Entonces... pues empezó a conflictuar todo eso, ¿no?, pues a sentir culpa, a sentir miedo, este... toda... alguna serie de, ehm... de, de, de sentimientos, ¿no?, encontrados por todo eso, todo esos, este... todos esos elementos», Mauro

Lo que aquí vemos es una exposición de la evolución del poder pastoral, que derivará o configurará de algún u otro modo lo que se llamaría policía posteriormente, una policía que se aprehende como forma de concebir y gobernar los cuerpos; no como institución ajena e impuesta, sino como parte del quehacer que se desprende de la creencia en la hegemonía: modelar afectos, cuerpos, hábitos (Beasley-Murray, 2015). (Esta operación de homogenización de los sujetos es lo que apuntaba Nietzsche cuando denominaba al estado como “estado monstruo”, un tipo de estado que nivela a todos sus integrantes hasta reducirlos a un sujeto sin lo que de sujeto debería haber en él<sup>49</sup>).

Lo que tenemos integrado de policía sería pues una técnica propia de los Estados cuyo objeto será el hombre, velando entonces sobre lo que está vivo: es indispensable que la gente sobreviva, viva e incluso haga más que vivir, negando entonces el suicidio como posibilidad producto de la racionalidad.

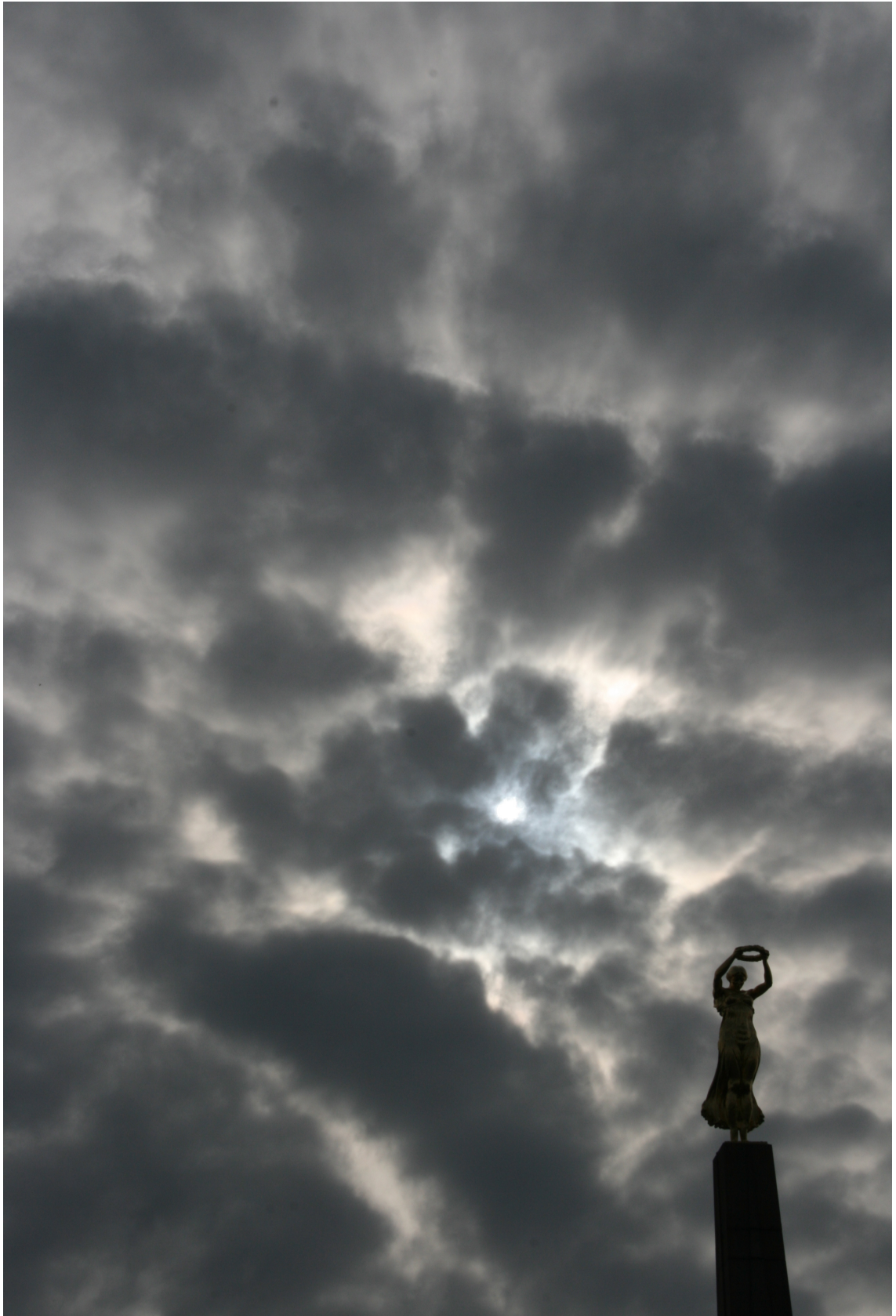
---

<sup>49</sup> «No debemos comprender el ejercicio del poder como pura violencia o rigurosa coacción. El poder está hecho de relaciones complejas: esas relaciones involucran un conjunto de técnicas racionales, cuya eficacia proviene de una aleación sutil de tecnologías de coacción y tecnologías de sí» (Foucault, 1971) «Hay que tener en cuenta los puntos donde las tecnologías de dominación de unos individuos sobre otros apelan a los procesos por los cuales el individuo actúa sobre sí mismo; y a la inversa, los puntos donde las técnicas de sí se integran a estructuras de coerción y dominación. El punto de contacto, donde [la manera en que] los individuos son dirigidos por los otros se articula con la manera en que ellos mismos se conducen, es lo que puede llamarse “gobierno”» (ib.)

La paradoja de la policía consiste precisamente en que es lo que permite al Estado aumentar su poder y ejercer su fuerza en toda su amplitud, una policía que hemos aprendido a aplicar autorreflexivamente, lo cual nos abre paso para hablar sobre las operaciones de la violencia y la tanatopolítica.

«En lugar de que el saber se distancie poco a poco de sus raíces empíricas, o de las primeras necesidades que lo han hecho nacer, para convertirse en pura especulación sumisa a las solas reglas de la razón, en lugar que esté ligado en su desarrollo a la constitución y a la afirmación de un sujeto libre, implica un encarnizamiento siempre mayor; la violencia instintiva se acelera en él y se acrecienta; las religiones exigían en otro tiempo el sacrificio del cuerpo humano; el saber exige hoy hacer experiencias sobre nosotros mismos, exige el sacrificio del sujeto de conocimiento» (Foucault, 1971).

# RECONOCIMIENTO



La demanda o denuncia subyacente y común a estos cuerpos sufrientes es la ausencia del reconocimiento, del afecto, el fracaso de la palabra posible, de la comunicación como antagonista de la desmesurada violencia percibida. Siguiendo a Beasley-Murray (2015), «afecto es el índice de la potencia de un cuerpo y del encuentro entre cuerpos»; de este modo, cuanta más potencia, más afectividad como capacidad para afectar y ser afectado; capacidad de vida. Beasley-Murray, siguiendo a su vez a Spinoza, concibe tales encuentros entre cuerpos como buenos y malos, dependiendo del aumento o disminución de su potencia. Entiendo que la ausencia de reconocimiento es la negación del afecto, de la comunicación, de la vida, en definitiva.

«¡Pero se sintió tan herida, y tan rechazada, y tan que... yo no valgo...! Algo muy fuerte. Y... al mismo, al otro lado siempre, pues... luego fantasías de grandiosidad, ¿no?», Eire

«Y me lo dejó así, sin... perdón la mala palabra, perrito sin dueño; “Ahí te quedas...”. Ni la mamá ni nadie se presentó», Ohiana<sup>50</sup>

«Porque mi hermano vive con un chingo de pedos, de traumas, ¿no?, por saberse adoptado pero no atreverse a preguntarlo, por ejemplo», Flora

«Y... me sentía yo de la patada. Y dije yo: “Bueno, pues a lo mejor no, no tengo...”... yo creo que cuando alguien te rechaza o tienes algún conflicto, este... de ese tipo, amoroso, no sé, creo que te llegas a desvalorizar tanto... te llegan, creo que como a golpear un poco tu autoestima pero de forma tan fuerte, que yo digo: “¡Pufff...! ¿Qué me queda?”, ¿no? O sea, nunca... no sé. Me sentí muy poco, muy...», Mauro

«Él... Lo único que no podía decirle (...) decirle que me perdonara, ¡¡que no podía haberle dado lo que él necesitaba...!! Ese amor de madre que él necesitaba, que la mamá le había negado... Y... cosas materiales, ¡que no me alcanzaba...! Y... ¡¡nada!! No dejó nada, no dejó escrito nada. Nada...», Ohiana

De esta suerte, el sujeto ya instituido como tal deja de serlo: el cuerpo sigue vivo, pero es una *nuda vida* (Agamben, 2003), vida desprovista de toda cualificación<sup>51</sup>. La

---

<sup>50</sup> Una de las personas entrevistadas. Perdió a su sobrino adolescente

cosificación, la degradación, se inscriben como pasos necesarios para que la desmesura opere, y entre ambas, «la crueldad innecesaria del pudor violado» (Levi, 2000) que posibilita ejercer tal desmesura.

«Entonces, recuerdo una vez que, este... que, que yo coleccionaba cositas así como, como no sé,... ¡cosas que me gustaban!, ¿no?, que sí, cosas como un poco antiguas, no sé, algo de cristal... objetos así que me, que me gustaban. Y siempre los tenía yo guardados, ¿no? Pero una vez, no sé por qué, este... yo no estaba y cuando regresé, me di cuenta de que mi mamá los había tirado a la basura. Y dentro de ellos estaba un... un quinqué, para, para... fuego, que era pues como de mi abuelo, no sé. Y me dijo que lo había tirado a la basura. ¡Entonces a mi me dio tanto coraje, tanto odio!, ¿no?, este... y yo dije: “Bueno, ¿por qué, por qué tiene que ser... tener esas actitudes conmigo?”, ¿no? Mi mamá, este... me tuvo como a los treinta años, entonces este... yo creo que, bueno, era una buena edad, pero poco después, cuando yo iba creciendo justamente ella empezó a experimentar la... la menopausia. Y yo me doy cuenta ahora. Pero dice que se le aceleró un poco porque siempre... tuvo tres operaciones, ¿no? Y... no sé si eso influyó o no, pero el caso que era, su carácter era muy difícil. Cuando empezó a entrar en la etapa de la menopausia, y yo creciendo, era un niño. Entonces viví un poco aterrado porque mi mamá

---

<sup>51</sup> «Primo Levi ha descrito la figura del «musulmán» según se le llamaba en las jergas del campo nazi, un ser al que la humillación, el horror y el miedo habían privado de toda conciencia y toda personalidad, hasta llevarle a la más absoluta apatía (por eso, su irónica denominación). No sólo quedaba excluido, como sus compañeros, del contexto económico y social al que en un tiempo había pertenecido; no sólo, como vida judía que no merece vivir, era destinado en un futuro más o menos próximo a la muerte; sino que, además no formaba parte en manera alguna del mundo de los hombres, ni siquiera de aquel, amenazado y precario, de los habitantes del campo, que le habían olvidado desde el principio. Mudo y absolutamente solo, ha pasado a otro mundo, sin memoria y sin lamento. Se le puede aplicar literalmente la afirmación de Hölderlin de que «en el límite extremo del dolor no subsiste nada que no sean las condiciones del tiempo y del espacio».

¿Qué es la vida del musulmán? ¿Se puede decir que es pura zoe? En él ya no hay, empero, nada «natural» o «común», nada instintivo o animal. Junto a su razón, sus instintos han sido eliminados también. Antelme nos refiere que el habitante del campo ya no era capaz de distinguir entre las dentelladas del frío y la ferocidad de las SS. Si le aplicamos al pie de la letra esta afirmación («el frío, las SS»), podemos decir que el musulmán se mueve en una absoluta indiferencia entre hecho y derecho, vida y norma, naturaleza y política. Precisamente por esto, el guardián parece sentirse algunas veces súbitamente impotente ante él, como si por un momento le asaltara la sospecha de que el musulmán –incapaz de distinguir entre una orden y el frío- le estuviera oponiendo una forma inaudita de resistencia. Una ley que pretende hacerse integralmente vida se encuentra aquí frente a una vida que se ha confundido punto por punto con la norma, y es precisamente esta indiscernibilidad la que amenaza la *lex animata* del campo» (Agamben, 2003)

tenía un carácter muy fuerte, muy mandona, este... a veces me pegaba muy feo», Mauro.

«Me enojé y sigo enojada con ella. Sí me enojé porque... siempre sentí que nosotros... fuimos un, un segundo plan para ella, ¿no?, o sea, nunca fuimos una prioridad, su familia. Y nos lo decía, de pequeña. Yo tengo una anécdota: cuando era diez de mayo, que aquí se celebra que el festival en la escuela, yo le pedía a mi mamá, le suplicaba que se quedara por primera vez, que se quedara a un festival de mis hermanos y mío en la escuela, porque mi hermano fulano iba a bailar, porque fulanito no sé qué... que por favor se quedara. Y me dijo: “Yo primero conocí madre y después conocí hijos”. Yo tenía ocho años. Es que... a mí a los ocho años me dijera mi mamá eso me marcó muchísimo, ¿no?», Flora

El sujeto que opera la desmesura es percibido como degeneración, siendo quizá un sujeto que lleva a cabo el ejercicio del poder para el cual fue educado, tal y como Levi propuso en *Los hundidos y los salvados*; su falta: no revisar, aceptar sin cuestión los preceptos de tal educación, lo que Arendt (2003) denominaría como “la banalidad del mal”. “Violencia inútil”, lo llama Levi, necesaria, por otra parte, para que el que ejerce la desmesura pueda hacerlo así a través de la erosión en el reconocimiento, erosión de la empatía<sup>52</sup>, la disminución de la potencia del cuerpo, del afecto. El apto será entonces aquél no apto para un sistema que promovería la vida, y apto para un régimen de la tanatopolítica<sup>53</sup>.

Esto puede tomarse como explicación parcial de la desmesura, de la violencia, pues ¿cuáles son las estructuras que apoyan este tipo de condiciones para que sean realizables y por qué existen? Dice Agamben (2003) que estos hechos toman lugar en un «umbral en el que el derecho se transmuta en todo momento en hecho, y el hecho en derecho, y en el que los dos planos tienden a hacerse indiscernibles». Hecho y derecho

---

<sup>52</sup> Roberto Walton, en *Fenomenología de la empatía* (2010), sostiene que en esta operación otros sujetos se me contraponen como objetos, pero se diferencian de ellos porque tienen una dimensión que exige un modo especial de constitución. Deben ser constituidos en el ego con el carácter de un alter ego, de modo que satisfaga a la vez la exigencia de una constitución y el respeto a su condición de subjetividades. Se capta el alter ego en virtud de la percepción de su cuerpo.

<sup>53</sup> «Sobrevivían los peores, es decir, los más aptos; los mejores han muerto todos (...) Ellos, e incontables otros, murieron no a pesar de su valor, sino precisamente por su valor». (Levi, 2000).

se confunden: por eso es verdaderamente posible que todo pueda llegar a ser<sup>54</sup>. Sin embargo, la ambigüedad se concibe como parte consustancial al sujeto<sup>55</sup>; al fin, brutalidad y piedad coexisten

«en el mismo individuo y en el mismo momento, contra toda lógica (...) también la piedad escapa de la lógica. No hay proporción entre la piedad que experimentamos y la amplitud del dolor que suscita la piedad (...) si pudiésemos y tuviésemos que experimentar los sufrimientos de todo el mundo no podríamos vivir» (Levi, 2000)

Los parresias, a través de su sufrimiento -como ausencia de verdad, como forma de hablar-vivir lo ambiguo-, denuncian las operaciones de la tanatopolítica: reducir la vida a la *nuda vida* como nuevo sujeto político (Agamben, 2003); no ser reconocidos por un otro como un sí mismo.

Hay algo en la violencia de sagrado, en términos de justificable, para aquellos que la aplican y para aquellos acostumbrados a tal disciplinamiento: no matarás a tu padre y demás etcéteras. De lo que se está hablando aquí es de una denuncia contra ese disciplinamiento, esa forma natural, como hábito<sup>56</sup>, de concebir los cuerpos. Decía Flora, a este respecto, que ella tenía tan integrada esta cultura de la violencia sexual, tan naturalizada, que apenas hace unos meses pudo establecer la relación causal –la explicación lógica- entre el suicidio de su madre con la violación que sufrió de joven. Ese es el movimiento de las parresias aquí presentadas: denunciar que otro mundo debiera ser posible, otros hábitos, pues este, por la “víctima”, no lo ha sido, no ha sido habitable.

---

<sup>54</sup> «Si no se comprende esta particular estructura jurídico-política de los campos, cuya vocación es precisamente la de realizar el estado de excepción, todo lo que de increíble se produjo en ellos resulta completamente ininteligible» (Agamben, 2003).

<sup>55</sup> Estas respuestas son legibles en el momento en que el mundo dividido de la metafísica toca a su fin, en que a embates de lo que está sucediendo somos "vida sin forma". Pero esta desubjetivación no borra, por ejemplo, la posibilidad de una ética, sino al contrario: la ética sólo es posible en ausencia de tarea histórica o biológica, de vocación o de esencia. Lo propio del hombre no es sino su impropiedad, y ésta debe ser asumida por fin como singularidad sin identidad. El ser que viene, el Cualquiera, no es "el ser no importa cual, sino el ser tal que, sea cual sea, importa..."

<sup>56</sup> «Podemos pensar los hábitos como “afectos congelados”. Son los encuentros cotidianos, rutinarios, de los cuerpos, sobre los cuales ni siquiera pensamos la mayor parte del tiempo, hasta el punto de que son casi completamente inconscientes. Son disposiciones corporales e inconscientes. Pero, a pesar o quizá gracias a esto, los hábitos tienen sus propias potencias. Y podemos diferenciar también entre hábitos buenos (por ejemplo, los que ayudan a constituir lo común, la comunidad) y hábitos malos (los auto-destructivos, los que nos restan potencias)» (Beasley-Murray, 2015).

El sufrimiento genera estas fantasías, estas *poiesis*, dispara la imaginación y estas creaciones de mundos habitables. Se denuncia la soberanía, la reducción de la vida a la nada, un estado de cosas en las que se regula para la muerte y desde la muerte, concibiendo vida y muerte como opuestos (bien-mal), y no como fases o características de la existencia. Se regula desde la muerte, desde el miedo, desde el poder, regulación que apoya y se apoya en un pensamiento mágico, a nuestro parecer, ligado a la creencia en las unidades totales dicotómicas que orientan.

«Pero mi hermano también, no, él... pues sufrió mucho porque mi papá nunca fue cariñoso con ellos, con mis hermanos. Nunca fue cariñoso. Fue muy agresivo, incluso más con ellos que con las mujeres, ¿no?, las mujeres nos quería ver en la cocina y a ellos los quería ver trabajando. Y... pues sí, dejó de ser cariñoso con, con nosotras, pero creo que con ellos nunca fue, nunca les demostró amor», Elda

Siguiendo de nuevo a Agamben, el estado de excepción en el que vive el sujeto que habla ya desde el exilio, se vuelve norma. Los sujetos denuncian la normalización de este estado de excepción en el que la vida no es posible. Ponen sobre la mesa esta cuestión sobre lo contemporáneo, que de alguna forma se caracteriza por esa desmesura, en y del suicidio, se transforma en desmesura contra uno mismo: la cantidad de afecto generada en un cuerpo se queda anclada en el receptor de la violencia percibida, lidiando con ese cúmulo como buenamente puede:

«¿Sabes lo que siempre he querido hacer? Siempre he tenido la fantasía de estar como en un precipicio y gritar. ¡Gritar, gritar, gritar, hasta que me quede afónico! Siempre he querido, y nunca he encontrado el momento. Yo creo que alguna vez va a pasar, ¿no?, pero que yo esté solo, y que yo esté consciente de decir: gritar, gritar, gritar, gritar...», Mauro

Frente a la negación del afecto, frente al fracaso de la comunicación, el pensamiento de Emmanuel Lévinas nos habla de la cuestión del reconocimiento, como punto de partida de su filosofía primera, donde

«El cuerpo será la condición ontológica mediadora entre interioridad y exterioridad; esto quiere decir que la corporalidad no es lo contrario de la espiritualidad, sino que siempre está unida a ella, ya que abre a la radicalidad del otro» (López Sáenz, 2015)

La responsabilidad es central, de manera que desemboca en una filosofía de la alteridad y de la diferencia. La conciencia es responsabilidad por el Otro, conciencia que define la subjetividad: vulnerabilidad, estar expuesto, responder al Otro. Esa alteridad es el rostro, un cuerpo que es un estar expuesto y solicitud de compasión, responsabilidad infinita.

# CUERPO



«Se inscribe en el sistema nervioso, en el aparato digestivo. Mala respiración, mala alimentación, cuerpo débil y abatido respecto al cual los progenitores han cometido errores; cuando los padres cambian los efectos por la causa, creen en la realidad del más allá o plantean el valor de lo eterno, es el cuerpo de los niños quien sufrirá las consecuencias. Bajeza, hipocresía –simples retoños del error-; no en el sentido socrático, no porque sea necesario equivocarse para ser malo, tampoco por alejarse de la verdad originaria, sino porque es el cuerpo quien soporta, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad o error, como lleva en sí también, a la inversa, el origen –la procedencia-» (Foucault, 1971)

«Y... cuando lo bajaron... todavía estaba... ¡estaba caliente! Estaba todo (...) su cuerpo... (...) Y... ¡¡nada!! No dejó nada, no dejó escrito nada. Nada...», Ohiana<sup>57</sup>

«Hay unas fotos, o hubieron, porque creo que a mi hermano se le desaparecieron del teléfono, en donde... yo no sé cómo explicar esto, y las únicas personas que saben de lo que hablo son las pocas que vieron esa foto, que fue una prima, una tía... Pero ver esa imagen de mi mamá era como ver un cuerpo muerto... ¿ya? Era ver un cuerpo. ¿Muerto por qué? Porque se movía, porque sí, tenía dirección la vista, no como un cuerpo muerto realmente que la vista está perdida. No. La vista digamos que tenía cierta dirección. Pero por cierta dirección me refiero a que era un vacío en esa mirada... que es indescriptible. Yo, la depresión, no se la deseo a nadie. A nadie. Porque es espantosa. Es espantosa. O sea, realmente es... es triste. Es frustrante.

-Bueno, hay mucha gente que lo define así, ¿no?, estar muerto en vida.  
-Sí. Sí. Y cuando mi mamá decía que se quería morir, porque una vez, por ejemplo, le pidió a mi hermano que le pasara el coche encima (...) Y sus ojos, su mirada triste... ausente... esa sonrisa que parecía una mueca, tratando de demostrar algo que no había, pues», Flora

«Pero fuimos sólo [mi marido] y yo a llevar la... la cremación. Creo que [mi hijo] no pudo. Y... entonces fuimos nosotros, y... y me acuerdo cuando regreso de dar la urna, y todavía estaba calentita, y la tenía en mis piernas y cuando llego a la casa, [mi hijo] me dice: “¿Dónde está? ¿Dónde está?

---

<sup>57</sup> Ohiana fue una de las entrevistadas. Perdió a su sobrino adolescente.

¡Dáme[la]!»”. Entonces la tuvieron... creo que un año, en un altar en la casa, y... luego hicimos una pequeña ceremonia y la enterramos en el jardín. Y... realmente nos liberó a todos. Pero de que el sufrimiento que vi en ella estos años...», Eire.

La negociación de un sentido –parcial- implica una tramitación corporal primera, una experiencia, una percepción, una materia afectable que se inscribe como condición de posibilidad de creación de sentido. Un soporte vital y a la vez imaginativo que posee un papel definitivo en la negociación de tal sentido. El cuerpo, que no puede explicarse tampoco por sí mismo, *siente* la ausencia -de sentido-, al igual que recuerda el calor de la persona ya ausente-presente a través del recuerdo. Cuerpo es desnudez y calidez al mismo tiempo: lo que puede, lo que nos liga con *un otro como un sí mismo*.

«Es... muy doloroso. Pero... no sé. Le digo, pues... no le hayo. No se por qué, por qué pasó esto. Pero... ahora sí que me vino a tocar a mi, ¡ni modos!», Ohiana.

Si algo se presentó con claridad, fruto del trabajo de campo, es que los supervivientes de suicidio (propios y ajenos) sufren, y esto creo que no es una afirmación menor. Se concibe la experiencia del sufrir como modo de gestión de lo ambiguo, así como aquello que solicita esa misma gestión. Se inscribe el cuerpo, como decíamos, como una especie de condición de posibilidad, como materia afectada y que afecta, materia que asume el rol de soporte vital pero también imaginativo, creador de gestiones de sentido parciales frente a la ausencia de posibilidad de discurso: el sufrimiento. El cuerpo dolido discurre sobre esto:

«Me dolía el corazón. Y mi intelecto me decía: imposible. Y mi otra inteligencia decía: pues si te duele, es posible», Alida

Aparece la distinción analítica entre sufrimiento y dolor, de forma que el sufrimiento es comprendido como la elaboración a nivel de la conciencia de un dolor, el cual se asienta a nivel corporal. Esta cuerpo intenta entonces transitar esa distinción mente/cuerpo, cuerpo/alma, que a veces sirve para hacerse entender,

«Era tan fuerte el dolor que efectivamente sentía que no había palabras. Entonces la manera en que yo explicaba lo que podía sentir era como si me hubieran cortado una pierna y aprender a caminar así, ¿no?», Lidia<sup>58</sup>

pero en otras ocasiones, la experiencia del sufrimiento rebasa tal manejo de corte analítico: en el lenguaje que expresa lo íntimo, -la experiencia, la percepción- no hallamos la distinción tan tajante entre mente/cuerpo – dolor/sufrimiento:

«¡Sientes tanto dolor del alma...! (...) El sufrimiento es tan grande, tan intenso corporalmente, porque lo sientes como en el cuerpo, que ya no aguantas, y quieres descansar, ¿no?, es como un dolor físico, y no ves salida (...) El máximo miedo nos lleva a suicidarnos. Ya no aguantamos (...) Entonces, cuando sufrimos, igual es bueno preguntarnos hasta dónde estoy gestionando...», Eire

El suicidio aparece entonces como una apertura a la pregunta por el sentido, -podríamos decir, incluso, como una forma de conocer, de habitar el mundo *a partir de* (a partir del estallido de la creencia en la unidad de sentido que orienta)-: por el sentido del mal, por el origen del mismo sentido o sinsentido, por la naturaleza del sufrimiento o incluso la forma de dar sentido; no sólo a lo que aparece como sinsentido o irracional, sino al sentido de la propia vida o de la muerte –propia- como fenómeno. El sentido, al igual que cualquier otra categoría que tomemos como ya dada, ya establecida, se negocia. Se negocia a partir del cuerpo –condición de posibilidad, como ya vimos-, pero también con el tiempo, con el espacio, con cualquier otra coordenada que nos ayude a organizar la información que percibimos y a la vez creamos. No cabe aquí el criterio de autenticidad, actuando bajo una creencia de posesión del control:

«Nosotros intentamos planear del día de mañana, ¡pero ni eso nos sale!» dice Alida, como si previo al suicidio de su hijo tuvieran esa posibilidad. Actuar como consecuencia de la creencia en tales conceptos o categorías como ya dados implica su efectiva consolidación como tal. Es decir, actuamos como si los sistemas nos proporcionasen sentido en sí mismos por creer precisamente en ellos como sistemas (Bear, Ho, Tsing, Yanagisako, 2015). Pues bien, el suicidio –como experiencia de sufrimiento- se inscribe como oportunidad de atestiguar la fragilidad de la unidad de sentido -construida o- negociada; siendo así, el sentido se negocia: se rebasan las

---

<sup>58</sup> Participante en los grupos autogestionados de ayuda mutua

categorías analíticas, incluso la capacidad del lenguaje más allá de su uso –constante-metafórico.

El uso de metáforas se concibe entonces como síntoma –más- de ese quiebre de la creencia en la unidad de sentido, de esa necesaria negociación del sentido y de las economías del sufrimiento que surgen de la misma. El uso del lenguaje metafórico tendría un objetivo pedagógico, en el sentido de acercar la experiencia de la persona sufriente a la que no ha pasado por tal experiencia para que pueda comprender. Este objetivo de la metáfora lo señaló ya Aristóteles en su *Poética*. La metáfora se constituye como una estrategia de enseñanza en casos enigmáticos, oscuros y de difícil explicación; es una forma de expresión del discurso y la poesía, cuya tarea es ofrecer claridad, placer y extrañeza. Se trataría entonces de hacer placentera una idea que es difícil, despertar el deseo de saber sobre un tema complejo, todo ello con el fin de avanzar de alguna forma en el conocimiento.

La metáfora ofrece entonces posibilidades de comprensión cuando la evidencia empírica no logra claridad o es insuficiente para dar cuenta de un determinado sentido. Los componentes de claridad, agrado y extrañeza tienen que aparecer para que la metáfora pueda brindar condiciones de precisión, placer para aprender y concentración en un objeto que se muestra, en un principio, como enigmático. La metáfora es así un componente esencial para la persuasión que contribuye a la formación del juicio del oyente (Viveros Chavarría, 2016). Según Lakoff y Johnson,

«En la perspectiva experiencialista, la metáfora es una cuestión de racionalidad imaginativa. Permite una comprensión de un tipo de experiencia en términos de otro, crea coherencia en virtud de gestalts impuestas, estructuradas por dimensiones naturales de la experiencia. Las metáforas nuevas pueden crear nueva comprensión, y, en consecuencia, nuevas realidades. Esto debería ser obvio en el caso de la metáfora poética, donde el lenguaje es el medio por el cual se crean nuevas metáforas conceptuales» (Lakoff & Johnson, 1995)

En el intento de comprender la forma en la que pensamos (lo cual tendría consecuencias en lo que entenderíamos por ‘persona’), Lakoff y Johnson consideran que una filosofía empíricamente responsable no puede seguir considerando las formas platónicas, la dualidad cartesiana mente-cuerpo, o la lógica kantiana; incluso la lingüística generativa de Chomsky parece plantear problemas. El planteamiento principal de estos autores es

que nuestra forma de conocer implica un manejo de conceptos abstractos, los cuales se manejan a su vez a través de la metáfora, y la base de las metáfora es la experiencia que nos otorga el cuerpo; para ellos, “conocer es ver”, al igual que para Aristóteles era importante el “poner frente a los ojos” (Viveros Chavarría, 2016). Estas metáforas están enraizadas en las experiencias corporales, como decimos. (Para ser más justos, habría que considerar la experiencia en términos más amplios). La metáfora impregna la vida cotidiana, el pensamiento –que es metafórico- y por consiguiente la acción, siendo así nuestro sistema conceptual ordinario también de naturaleza metafórica. Nuestro sistema cognitivo se basa prácticamente en metáforas: no comprendemos las cosas si no es en términos de otras: mismamente las preposiciones son espaciales, orientadas por el sentido de la gravedad.

Estos autores explican el fenómeno de la comprensión a través del «mito experiencialista» de la siguiente forma: «la comprensión emerge de la interacción, de la *negociación* constante con el ambiente y con otras personas», así como de la naturaleza del cuerpo y el ambiente físico y cultural, lo cual genera una estructura a la hora de experimentar. Así, la experiencia que se repite implica la formación de categorías, que según nuestros autores, son *Gestalts* experienciales con esas dimensiones naturales<sup>59</sup>, las cuales otorgan coherencia a la experiencia. Consideran asimismo que el experiencialismo es más que una síntesis entre el objetivismo y subjetivismo, mitos que coordinaron el estilo cognitivo occidental, puesto que proporciona una perspectiva más rica en algunas de las áreas más importantes de nuestras vidas cotidianas, como puede ser la comunicación interpersonal y entendimiento mutuo, el autoentendimiento, el ritual, la experiencia estética o la política. Siendo así, la metáfora guarda una conexión con la negociación del sentido:

«La imaginación metafórica es una habilidad crucial para crear relaciones y comunicar la naturaleza de las experiencias que no son comunes. Esta habilidad consiste en gran medida en la capacidad de moldear la propia visión del mundo y ajustarla a la manera en que uno categoriza sus

---

<sup>59</sup> «La experiencia y los campos metafóricos del lenguaje se generan y modifican en un enfrentamiento continuo. Así, a los tres tipos de conceptos metafóricos presentados: metáforas de orientación (arriba/abajo), metáforas ontológicas (entidad/substancia/contenedor) y metáforas estructurales (ejemplo, el trabajo es un recurso/la discusión es una guerra, etc.), corresponden tres áreas de experiencia básicas que nos permiten comprender otras experiencias en sus términos. Serían los “tipos naturales de experiencia”. Estas áreas básicas de experiencia están organizadas como *gestalts* y representan totalidades estructuradas y recurrentes de nuestra experiencia humana. Son “naturales” en cuanto que provienen de campos de comprensión inmediata, ya sean físicos o culturales: nuestro cuerpo, nuestras interacciones con el entorno físico (movimiento, manipulación de objetos, etc.) y nuestras interacciones con otras personas en nuestra cultura (sociales, políticas, económicas, etc.). La dimensión experiencialista de la comprensión (no existe el significado per se) y el énfasis en las propiedades interactivas de los conceptos logran evitar el peligro del determinismo relativista de Whorf» (Lakoff & Johnson, 1995)

experiencias. Los problemas de la comprensión mutua son algo exótico. Surgen en todas las conversaciones donde es importante la comprensión (...) Cuando las cosas no están tan claras se negocia el significado. Uno imagina cuidadosamente lo que se puede tener en común, de qué es bueno hablar, cómo se pueden comunicar experiencias no compartidas, o crear una visión común» (Lakoff & Johnson, 1995)

De lo único que diferiría el experiencialismo con el subjetivismo es en la idea de que la comprensión imaginativa está libre de imposiciones.

«Qué es lo significativo para mí es cuestión de qué es lo que tiene sentido para mí. Y lo que tiene sentido para mí no depende de mi conocimiento racional solamente sino de mis experiencias pasadas, valores, sentimientos e intuiciones. El significado no es algo preciso, es cuestión de la imaginación y de la construcción de coherencia» (Lakoff & Johnson, 1995)

El sujeto de esta investigación, viéndose enredado en esta telaraña que es la experiencia del dolor o bien sufrimiento, opta por comenzar a tejer su propia parte: crea, imagina, reconstruye una y mil veces la historia con la que se identifica por unos momentos, su negociación de sentido, y con ella su economía propia del sufrimiento. A este respecto, Owens y Lambert (2012) nos recuerdan que la pretensión de recoger historias unificadas en este ejercicio antropológico de las narrativas es poco realista, puesto que el individuo se compone de varios y contradictorios *yoes* –*selves*- que coexisten. Así, la capacidad de resistencia es frágil pero precisa y por tanto poderosa: la imaginación –si se quiere, como existencia-. Siguiendo aquí a Castoriadis (en Garagalza 2014), entendemos por imaginación como la

«“facultad originaria que tiene el hombre de poner o de darse a modo de representación (o de significación) algo que no existe, que no se ha dado en la percepción” y cuyos productos muestran la tendencia a irse autonomizando del individuo o de la sociedad que los engendra, a irse consolidando e institucionalizando, hasta que finalmente ya no se reconocen como tales productos, sino como entidades independientes (...) La imaginación radical sería precisamente esa capacidad originaria de ver, y al mismo tiempo de poner, lo que no existe propiamente sino como representación-significación (...) “flujo perpetuo de representaciones,

afectos y deseos”, la capacidad de crear tanto nuevos modos de dar respuesta a sus necesidades como nuevas necesidades».

La psique tendría una «necesidad primordial» de sentido; es en el proceso de socialización que la psique negocia también: acepta la sociedad y su «realidad» a cambio de que la sociedad procure satisfacción, con sus propios mecanismos, esta necesidad. Así,

«Cabe hablar, pues, de una “desfuncionalización” fundamental o falta de funcionalidad biológica del psiquismo humano que capaz de experimentar placer mediante la representación, viendo y sintiendo una cosa “como” otra, lo cual está a la base del simbolismo, de la metáfora y del lenguaje. En ello radica para Castoriadis la plasticidad de la psique y la creatividad social» (Garagalza, 2014).

Como ya vimos, el lenguaje permite, hasta cierto punto, configurar lo que sobrepasa, el estallido de la creencia en la unidad de sentido que orienta; permite generar sentidos parciales, crear agarres, imaginaciones, fantasías que son creaciones fantasma fruto de ese dolor fantasma -que genera fantasmas-: un revivir de la persona/situación nunca igual. Esa creación se independiza del sujeto que la crea; puede entenderse incluso como experiencia estética<sup>60</sup> porque se crea sentido (nunca igual) donde antes no había nada, imágenes que remiten a la presencia de lo ausente:

«En mi casa vivíamos cerca de una iglesia. Había fuegos artificiales. ‘¡Qué bonito irme así!’, pensé. Me tomé todos los medicamentos que había. Luego ya no me acordé de nada, sólo de cuando me metieron la sonda para vomitar. No se habló nunca de eso, todo normal, como si no hubiera pasado nada. Yo no estaba triste ese día, estaba normal», Alida

«Cuando conducía un vochito me quería ir contra un tráiler en la carretera, y soñaba yo que daba una curva y me iba al vacío, y me preguntaba que cómo sería sentir eso... Un hermano se murió en un accidente. Yo pensaba que por qué no me habría muerto yo en lugar de mi hermano, porque mi mamá a mí no me quería, pero a mi hermano sí, o eso yo sentía en aquél momento.

---

<sup>60</sup> «La experiencia estética no está limitada al mundo del arte oficial, puede darse en cualquier aspecto de nuestra vida cotidiana, siempre que notamos o creamos para nosotros mismos coherencias que no forman parte de nuestro modo convencionalizado de percibir o pensar» (Lakoff & Johnson, 1995).

También otro hermano se murió después de 18 años luchando con una diabetes desde los diez. Al final ya mi mamá decía que ‘Ojalá le pudieran poner una “inyección de perro” pa que descansase él y todos’», Jorge

La pregunta por el sentido –como indagación sobre el sufrimiento, sobre la ausencia de sentido- implica, como ya vemos, la pregunta por la propia existencia, siendo la vía dolorosa un medio para acceder a la pregunta por el ser. Tal vía parecería puramente negativa, pero lo cierto es que no se resuelve en mera negatividad, dado que termina afirmando nuestra condición de finitud, de vulnerabilidad, de fragilidad; una conciencia que da la experiencia del dolor. El dolor genera una autoconciencia pues de la propia finitud y la fragilidad que da cuenta del significado y sentido del propio dolor y el sufrimiento. Esta experiencia proporciona de este modo una percepción clara de tal fragilidad, de nuestra propia estructura óntica (González di Piero, 2015).

La experiencia se establece entonces como aquello que distribuye los pesos en el discurso; hablamos propiamente de la experiencia del sufrir. No es el sufrimiento lo que se podría inscribir como problema, sino su problematización en sí misma o el estigma que de dicha problematización se desprende. Tal estigmatización, como problema, entra en conflicto con la sostenibilidad de la vida, del cuidado de la misma; de ahí una de las justificaciones del empeño de este trabajo.

La propuesta de mundos de la experiencia (Méndez, 2005) otorga peso específico entonces a la experiencia propiamente, como consistencia de la apertura de mundos (hay mundos porque hay experiencia). Se trata de una propuesta que entiende la realidad como “lo que hay”, y no ya como una unidad de sentido que orienta<sup>61</sup>, unidad que fue «una abstracción prematura» necesaria para «legitimar actuaciones». La experiencia es vertebradora de todo lo antes mencionado (identidad, memoria, historia, sentido...): «Todo lo pensable es: por concebible, y no sólo lo “rectamente” concebido». Así pues,

«Mundo es toda posible articulación en/de lo que hay (en presente, pasado y futuro si introducimos nuestra notación temporal: lo que hubo, hay, habrá lo que pudo-puede-podrá ser o no ser). Naturaleza naturada que puede actuar como naturante. Mundo es toda posible “configuración”. (Lo que no quiere

---

<sup>61</sup> Podríamos entender la propuesta de Méndez como la “deconstrucción” de la ontología clásica dualista, la “deconstrucción” de la herencia de la filosofía griega que se recibe, la cual se encuentra en actual decadencia, sobre todo para emprender una discusión sobre “la realidad” o “lo que hay” actualmente

decir: la realidad es configuración, etc., sino: lo que hay tolera ser configurado en mundos)» (Méndez Sanz, 2005)

Mundos de la experiencia nos concede la posibilidad de pensar el sufrimiento como una experiencia más que es apertura, que es multiplicadora. No negada, no vituperada, no excluida al ámbito de la anormalidad en el binomio normalidad/anormalidad, enfermedad/salud, mente/cuerpo, etc. El binarismo, como cuenta Segato (2014) hablando desde Quijano, es sólo una expresión más de la heterogeneidad irreductible. Estas categorías se vuelven demasiado sofocantes; la categorización (que heredamos de la filosofía griega recibida) patologiza de alguna forma lo diferente.

El sufrimiento es concebido entonces como experiencia en todo su pleno derecho, y esta experiencia como consistencia de la apertura de mundos a su vez. El suicidio de un ser querido hace estallar la creencia en la unidad de sentido, mi “realidad”, y es a partir de este momento que me constituyo como ser resistente al olvido y a aquello que percibimos como injusticia o carente de sentido. Me constituyo como ser resistente a la unidad de la realidad porque esta disuelve en la experiencia del sufrir, de la injusticia, de la falta de sentido; de otra forma: “la realidad” termina por autofagocitarse en el olvido, esto es:

«La “realidad” (mediada por sus “mundos”) suele solucionar las cuestiones que suscita disolviéndolas: disolviendo la experiencia, abocándola al olvido (...) Lo decisivo, desde el concepto de mundo, es el “haber podido ser”, haber podido ser abierto. Por eso, normalmente el “mal” no es “refutado” sino “negado”: en realidad, se dice, nunca se ha dado, no tiene entidad» (Méndez Sanz, 2005)

Me vuelvo entonces un individuo ya abierto, atemporal, que no niega otras experiencias, pero esta del suicidio fue la condición de posibilidad de tal apertura. Se afirma pues “lo que hay” desde ahí: desde la debilidad, desde la experiencia del sufrir como categoría primera que posibilita-obliga la multiplicación. Por ello cada práctica, pensamiento, etc., es concebido como mundo de la experiencia que surge de una experiencia multiplicadora y que vuelve a multiplicarse en mundos de nuevo... De otro modo: mi agarre al budismo, por ejemplo, por el suicidio de mi madre me convierte en un ser creativo, abierto, resistente a la unidad de sentido de la realidad, resistente al olvido, resistente a lo que concebimos como inexplicable.

El sufrimiento podría entenderse entonces, además de como lo que posibilita el acceso a mundos, como el “tejido conectivo” entre ellos, como líquido amniótico, como tentativo “orden” o lugar u horizonte común, aunque no en el sentido teleológico, sino como condición posibilitante. Así, el cuerpo, como materia afectable, se erige asimismo como condición de posibilidad de creación de sentido, de imaginación. Desde aquí es desde donde pretendemos comprender entonces el sufrimiento, la experiencia, sus economías o manejos, las negociaciones de sentido; unos manejos que implican la cuestión de la creación de lazos sociales, de espacios de descarga, de instituciones débiles y alivios.

El modelaje que supone el sufrimiento construye una forma de habitar. El sufrimiento como producción social, y lo social como producción de sufrimiento nos lleva a pensar en la categoría de compasión, una categoría ya un tanto saturada, por lo que podríamos entender tal compasión como espacio de descarga/desahogo y/o forma de habitar; como forma de empezar a manejar socialmente la cuestión: un cuerpo que no está ya tan individualizado o abstraído, sino en interrelación con otros cuerpos desde el punto de vista de la descarga. El tema está en explorar si existen estos espacios y si se crean instituciones, en sentido débil, como redes (sororidades), en las que este espacio se dé y se pueda implementar. Creo que a lo largo del trabajo de campo en los grupos se contemplaron estos marcos concretos del alivio, tanto personales como sociales; esto es aún así una tarea dada y por pensar.

A este respecto, en *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Lakoff y Johnson (1999) tratan de recuperar la espiritualidad en términos de trascendencia entendida como “proyección empática imaginativa”. En este sentido nos gustaría que fuera tomada en cuenta la propuesta de ser considerado por un *otro como un sí mismo*.

«El cuerpo toma las riendas (...) el cuerpo quiere vivir», Eire.

Se apuesta entonces por una mirada al cuerpo, que se impone para encontrar sentido; un cuerpo que en la “salud” se olvida, y en el dolor habla por sí mismo y traza sus imposiciones. La mente elabora un discurso lógico pero al cuerpo no le sirve para liberarse de la angustia. Se impone este cuerpo así, generando un tiempo-espacio diferente; busca, se pone en “piloto automático” para sobrevivir, para crear sentidos sin un sentido lógico-causal. Es un cuerpo que puede, que habla entre líneas. Un cuerpo que

es condición de posibilidad de creación de sentido, porque es la materia afectable a su vez, como decimos.

Estos cuerpos sufrientes apuestan por la vida cada día, administran su hogar, su sufrimiento –economía-, en el entendido de que labran su propio sentido diario, crean, dibujan en su tierra. Una creatividad que se liga a la falta o modificación de líneas temporales y espaciales, ejes que se desdibujan o desaparecen en la experiencia dolorosa.

La experiencia dolorosa, como hemos visto, pone en jaque a la ontología-lógica dualista heredada, la cual frustra y sofoca la posibilidad de creación más allá de sus márgenes, así como la herencia judeocristiana de la santidad de la vida que desestima el suicidio como evento de la razón. Es desagradable entonces, pues atenta contra nuestros supuestos de orden en el mundo, pone en cuestión nuestros marcos de comprensión de lo real. El que nombra posee, y en esta experiencia dolorosa el lenguaje encuentra sus límites, creando así el cuerpo nuevos patrones de supervivencia: la vida se abre paso, encuentra refugio en sí misma. Estos cuerpos son el vivo ejemplo de que crear en los márgenes no es sólo posible, sino que es lo que hay.

Al igual que desconocemos la historia de los territorios donde habitamos, desconocemos nuestros cuerpos como territorio más allá de su uso cotidiano, más allá de su concepción como vehículo, como herramienta y contenedor de un “alma” cuya residencia se supone en algún resquicio de este cuerpo tan ajeno y tan cotidiano. ¿Podría el cuerpo entenderse como sentido?, puesto que es la materia afectable de la que disponemos para vivir, siendo vivir ser afectado.

«Hay algo que se pone en marcha en mi cuerpo para, para... sobrevivir (...) Es como un motor que se hubiera puesto en marcha adentro para... para ir hacia delante, ¿no?, y pues para aguantar todos los tratamientos, todos los malestares, y seguir adelante (...) Entrás en otra vida de repente (...) Se me cayó el mundo (...) Sin embargo, te adaptas, luego luego, poco a poco te adaptas, ¿no? (...) No sé... ahí estaba la luz, ¿no? (...) fue la lucecita dentro la que quiere vivir y brillar, que estaba, estaba... ahí... viva, ¿no?», Francisca<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Participante en los grupos autogestionados de ayuda mutua

## CONCLUSIONES Y APERTURA

La elaboración del presente escrito no ha sido fácil: tratar de aceptar la ambigüedad como respuesta a la búsqueda de un sentido lineal ha requerido de tiempo para desandar las tradiciones heredadas. Tiempo para reconocer hábitos y afectos instalados en el cuerpo: la tendencia de pensar los –antiguos– problemas que aquí se presentan (cuerpo, lenguaje, reconocimiento, sentido...) en formas totales. Por esto mismo este apartado no desea tanto concluir como abrir.

Hemos visto en el desarrollo del trabajo cómo se trató de seguir un camino inductivo, teniendo en cuenta que la materia prima de trabajo era el lenguaje: las parresías. El suicidio se inscribía entonces como elemento generador de sufrimiento/dolor en los supervivientes (propios y ajenos). Ese sufrimiento/dolor se concibió como vía de reflexión y a la vez síntoma de existencia de lo ambiguo: estalla la creencia en la unidad de sentido que orienta, que ya no es eficaz después del evento traumático. Al hablar con franqueza, el parresiasrés, aplicando una genealogía en la búsqueda del origen, del sentido, muestra la ambigüedad; esto es: la “verdad”/la negociación del sentido, al ser ambigua, se diluye como tal.

Se aprende a convivir entonces con la misma, concibiéndose así estas parresías como economías diversas del sufrimiento, entendiendo economía como administración del hogar según la etimología del término, y entendiendo tal administración del hogar como la administración o gestión del propio cuerpo-sujeto; sufrimiento como vía y como síntoma, como apuntamos. El criterio o paradigma de verdad queda sujeto a la experiencia encarnada entonces de la cual se ofrece testimonio; contamos con dicha experiencia como polifónico eco, pues el suicida cuyo acto ha sido consumado ya no está para contarlo. Estas ambigüedades en el discurso muestran que la “verdad” es de este tipo: convive con sus contradicciones, por lo que no hay soporte estable. El sufrimiento es vía de descubrimiento de lo que subyace, -dicha ambigüedad-, a la vez que es un síntoma de esa ausencia, de esa necesidad de convivir, de aprender a vivir con lo ambiguo y/o contradictorio. El sentido se concibe entonces como cuestión negociable, parcial, temporal, corporal, en la que cuerpo y palabra juegan un papel determinante: denunciar la ausencia de reconocimiento, el fracaso de la palabra posible.

El cuerpo, -como condición de posibilidad de creación de sentido, materia afectable e imaginativa-, percibe, embarcándose así el sujeto-cuerpo en una búsqueda de un cuerpo-

alma en la experiencia del dolor-sufrimiento, distinción analítica que estalla, al igual que la creencia en el lenguaje como herramienta total. El lenguaje permite, hasta cierto punto, configurar lo que sobrepasa entonces, ese estallido de la creencia en la unidad de sentido que orienta. De esta suerte, el lenguaje es de naturaleza metafórica: el cuerpo es la materia afectable que permite realizar una conexión entre la experiencia vivida y el lenguaje para comunicarse con otro. El cuerpo, como sostén vital y creativo, da lugar a creación y uso de metáforas fundamentalmente corporales, como síntoma de ese quiebre en la creencia del lenguaje como herramienta unificadora, así como de la escisión mente-cuerpo o cuerpo-alma. Este lenguaje metafórico permite generar sentidos parciales, crear agarres, imaginaciones, fantasías que son creaciones fantasma fruto de ese dolor fantasma: un revivir de la persona/situación nunca igual. Esa creación, *poiesis*, se independiza del sujeto que la crea; podría entenderse incluso como experiencia estética, pues se crea sentido -nunca igual-: una puesta en forma a través de la imaginación.

La ausencia de reconocimiento es el movimiento y denuncia que llevan a cabo los parresias: ser una nuda vida (Agamben, 2003), el nuevo sujeto político de la tanatopolítica. No ser reconocido por un otro como un sí mismo, entendida esta formulación, como sugirió Noelia López, como «motor del fin de la existencia», pues «no hay una existencia subjetiva que pueda prescindir de que alguien la reconozca». Entra en juego la desmesura, la violencia –que cosifica, cuestión incompatible con la vida- percibida por el sujeto como explicación tentativa de ese mal como la ausencia de reconocimiento, la humillación, el olvido, el desprecio; el fracaso de la comunicación, de la palabra posible. Ese reconocimiento, -ese algo que sale de los cuerpos, esos cuerpos como sentido-, puede entenderse como “cemento social”, como una especie de espiritualidad material, cuestión, esta, que queda abierta.

El empeño de este trabajo probablemente tenga pocas recompensas, poco consuelo, poco resultado visible; trabajo “ingrato” pero necesario. Siendo así, una de las mejores enseñanzas que me deja este escrito –y aquellos que le preceden- es el ejercicio de escribir desde uno mismo; la honestidad es un terreno baldío e incierto, indigente, -dijera Méndez-, pero nos debemos a ello si nuestra pretensión es decir “algo”. Ese decir “algo” no es un intento de “la mejor defensa es un buen ataque” frente a futuras críticas

y revisiones. Es más bien un intento de sumar voces a esta cacofonía que intenta hablar un lenguaje que también abre, lenguaje en andamiaje continuo.

# BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio

2003 *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I.* (2003 ed.). Valencia: Pre-Textos

Améry, Jean

2005 *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria* (1999 ed.). Valencia: Pre-Textos

Badal, Marc

2017 *Vidas a la intemperie. Nostalgias y prejuicios sobre el mundo campesino.* Logroño y Oviedo: Pepitas ed. y Cambalache

Beasley-Murray, Jon

2010 *Poshegemonía. Teoría política y América Latina.* Buenos Aires: Paidós.

Beauvoir, Simone de

2015 *El segundo sexo.* Madrid: Cátedra.

Bifo Berardi, Franco

2016 *Héroes. Asesinato masivo y suicidio,* Madrid: Ediciones Akal.

Castro, Edgardo

2004 *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores.* Belo Horizonte: Autêntica Editora

Chul Han, Byung

2014 *Psicopolítica.* Barcelona: Herder

Das, Veena

2008 *Sujetos del dolor, agentes de dignidad.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas: pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar

Federici, Silvia

- 2004 *Calibán y la bruja* [Caliban and the Witch. Women, The Body and Primitive Accumulation] (V. Hendel, L. Sebastián Touza Trans.). (5ª ed.). Madrid: Traficantes de Sueños.

Foucault, Michel

- 1964 La locura, la ausencia de obra. *Obras esenciales* [Dits et écrits] (M. Morey Trans.). (2013th ed., pp. 11-21). Barcelona: Paidós.
- 1976 ¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina? *Obras esenciales* [Dits et écrits] (F. Alvarez Uría, J. Varela Trans.). (2013th ed., pp. 197-209). Barcelona: Paidós.
- 1994 *Obras esenciales* [Dits et écrits] (M. Morey, F. Alvarez Uría, J. Varela & Á. Gabilondo Trans.). (2013th ed.). Barcelona: Paidós.
- 2012 *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 9ª ed., Barcelona: Paidós.
- 2016 *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*, Distrito Federal, México, Editores Siglo veintiuno XXI.

Garagalza, Luis

- 2014 *El sentido de la hermenéutica. La articulación simbólica del mundo*, Barcelona: Anthropos.

González di Pierro, Eduardo

- 2015 *Fenomenología del dolor y el sufrimiento*

Lakoff, George y Mark Johnson

- 1995 *Metáforas de la vida cotidiana*, 3ª ed., Madrid, España, Ediciones Cátedra (Teorema).

Larsson, Martin Jesper

- 2017 *Development in Chiapas: Dams, Tourism and Peasant Politics*. Tesis de Doctorado en Filosofía por la Universidad de Manchester

Levi, Primo

- 2011 *Los hundidos y los salvados*, 6ª ed., Barcelona, España, Editorial El aleph editores.

López Sáenz, M<sup>a</sup> Carmen

2014 *Corrientes actuales de la filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid: Dykinson

2010 Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 2: Cuerpo y Alteridad

Méndez Sanz, José Antonio

1984 El Olvido del Mal: Propuestas filosóficas en torno a Malebranche. *Studium Ovetense*, (12), 109–125.

1998 No hay física en metafísica. Ubicación del mal en Lévinas, *Anthropos-176: Lévinas (monográfico)*, Barcelona: Anthropos.

2007 Más allá del gestell. Tecnología y voluntad. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 11(mayo 2007), 1–52.

2007 Más allá del gestell. Tecnología y voluntad. *Eikasia. Revista de filosofía* II, nº 11 (Mayo 2007): 1-52.

2007 Antropología y Ontología: la posibilidad de plantearnos la pregunta por “el hombre” como momento constitutivo de la Antropología filosófica. In *De animales y hombres* (1st ed., pp. 333–356). Ediciones de la Universidad de Oviedo.

2007 Antropología y Ontología. La posibilidad de plantearnos la pregunta por 'el hombre' como momento constitutivo de la Antropología Filosófica. Editado por A. Herrera. *De animales y hombres*. Biblioteca Nueva. (2007): 333-356.

2008 Realidad, tecnociencia y participación. Notas sobre el alcance ontológico de la participación pública en política tecnocientífica. *Revista CTS. OEI* 4, nº 10 (2008): 125-137.

2009 De la realidad a los mundos: el declinar de la metaontología del Bien. en *La oscuridad radiante* (1st ed., pp. 327–350). Ediciones de la Universidad de Oviedo.

2011 Economía y metaontología. In *La somnolencia de la razón* (1st ed., pp. 217–234). Biblioteca Nueva.

2011 Decisiones sobre el cuerpo futuro en la era del desbordamiento tecnológico. *Foro CTS - Revista Iberoamericana de CTS (digital)*, nº 17 (marzo 2011): 1-14.

- 2012 El cuestionamiento de las ideas de verdad y autenticidad en el pensamiento contemporáneo. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 7–14.
- 2013 Ampliación o restricción. Hacia una reconsideración de la relación entre saber y realidad desde el giro cultural. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 11–20.  
Hacia una consideración actual de la ciudad, en AAVV: *Pensar la ciudad*, Madrid-Oviedo, Biblioteca Nueva-Universidad de Oviedo, 17 págs. (en prensa).

Nancy, Jean-Luc

- 2003 *Corpus*. Madrid: Arena

Owens, Christabel y Helen Lambert

- 2012 Mad, Bad, or Heroic? Gender, Identity and Accountability in Lay Portrayals of Suicide in Late Twentieth-Century England, en *Culture, Medicine, and Psychiatry*. Vol. 36, núm. 2. Junio 2012, pp. 348-371

Paz, Octavio

- 2014 *El laberinto de la soledad*, 20ª ed., Madrid, España, Ediciones Cátedra (Colección letras hispánicas).

Reich, Wilhelm

- 1972 *Psicología de masas del fascismo*. Madrid: Ayuso

Rodrigáñez Bustos, Casilda

- 2016 *Pariremos con placer. Apuntes sobre la recuperación del útero espástico y la energía sexual femenina*, 3ª ed., Buenos Aires, Argentina, Editorial Madreselva.

Segato, Rita

- 1998 Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global, *Serie Antropología*, n° 234. UnB.

Sontag, Susan

- 2014 *Ante el dolor de los demás*, 3ª ed., Barcelona: Debolsillo.
- 1978 La enfermedad y sus metáforas. (2015 ed.). Barcelona: Debolsillo.

Vasilachis de Gialdino, Irene

2013 *Discurso científico, político, jurídico y de resistencia. Análisis lingüístico e investigación cualitativa*, Barcelona, España, Editorial Gedisa.

Viveros Chavarría, E. F.

2016 Sobre la metáfora en Aristóteles. *Revista Fundación Universitaria Luis Amigó*, 3(1), 26-32.

Walton, Roberto

2010 *Fenomenología de la empatía*

Acosta-Hernandez, M., Mancilla-Percino, T., & Correa-Basurto, J.

2011 Depresión en la infancia y adolescencia: enfermedad de nuestro tiempo. *Arch Neurocién (Mex)*, 16(3), 156–161.

Otra bibliografía consultada

Alexiévich, Svetlana

- 2015 *Voces de Chernóbil. Crónica del futuro*, Barcelona: Debolsillo.

Anónimo

- 2009 Acompañando a un adicto en recuperación. *Desacatos*, 29, 153–156.

Arendt, Hannah

- 1969 *Sobre la violencia* (2012th ed.). Madrid: Alianza Editorial.

Aubry, A.

- 1982 Los tzotziles ante los movimientos revolucionarios en Chiapas (1911-1940). aproximación lingüística. *Journal De La Société Des Américanistes*, 68, n°1, 99-104.

Basaglia, F.

- 2008 La condena de ser loco y pobre: alternativas al manicomio. (Raffaello Cortina Editore, Ed.) (2008th ed.). Buenos Aires: Topia Editorial.

Basaglia, F., Langer, M., Caruso, I., Szasz, T., Verón, E., Suárez, A., & Barrientos, G.

- 1978 Razón, Locura y Sociedad. (S. X. Editores, Ed.) (2015th ed.). México:

Baumann, G.

- 2004 Gramáticas de identidad/alteridad: Un enfoque estructural. In G. Baumamm, & A. Gingrich (Eds.), *Grammars of Identity/Alterity. A structural approach* (F. Cruces Villalobos Trans.). (2004th ed., pp. 18-50). New York, Oxford: Berghahn Books.

Benjet, C., Hernandez-Montoya, D., Borges, G., Mendez, E., Medina-Mora, M. E., Aguilar-Gaxiola, S., ... Aguilar-Gaxiola, S.

- 2012 Youth who neither study nor work: mental health, education and employment. *Salud Pública De México*, 54(4), 410–7

Bergman, R. L.

- 1963 Una escuela de curanderos. In H. M. Velasco, F. Cruces Villalobos & Á. Díaz de Rada (Eds.), *Lecturas de antropología social y cultural. la cultura y las culturas* (2010th ed., pp. 469-479). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Bohannan, L.
- 1966 Shakespeare en la selva. In H. M. Velasco, F. Cruces Villalobos & Á. Díaz de Rada (Eds.), *Lecturas de antropología social y cultural. la cultura y las culturas* (H. M. Velasco, F Cruces Villalobos & Á Díaz de Rada Trans.). (2010th ed., pp. 53-65). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Borges, G., Medina-Mora, M. E., Orozco, R., Ouéda, C., Villatoro, J., & Fleiz, C.
- 2009 Distribución y determinantes sociodemográficos de la conducta suicida en México. *Salud Mental*, 32(5), 413–425.
- Borges, G., Orozco, R., & Medina-Mora, M. E.
- 2012 Índice de riesgo para el intento suicida en México. *Salud Publica de México*, 54(6), 595–606.
- Borges, G., Orozco, R., Benjet, C., & Medina-Mora, M. E.
- 2010 Suicidio y conductas suicidas en México: Retrospectiva y situación actual. *Salud Publica de México*, 52(4), 292–304.
- Borges, G., Walters, E. E., & Kessler, R. C.
- 2000 Associations of substance use, abuse, and dependence with subsequent suicidal behavior. *American Journal of Epidemiology*, 151(8), 781–9.
- Brigidi, S., & Comelles, J. M.
- 2014 Locuras, culturas e historia. (S. Bridgi & J. M. Comelles, Eds.) (2014th ed.). Tarragona: Publicaciones URV.
- Brown, M. F.
- 2008 Relativismo cultural 2.0. In F. Cruces Villalobos, & B. Pérez Galán (Eds.), *Textos de antropología cultural* (2010th ed., pp. 25-57). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Caetano, R., Kaplan, M. S., Huguet, N., Conner, K., McFarland, B. H., Giesbrecht, N., & Nolte, K. B.

- 2015        Precipitating Circumstances of Suicide and Alcohol Intoxication Among U.S. Ethnic Groups. *Alcoholism: Clinical and Experimental Research*, 39(8), 1510–1517.

Campos, E. A. De.

- 2009        Lógica cultural y lógica terapéutica en Alcohólicos Anónimos, 69–88.

Chávez-Hernández, A. M., Núñez, M. C. M., & Macías-García, L. F.

- 2008        Modelo psicoeducativo para la prevención del suicidio en jóvenes. *Salud Mental*, 31(3), 197–203.

Cooper, R.

- 2004        What is wrong with the DSM? *History of Psychiatry*, 15(5), 5–25.

Córdova Moreno, M. A., Cubillas Rodríguez, M. J., & Román Pérez, R.

- 2011        ¿Es posible prevenir el suicidio? Evaluación de un programa de prevención en estudiantes. *Pensamiento Psicológico*, (17), 21–32.

Cruz, M.

- 2002        *Filosofía contemporánea* Taurus.

Davoine, F., & Gaudillière, J.-M.

- 2004        Historia y Trauma. La locura de las guerras (2004th ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Deleuze, G., & Guattari, F.

- 1985        El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia (2013th ed.). Barcelona: Paidós.

Di Pardo, R.

- 2009        La sobriedad como bien. *Desacatos*, 29, 173–178.

Díaz de Rada, Á.

- 1992        Etnociencia: El orden del sentido y el sentido del orden. In F. Cruces Villalobos, & B. Pérez Galán (Eds.), *Textos de antropología contemporánea* (2010th ed., pp. 143-177). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Dimsdale, J. E., Xin, Y., Kleinman, A., Patel, V., Narrow, W. E., Sirovatka, P. J., & Regier, D. A. (Eds.).

- 2009        Somatic presentations of mental disorders. Refining the Research Agenda for DSM-V. Arlington, Virginia: American Psychiatric Association.

Domínguez, E. L. A.

- 2013        ¿Locas? Píkara Magazine. Retrieved from  
<http://www.pikaramagazine.com/2013/04/¿locas/>

Eroza Solana, E.

- 2006        Las crisis convulsivas entre los tzotziles y los tzeltales. del don sagrado al estigma. *Desacatos*, n°20 doi:ISSN 1405-9274

Eroza, E., & Álvarez Gordillo, Guadalupe del Carmen.

- 2008        Narrativas del padecimiento "mental": Arenas de debate en torno a las prácticas sociales y a los valores que las sustentan entre los mayas tzotziles y tzeltales del sur de México. *Revista De Antropología Social*, 17, 377-410. doi:1131-558X

Escalona Victoria, J. L.

- 2003        Gracia Imberton Deneke, *La Vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*, México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste de la UNAM, 2002, 171 p. *Reseñas*, XXIV, 300–304.

Escobar, A.

- 1997            Antropología y desarrollo. In F. Cruces Villalobos, & B. Pérez Galán (Eds.), *Textos de antropología contemporánea* (2010th ed., pp. 349-382). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Espínola-Nadurille, M., Sánchez-Barroso, J. A., Páez, M., Sánchez-Guzmán, M. A., & Ramírez-Bermúdez, J.
- 2014            Falta de sentido de vida y suicidio: ¿en qué circunstancias el paternalismo médico puede estar justificado? *Acta Bioethica*, 20(1), 41–50.
- Fainzang, S.
- 2009            Lo innato y lo adquirido. *Desacatos*, 29(Saberes y Razones), 89–106.
- Fernández Juárez, G.
- 2006            «Al hospital van los que mueren». Desencuentros en salud intercultural en los andes bolivianos. In F. Cruces Villalobos, & B. Pérez Galán (Eds.), *Textos de antropología contemporánea* (2010th ed., pp. 383-411). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Fernando, L., García, M., Gabriela, M., & Lara, L.
- 2011            Notas suicidas mexicanas. Un análisis cualitativo 1, (17), 33–42.
- Feyerabend, P.,
- 1998            *La ciencia en una sociedad libre*, Argentina: Siglo veintiuno editores
- Frankl, V.
- 2015            *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder.
- Gadamer, H.-G.
- 2001            *El estado oculto de la salud*, Barcelona: Gedisa.
- García Canclini, N.
- 1998            Las cuatro ciudades de México. In F. Cruces Villalobos, & B. Pérez Galán (Eds.), *Textos de antropología contemporánea* (2010th ed., pp. 231-260). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

García-Rábago, H., Sahagún-Flores, J. E., Ruiz-Gómez, A., Sánchez-Ureña, G. M., Tirado-Vargas, J. C., & González-Gámez, J. G.

2010 Factores de riesgo, asociados a intento de suicidio, comparando factores de alta y baja letalidad. *Revista de Salud Pública*, 12(5), 713–721.

Gaxiola-Robles, R., Celis de la Rosa, A. de J., Labrada-Martagón, V., Díaz-Castro, S. C., & Zenteno-Savín, T.

2013 Incremento de la temperatura ambiental y su posible asociación al suicidio en Baja California Sur (BCS) 1985-2008. *Salud Mental*, 36(5), 421–427.

González-Forteza, C., Shaíl, D., Quezadas, A., Alberto, J., & Tapia, J.

2008 Artemisa Problemática suicida en adolescentes y el contexto escolar : Vinculación autogestiva con los servicios de salud mental, 31(1), 23–27.

Gorenc, K.-D., Flores, J., Peredo, S., Abreu, L., & Pacurucu, S.

1999 Los suicidios sin registrar en México y Ecuador: un estudio comparativo. *Revista Mexicana de Sociología*, 61(1), 123–143.

Graebber, D.

2004 *Fragments de Antropología Anarquista y Otros Textos*. (G. Rivera & M. García González, Eds.) (2015th ed.). México: Ediciones La Social.

Guiteras Holmes, C.

1965 *Los peligros del alma. visión del mundo de un tzotzil* [Perils of the sSoul. The World View of a Tzotzil Indian]. México: Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez-García, A. G., & Contreras, C. M.

2008 El suicidio y algunos de sus correlatos neurobiológicos. Primera parte. *Salud Mental*, 31(4), 321–330.

Hall, E. T., & Hall, M. R.

- 1971            Los sonidos del silencio. In H. M. Velasco, F. Cruces Villalobos & Á. Díaz de Rada (Eds.), *Lecturas de antropología social y cultural. la cultura y las culturas* (H. M. Velasco, F Cruces Villalobos & Á Díaz de Rada Trans.). (2010th ed., pp. 179-193). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Hall, S.

- 1997            El espectáculo del «otro». In F. Cruces Villalobos, & B. Pérez Galán (Eds.), *Textos de antropología contemporánea* (2010th ed., pp. 75-94). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- 1997            Representación: Representaciones culturales y prácticas significantes. In F. Cruces Villalobos, & B. Pérez Galán (Eds.), *Textos de antropología cultural* (2010th ed., pp. 59-73). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Imberton-Deneke, G.

- 2014            Vulnerabilidad suicida en localidades rurales de Chiapas: una aproximación etnográfica. *Revista LiminaR. Estudios Sociales Y Humanísticos*, 12(2), 81–96.

J. Swartz, M., Turner, V. W., & Tuden, A.

- 1966            Antropología política: Una introducción. In F. Cruces Villalobos, & B. Pérez Galán (Eds.), *Textos de antropología contemporánea* (2010th ed., pp. 283-314). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Jacorzynski, W.

- 2008            *Demonios y pastillas: una aproximación interdisciplinaria a la locura*. México: Publicaciones de la Casa Chata. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Keesing, R.

- 1974            Teorías de la cultura. In H. M. Velasco, F. Cruces Villalobos & Á. Díaz de Rada (Eds.), *Lecturas de antropología social y cultural. la cultura y las culturas* (H. M. Velasco, F. Cruces Villalobos & Á. Díaz de Rada Trans.). (2010th ed., pp. 15-51). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Keith, S.
- 2007            Dual diagnosis of substance abuse and schizophrenia: Improving compliance with pharmacotherapy. *Clinical Schizophrenia and Related Psychoses*, 1(3), 259–269.
- Kendler, K. S., Zachar, P., & Craver, C.
- 2011            What kind of things are psychiatric disorders? *Psychological Medicine*, 41(Cambridge University Press), 1143–1150.
- Kerckhoff, A.
- 2010            La enfermedad y la cura. Conceptos de una medicina diferente (2015th ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kessler, R. C., Borges, G., Sampson, N., Miller, M., & Nock, M. K.
- 2009            The association between smoking and subsequent suicide-related outcomes in the National Comorbidity Survey panel sample. *Molecular Psychiatry*, 14(12), 1132–1142.
- Kleinman, A.
- 1998            Experience and Its Moral Modes: Culture, Human Conditions and Disorder. In *The Tanner Lectures On Human Values* (pp. 357–420). Stanford University.
- Kutschenko, L. K.
- 2011            In Quest of “Good” Medical Classification Systems. *Medicine Studies*, 3, 53–70.
- Lechte, J.
- 2010            *50 pensadores contemporáneos esenciales*. Madrid: Cátedra.

Lévi-Strauss, C.

- 1973 Raza e historia. In H. M. Velasco, F. Cruces Villalobos & Á. Díaz de Rada (Eds.), *Lecturas de antropología social y cultural. la cultura y las culturas* (H. M. Velasco, F. Cruces Villalobos & Á. Díaz de Rada Trans.). (2010th ed., pp. 67-107). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Lewellen, T. C.

- 1985 Evolución del estado. In H. M. Velasco, F. Cruces Villalobos & Á. Díaz de Rada (Eds.), *Lecturas de antropología social y cultural. la cultura y las culturas* (H. M. Velasco, F. Cruces Villalobos & Á. Díaz de Rada Trans.). (2010th ed., pp. 359-383). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Lidón Escrig, M.

- 2008 El poder y sus disfraces. Ra Ximhai. Revista de Sociedad, Cultura Y Desarrollo Sustentable, 4(3), 815–829.

López-Hernández, J. R., & Teodoro-Méndez, J. M.

- 2006 La cosmovisión indígena tzotil y tzeltal a través de la relación salud-enfermedad en el contexto de la medicina tradicional indígena. *Ra Ximai*, 2(Nº1), 15-26.

Martín-Barbero, J.

- 2000 La ciudad que median los miedos. In F. Cruces Villalobos, & B. Pérez Galán (Eds.), *Textos de antropología contemporánea* (2010th ed., pp. 261-281). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Martínez, J.

- 2016 Niños a los que les duele siempre la barriga. El País. Retrieved from [http://elpais.com/elpais/2016/05/31/actualidad/1464687778\\_252137.html?id\\_externo\\_rsoc=FB\\_CM](http://elpais.com/elpais/2016/05/31/actualidad/1464687778_252137.html?id_externo_rsoc=FB_CM)

Menéndez, E.

- 2009 De rituales y subjetividades. Reflexiones sobre algunas características de los grupos de Alcohólicos Anónimos. *Desacatos*, 29(Saberes y Razones), 107–120.
- Módena, M. E.
- 2009 Alcoholismo, ayuda mutua y autoayuda. *Desacatos*, 29 (Saberes y Razones), 7–10.
- Moncó Rebollo, B., & Rivas Rivas, A. M.
- 2007 La importancia de 'nombrar'. El uso de la terminología de parentesco en las familias reconstituidas. *Gazeta De Antropología*, 23(artículo 23)
- Mora-Ríos, J., Natera, G., & Juárez, F.
- 2005 Expectativas Relacionadas Con El Alcohol En La Predicción Del Abuso En El Consumo En Jóvenes 1. *Salud Mental*, 28(2), 82–90.
- Morett, A. E., & López, B. A.
- 1999 Suicidio, homicidio y drogadicción en niños y adolescentes, 183–190.
- Moscoso, J.
- 2011 Historia Cultural del Dolor (2011th ed.). Madrid: Taurus.
- Muñoz Martínez, R.
- 2010 El acceso a los medios sanitarios en la diversidad cultural. Mediación intercultural en el ámbito sanitario y terapias interculturales en salud mental, estudios de caso en Bélgica y España. Universidad Autónoma de Madrid.
- 2013 Cuando la psiquiatría se reconfigura en la diversidad cultural . Debates en torno al lugar , los destinatarios y la metodología de la práctica etnopsiquiátrica en el hospital Brugmann de Bruselas. *Cuicuilco*, 57, 137–168.
- 2013 Mediación Intercultural frente a la desigualdad en el acceso y disfrute a los cuidados sanitarios institucionales. Algunas consideraciones sobre las praxis profesionales en Bélgica y España. *Migraciones*, 33(2013), 97–126.

- 2014            Cultura organizacional de cuidados médicos, violencia institucional y  
desadherencia al tratamiento antirretroviral de las personas indígenas  
que viven con VIH-Sida en Los Altos de Chiapas. *LiminaR. Estudios  
Sociales Y Humanísticos*, 12(2), 46–66.
- 2015            Psiquiatría, antropología e interdisciplinariedad: Encuentros y  
transgresiones en el abordaje del padecimiento en la diversidad  
cultural. *Psychiatry, anthropology and interdisciplinaries: Encounters  
and transgressions in therapeutical approaches to illnes. Desacatos*, 48,  
92–107.
- Neila Boyer, Isabel
- 2012            Me'vinik. una metáfora tzotzil sobre la salubridad de la vida en la  
modernidad de los altos de Chiapas. *Revista De Antropología  
Iberoamericana*, 7(2), 137-170.
- O'Connor, E.
- 2016            It's Time We Start to Talk About Depression Like The Common  
Illness That It Is. *The Huffington Post*. Retrieved from  
[http://www.huffingtonpost.com/eileen-oconnor/its-time-we-start-to-  
talk-about-depression-like-the-common-illness-that-it-  
is\\_b\\_9307408.html](http://www.huffingtonpost.com/eileen-oconnor/its-time-we-start-to-talk-about-depression-like-the-common-illness-that-it-is_b_9307408.html)
- Ocampo, R., Bojórquez, I., & Cortés, M.
- 2009            Consumo de sustancias y suicidios en México: Resultados del sistema  
de vigilancia epidemiológica de las adicciones, 1994-2006. *Salud  
Publica de México*, 51(4), 306–313.
- Oliva, M. P.
- 2014            Convertimos problemas cotidianos en trastornos mentales. *El País*.  
Retrieved from  
[http://sociedad.elpais.com/sociedad/2014/09/26/actualidad/141173029  
5\\_336861.html?id\\_externo\\_rsoc=FB\\_CM](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2014/09/26/actualidad/1411730295_336861.html?id_externo_rsoc=FB_CM)
- Orellana, R. C.

- 2015            Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ortíz-Gómez, L. D., López-Canul, B., & Arankowsky-Sandoval, G.
- 2014            Factors associated with depression and suicide attempts in patients undergoing rehabilitation for substance abuse. *Journal of Affective Disorders*, 169, 10–14. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2014.07.033>
- Parnas, J., Sass, L. A., & Zahavi, D.
- 2013            Rediscovering Psychopathology: The Epistemology and Phenomenology of the Psychiatric Object. *Schizophr Bull*, 39(2), 270–277. <https://doi.org/10.1093/schbul/sbs153>
- Peacock, J. L.
- 1986            Método. In H. M. Velasco, F. Cruces Villalobos & Á. Díaz de Rada (Eds.), *Lecturas de antropología social y cultural. la cultura y las culturas* (H. M. Velasco, F Cruces Villalobos & Á Díaz de Rada Trans.). (2010th ed., pp. 109-160). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Pitarch Ramón, P.
- 1996            *Ch'ulel. una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Polanyi, K.
- 1957            El sistema económico como proceso institucionalizado. In H. M. Velasco, F. Cruces Villalobos & Á. Díaz de Rada (Eds.), *Lecturas de antropología social y cultural. la cultura y las culturas* (2010th ed., pp. 275-306). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Pratt, M. L.
- 2000            ¿Por qué la virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad. In F. Cruces Villalobos

& B. Pérez Galán (Eds.) (2010th ed., pp. 179–202). Madrid:  
Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Prospero García, Ó.

2014 Las adicciones. (R. Álvarez Ruiz, Ed.) (2014th ed.). México:  
Publicaciones & Fomento Editorial. Dirección General de  
Divulgación de la Ciencia. Universidad Nacional Autónoma de  
México.

Romaní, O.

2013 Etnografía, metodologías cualitativas e investigación en salud: un  
debate abierto. (O. Romaní, Ed.) (2013th ed.). Tarragona:  
Publicaciones URV.

Rosovsky, H.

2009 Alcohólicos Anónimos en México: fragmentación y fortalezas.  
Desacatos, 29, 13–30.

Roudinesco, É.

2009 Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos. Barcelona:  
Anagrama.

Safranski, R.

1997 El mal o el drama de la libertad (2013th ed.). México: Tusquets  
Editores.

Sahlins, M.

1974 Economía de la Edad de Piedra (2010th ed.). Madrid: Akal.

Salgado, C. M.

2010 Población y salud mental en México. Reflexiones y un ejercicio de  
aproximación mediante las variaciones de la mortalidad por  
suicidio/Population and Mental Health in Mexico. Reflections and an

Exercise in Approaches to the Variations of Mortality due to S.  
Estudios Demográficos Y Urbanos, 25(3), 663–712.

Sánchez Aroca, I.

2015            29 de diciembre de 2015. No me imagino un futuro con patriarcado. *Periódico Diagonal*

Scheper-Hugues, N.

1997            *Nervoso. La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil* (1997th ed., pp. 167-212). Barcelona: Ariel.

Serrano Flyckt, I., & Diez Martinez y Day, Ó.

2010            Drogas y conducta. Propiedades, efectos, usos médicos y riesgos potenciales de las drogas psicotrópicas (2010th ed.). México: UDLAP. Universidad Veracruzana. Universidad Veracruzana Intercultural.

Stack, C.

1974            Sex roles and survival in a urban black community. *All our kin: Strategies for survival in a black community* (1974th ed., ). Nueva York: Harper&Row.

Stolcke, V.

2000            ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad? In F. Cruces Villalobos, & B. Pérez Galán (Eds.), *Textos de antropología contemporánea* (2010th ed., pp. 315-348). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Szasz, T. S.

1961            El mito de la enfermedad mental. Bases para una teoría de la conducta personal (2008th ed.). Buenos Aires: Amorrortu.

Szasz, T. S.

1970            La fabricación de la locura (4a). Barcelona: Kairós.

Tovilla-zarate, C. A., & Genis Mendoza, A. D.

- 2012            Los genes, el sistema serotoninérgico y la conducta suicida.  
International Journal of Psychological Research, 5(1), 52–58.
- Turner, V.
- 1964            Símbolos en el ritual Ndmbu. In H. M. Velasco, F. Cruces Villalobos & Á. Díaz de Rada (Eds.), *Lecturas de antropología social y cultural. la cultura y las culturas* (H. M. Velasco, F. Cruces Villalobos & Á. Díaz de Rada Trans.). (2010th ed., pp. 425-457). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Villa-Manzano, A.
- 2009            Magnitud de la disfunción familiar y depresión como factores de riesgo para intento de suicidio. New.Medigraphic.Com, 47(6), 643–646. Retrieved from <http://new.medigraphic.com/cgi-bin/resumenMain.cgi?IDARTICULO=36823>
- Wagner, F.
- 2012            Enfocando la depresión como problema de salud pública en México. Salud ..., 35(1), 3–11. Retrieved from <http://www.medigraphic.com/pdfs/salmen/sam-2012/sam121b.pdf>
- Wulff, H. R., Pedersen, S. A., & Rosenberg, R.
- 1986            El enfoque naturalista de la psiquiatría (2002nd ed., pp. 149–166). Triacastela.