

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES IZTACALA

**SUFRIMIENTO IDENTIDAD Y ACCIÓN COMUNITARIA:
UNA HISTORIA DE VIDA**

Tesis que para obtener el grado de Licenciado en Psicología presenta:

OCTAVIO PATIÑO GARCÍA

**LIC. VÍCTOR MANUEL ALVARADO GARCÍA
LIC. CÉSAR ROBERTO AVENDAÑO AMADOR
LIC. JESÚS NAVA RANERO**

TLALNEPANTLA, EDO. DE MÉXICO. 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

I. Introducción: La pregunta sobre el sufrimiento de Margarita.

Capítulo 1: El fenómeno del sufrimiento como fenómeno cultural.

- 1.1. El sufrimiento y la secularización del mundo.
- 1.2. El fenómeno del sufrimiento en el “Siglo sin Dios”.
- 1.3. La colectivización del sufrimiento.

Capítulo 2: Hacia una hermenéutica del sufrimiento. La metodología hermenéutico-interpretativa

- 2.1. ¿Desde qué ventana se mira?
- 2.2. El acercamiento metodológico.

Capítulo 3: Los caminos del sufrimiento en la vida de Margarita.

- 3.1. El rostro de la enfermedad.
 - 3.1.1. Del padre enfermo a las hijas enfermas.
 - 3.1.2. Margarita como enferma.
- 3.2. Habitando en la violencia.
- 3.3. Vivir como mujer.
- 3.4. En manos de la esperanza: el lugar de los otros en los rincones de Dios

Capítulo 4. Conclusión: La identidad desde el sufrimiento y la acción comunitaria.

Bibliografía.

INTRODUCCIÓN: LA PREGUNTA SOBRE EL SUFRIMIENTO DE MARGARITA

En el año 2001 cuando realizaba mi servicio social en el Programa de Redes Sociales para el Desarrollo Social en la Delegación Coyoacán, conocí a Margarita, una mujer de 55, años quien asistía a un taller de autoestima que se impartía en el Centro de Desarrollo Comunitario Carmen Serdán (antes Plutarco Elías Calles) de la misma delegación. A diferencia de las demás asistentes, Margarita iba involucrando a más mujeres de su comunidad en el taller. De pronto el taller se veía integrado por mujeres que en su mayoría eran invitadas y convencidas por la propia Margarita, luego, al expresarme que ella quería ser una promotora voluntaria me surgió una interrogante: ¿qué razones tendría una mujer como Margarita para involucrarse en los ámbitos del trabajo comunitario? Una ocasión que conversábamos sobre su preocupación por las personas a las que había invitado ella me decía “es que veo que les hace falta estar aquí... es que es un medio de ayudar a las personas que están sufriendo...” – y ¿eso que tiene que ver contigo, con tu vida? – le preguntaba y Margarita mirándome respondía:

Pues yo creo que mucho, mucho tiempo me he dado a la tristeza, a sufrir, pero últimamente estoy tratando de... también de ayudarme con eso, porque tengo que seguir viviendo hasta que Dios diga...

“Darse a la tristeza”, “sufrir”. Sí en un primer momento la interrogante surgida fue sobre cuáles serían las razones de una mujer para participar voluntariamente en la comunidad. Ahora la interrogante tomaba otra dirección, ¿Qué acontecimientos orillaban a una persona a concebir parte de su existencia en el sufrimiento? pero también, ¿cómo debía entender ese sufrimiento al que hacía referencia Margarita? de ahí se vinieron en cascada nuevas interrogantes, ¿Cómo se había ido construyendo la idea de sí misma a partir de la noción del sufrimiento?, ¿Cómo había llegado a Margarita la idea del sufrimiento? ¿es posible decir que existe una “cultura del sufrimiento” en nuestra sociedad? y si es así ¿qué elementos la constituyen? ¿Qué importancia tiene en el acontecer tanto individual como colectivo la “cultura” del sufrimiento? Para Margarita ¿referirse a sí misma como una mujer que se ha “dado a la tristeza” implicaba una identidad desde el sufrimiento? Tales cuestiones surgían entrelazadas a otra dimensión: la labor comunitaria. Margarita decía que ella podía ayudar a “personas que están sufriendo” ¿cómo era que lo sabía? es decir, ¿cuáles eran los referentes para decir que “las otras sufrían” y por lo tanto “les hacía falta algo”? ¿el sufrimiento era un punto de coincidencia entre la vida individual y las colectivas? y si tal era el caso ¿qué condiciones de posibilidad se derivaban de una dimensión vivencial gestada en el sufrimiento?

Tales preguntas me llevaron a conversar con Margarita, conversar sobre su vida. El siguiente es el fragmento de una conversación a partir del cual se fue delimitando el sentido del trabajo. He intentado realizar un primer acercamiento al testimonio de Margarita exponiendo una serie de planteamientos que me fueron surgiendo a raíz de tal conversación, situación que me ofreció la oportunidad de armar un cuerpo de análisis.

¿Pero por qué conversar con Margarita?, ¿era esa la manera más adecuada de adentrarme en los terrenos de su vida?

Hablamos porque somos
mortales: las palabras
no son signos, son años.
Al decir lo que dicen

los nombres que decimos
dicen tiempo: nos dicen,
somos nombres del tiempo.
Conversar es humano.¹

Acudir a la palabra adquiere en este caso una relevancia fundamental. Podemos preguntarnos “¿qué sería de la vida humana de no poder ser narrada?”, y alguna respuesta sería que “Mediante la narración el ser humano construye su vida, y teje su arquitectura mental en la medida en que se percibe simultáneamente como “autor” y “actor” de la historia relatada de sus acciones, emociones y decisiones”², pero también “la narración de la propia vida como expresión de la interioridad y afirmación del “si mismo” pareciera remitir tanto a ese carácter universal del relato como a la ilusión de eternidad que acompaña toda objetivación de la experiencia”³. No es mi propósito adentrarme en este momento en las cuestiones metodológicas y los marcos conceptuales, sólo quisiera a razón de la cita anterior, dejar entrever un poco la naturaleza del mismo, es decir la puesta en papel de un relato, de una historia contada, de una narración que expresa la subjetividad, puesto que de alguna u otra manera “contamos historias porque finalmente las vidas humanas necesitan y merecen ser contadas”.⁴

¹ Octavio Paz (fragmento del poema *Conversar*)

² Serrano, J. (1995). **Discurso narrativo y construcción biográfica**. En *Revista de Psicología Social Aplicada*, Vol. 5, No. 1/2.

³ Arfuch, L.(2002). **El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea**. FCE, Argentina.

⁴ En Arfuch Op. cit.

Sobre la enfermedad: *Nadie acudió a donde yo estaba...*

“Algo que se me quedó muy grabado fue que yo estuve desde como a los seis años enferma de una pierna y seguido estaba en cama y pues, sufriendo las curaciones que eran terribles ¿no?, entonces así me la pasé unos buenos años...”

Este es el “primer” recuerdo de Margarita, lo primero que me dijo cuando comenzó a hablarme de su vida. Un recuerdo que hace referencia a una enfermedad y los sufrimientos derivados de la misma. ¿Ubicar tal recuerdo en una situación de enfermedad implicaría ubicarse en una condición diferente con respecto a los otros niños?

De entrada surgen dos cuestiones: si es algo que se quedó muy grabado tendría que ver con la experiencia de una dificultad para vivir, la enfermedad en la niñez sería una condición limitante. Es decir, Margarita está enferma de una pierna y esto la hace estar en cama. ¿Qué relación puede existir entre, por un lado, la tendencia en nuestra cultura a concebir a los niños como “niños que juegan” y por otro lado, la condición de enfermedad en la infancia? En este sentido, la primer cuestión sería el desciframiento del papel que jugó la enfermedad en la infancia, si es que se vivió como una condición de diferencia con respecto a los otros niños. Pero también, la segunda cuestión que salta a la vista es la de “las curaciones que eran terribles”. Parece ser que aquí surge la primer referencia al sufrimiento del que habla Margarita, “sufriendo las curaciones que eran terribles” dice, y esto conduciría a pensar que la enfermedad “padecida” llevaba emparejada una segunda dificultad: la de soportar los tratamientos que serían necesarios para restablecer el cuerpo, para que esos “buenos años”, el tiempo transcurrido en la enfermedad, pudiera por fin terminar.

Considero que enfermedad y tratamiento fueron dos situaciones vividas dentro de un mismo momento: la infancia, y que tendrían que ser fuentes de diferenciación con respecto a una concepción social o moral de nuestra cultura. Normalidad-Anormalidad. En este sentido el acceso a la normalidad a través del tratamiento tendría un alto costo que generaría en su proceso una condición de sufrimiento.

“Sí, desde esa edad empecé yo a estar enferma yo recuerdo que me veía yo la pierna muy inflamada y muy roja y pues hasta un día que pues se me reventó solita yo... mi pie... digo pues ya cuando yo recuerdo era muy doloroso, muy doloroso y muy dolorosas las curaciones, casi, casi, me lavaban por dentro (inaudible) y así me fue quedando muy marcada mi pierna... Si este, oí decir a los médicos que era “ostiomelitis”, que entiendo que es una inflamación en el hueso. Y entonces decían que se necrosaba o que se infectaba desde el hueso, entonces desde el hueso salía toda ese... esa infección.”

Hay algo en su pierna, está “muy inflamada y muy roja”, existe una mirada que intenta explicar lo que sucede, pero la referencia es insuficiente, de ahí que sobre esa primer mirada se genere una reelaboración proporcionada por el saber médico: la ostiomielitis. Ahora ya puede tener sentido lo que le ocurre “es una inflamación del hueso...se necrosaba o infectaba desde el hueso...”. Pareciera ser que existe un recorrido, no solamente por el orden del discurso sino por la misma condición. Sentir dolor, mirarse algo extraño en la pierna, dudar sobre lo que se padece, hasta que ese vacío de saber es “llenado” por “el especialista del cuerpo”: el médico.

Me parece que surge otro elemento aunado a las cuestiones anteriores, esto es que la condición de enfermedad adquiere ahora una relevancia medicalizada, en el sentido de que

son los médicos los que dicen qué le pasa al cuerpo y son en consecuencia los que deciden los tratamientos a seguir, de ahí que el cuerpo de Margarita se convierta en un cuerpo intervenido, ya sea desde la categorización del padecimiento en enfermedad “ostiomielitis” ya sea desde su correspondiente tratamiento que para Margarita era “muy doloroso, muy doloroso y muy dolorosas las curaciones”. Parece ser que la condición de enfermedad con toda su diferenciación moral que implicaría, también se convierte en una fuente de diferenciación social, puesto que supondría la interrupción de ciertas actividades que se pensarían propias de la vida normal o en otros términos, del curso normal de la vida moderna. Aquí pienso en el mundo capitalista en que el cuerpo es convocado a ser funcional, a producir para generar las ganancias propias a un sistema de mercado y donde la enfermedad sería un obstáculo de la producción. Surge entonces una tercera cuestión, al inicio de la cita anterior dice Margarita “...empecé yo a estar enferma...”, es decir que ¿seguiría una historia de enfermedades, de interrupciones, prescripciones, tratamientos, diferenciaciones, sufrimientos?

Tratando de darle un poco de forma a lo hasta aquí dicho se tiene primero que hay una referencia hacia su cuerpo en la infancia envuelto en una condición de enfermedad con toda la connotación médica que ello implica, esto es desde el padecimiento, la categorización en enfermedad y los tratamientos. Segundo, la relevancia que tendría moral y socialmente en Margarita, según las exigencias de una sociedad caracterizada por la producción capitalista, el concebirse en una constante de enfermedades y en consecuencia de “no normalidad”. Tercero, si tales condiciones configuraron en Margarita una concepción de sí misma gestada en el sufrimiento, o en otras palabras, ¿qué relevancia tendría en Margarita concebir su vida en una constante de enfermedades? ¿Será que la enfermedad por sí misma habrá originado en ella una condición de sufrimiento? Dejaré por un momento estas interrogantes para ver que más dice Margarita:

“Había ocasiones en que bueno estaba bien y pues iba a la escuela y... y otras ocasiones pues no podía ir, tenía que estar en cama, me operaron alguna vez y con yeso hasta arriba en la pierna y pues igual también no podía salir a jugar normalmente.”

No salir a jugar normalmente implicaría la constatación de esa diferencia a la que me refería párrafos arriba “los niños que juegan y los niños enfermos”. Pero si bien el cuerpo intervenido de Margarita “me operaron alguna vez” tanto por la palabra de los médicos como por sus prácticas quirúrgicas habían originado una referencia a sí misma como enferma también dice Margarita “había ocasiones en que bueno, estaba bien y pues iba a la escuela” y esto haría pensar en una distinción entre un cuerpo que hacía posible su vida y otro que la limitaba, entonces el cuerpo vivido en dos condiciones distintas sería el que originó la diferenciación. En este contexto tendría que descifrar la relación entre la vivencia del cuerpo y los significados atribuidos al mismo desde la mirada médica de la enfermedad, de las significaciones de lo corporal en una sociedad. ¿Es posible pensar que existe una disociación entre, por un lado, el ámbito de la vivencia del cuerpo y por otro el de un sistema de ideas sobre sus significaciones? Si este es el caso ¿Será entonces que pudo Margarita moverse en dos planos de la propia existencia? Y en ese contexto ¿Qué concepciones de sí misma se habrán propiciado para dar sentido a lo que vivía?

“Pues buena, yo creo que hasta cierto punto me consentían por ser yo la enferma”

Si en un momento anterior planteaba que podrían existir otras formas de sufrimiento derivadas de la enfermedad como lo era el sufrimiento de soportar el tratamiento, pareciera ser que otra tendencia se abre hacia una relación distinta con la familia, una diferenciación con respecto a los otros hermanos “por ser yo la enferma”. Un trato gestado en la

diferenciación, originada en la condición de enfermedad supondría pensar que una persona enferma necesita ser tratada diferente. Margarita “necesitaba algo”, ser consentida, puesto que la referencia a la enfermedad remitiría a una condición trágica ¿ella no era “autosuficiente” por la dificultad? Perciera ser que la enfermedad requiere cuidados, ayuda, afectos puesto que el que se enferma “sufre”, tanto por el dolor primero como por saberse enfermo. Cuerpo, enfermedad, saber médico, tratamientos, sufrimientos, sociedad capitalista, infancia, hasta este momento se han convertido en conceptos que será necesario ir desarrollando para darle forma al presente trabajo.

De la cita anterior se deriva otra cuestión, la de las posibilidades de resarcir el sufrimiento. Si el resarcimiento es posible, la pregunta que surge es si lo sería desde el plano individual o si es necesaria la relación social. Es decir, si existe la concepción del sufrimiento de una manera trágica, sería por la dificultad de resolver en la soledad de lo individual toda su tragedia. “Me consentían por ser yo la enferma” remitiría a que no basta con la persona que sufre para la cura, se necesita algo más que sólo puede ser aportado por los otros, una manera de condescendencia hacia la diferencia. Si la persona reconoce en sí misma una condición de diferencia es porque experimentaría en soledad la unicidad de su existencia. “Por ser yo la enferma” remitirse a sí misma propondría una mirada también hacia afuera ¿los otros en mi vida como aligeradores de mi sufrimiento?

“...Con mis papás este... pues yo recuerdo cuando estuve internada en el hospital que mi mamá no se pudo quedar por... por mi papá su, su carácter que y como tomaba pues no le permitía que se hubiera quedado en otra ocasión. Y yo recuerdo que estaba internada cuando me habían operado pero en la noche desperté y quería yo hacer las necesidades y pues nadie acudió a donde yo estaba y yo recuerdo que me bajé, no sé cómo me bajé sí tenía yeso casi toda la pierna y cómo me bajé, y... y fui al baño y cuando regresé ya me vieron y pues ya me cargaron porque pues estaba yo chica, seis, siete años y este... pues yo me acuerdo que eso sí se me quedó así, como que como pues yo solita ¿no?, y yo veía a las que habían operado pues estaban algún familiar se quedaban con ellas.”

“¿Cómo yo solita?” es decir que a una enferma, más aún siendo niña, debieran acompañarla, y quién más si no sus padres. La soledad se hacía más presente en un momento de reclusión “estaba internada”. Constatar la soledad, la inevitable condición de soportar el tratamiento en la soledad pudo significar para Margarita un momento de vivencia marginal. Es decir “nadie acudió a donde yo estaba”, la necesidad por la dificultad fue un llamamiento a resolver por su cuenta las trabas propias de una corporalidad que en ese momento estaba en cierta medida impedida. “Yo me bajé, no sé como me bajé, sí, tenía yeso casi toda la pierna”. Nuevamente se presenta la oportunidad de ubicar dos planos de existencia, el de la enfermedad generadora de sufrimientos y por ende la mirada trágica que pareciera conlleva; y la irremediable convocatoria a sí misma, puesto que la soledad implicaría una “valerse por sí misma”. “Y cuando regresé ya me cargaron porque pues estaba yo chica”. Había otras niñas en la sala y alguien estaba con ellas. Al parecer existe una doble cuestión: la vivencia de la condición de enfermedad y sus respectivas derivaciones en interrupciones de actividades y sus tratamientos y por otra parte la marginación expresa en un momento de reclusión, la soledad propia de la inevitable existencia. Dos cuestiones atravesadas por una condición: la del sufrimiento, ya sea por la enfermedad y sus tecnologías de la cura, ya sea por la reclusión e internamiento, ya sea por constatar una diferencia con respecto a otras niñas, ya sea por el abandono.

Las “otras” enfermedades: *De ahí ya no estuvo muy bien de su mente*

La cita anterior nos llevó a otro ámbito de la vida de Margarita, su familia. Si bien me preguntaba sobre las posibilidades del resarcimiento del sufrimiento, pareciera ser que no era privativo de la vivencia de Margarita, es decir, no sólo ella “padeció” enfermedades, sino que como expongo a continuación, algunos de los momentos más relevantes a los que hace referencia Margarita en su narración tienen que ver con situaciones de enfermedad en otros miembros de su familia. En la siguiente cita Margarita nos habla de su padre:

...empezó a estar muy mal, por lo mismo este, en una ocasión estuvo muy mal, le dio, por tomar, ¿cómo le llaman? Esto, que pierden momentáneamente la memoria, realmente él hablaba de cosas pasadas y de que veía difuntos, hablaba muchas cosas pero no coherentemente. ¡Ah ya me acordé! Creo que le llamaban el delirio...“tremis”, algo así. Entonces este, yo me di cuenta de esto pues realmente yo si me sentía afectada, me sentía mal porque veía yo que se estaba poniendo mal, de ahí creo que ya no estuvo muy bien de su mente.

En la misma línea de razonamientos, aquí surge una condición de la enfermedad que no había contemplado anteriormente, la noción de temporalidad, “empezó a estar muy mal”, es el testimonio de un comienzo, y estos comienzos conllevan un movimiento, “ponerse mal” es cambiar de posición, moverse del “lugar del bien” o de “lo bueno” al “lugar del mal” o de “lo malo”. Pero nuevamente aparece la reelaboración de un discurso, “pierden momentáneamente la memoria... él hablaba de cosas pasadas...veía difuntos... hablaba de muchas cosas pero no coherentemente...” en suma, ese “no estar bien de su mente”, termina agrupándose en la categoría médica del “Delirium Tremens”. Tal situación vivida por su padre podría pensarse como una vivencia marginal en una sociedad que mira trágicamente la enfermedad, tanto por su halo de interrupción del “curso normal de la vida –económicamente productiva-”, como por su diferenciación con respecto a los demás que “viven sanamente”, pero también me parece que tal diferenciación es generadora de una relación de condescendencia, “pues realmente yo si me sentía afectada, me sentía mal porque veía yo que se estaba poniendo mal”. ¿Cómo interpretar esa condición de Margarita a raíz de la “enfermedad” de su padre, ¿otro modo de sufrimiento?, ¿será que no sólo vivir la enfermedad en “carne propia” genera sufrimientos, sino que también “el sufrimiento” de los otros se extiende hasta el sujeto para ser “sufrido conjuntamente”? ¿será que ver sufrir a los otros genera otro sufrimiento por la significación de tragedia y condescendencia que implica? ¿o será que el experimentar una enfermedad en la infancia la hizo “más sensible” al “sufrimiento ajeno”? por otra parte ¿vivir situaciones de enfermedad generaría cierto “temor a sufrir”? Los comentarios de Margarita expresan esa condición de condescendencia hacia su padre, una condescendencia conformada en mayor o menor medida por la preocupación por el sufrimiento del padre. Sentirse afectada, dolerse por su padre sería un modo de sufrimiento por él. Hay una preocupación ciertamente, una preocupación por una situación que ocurre, pero ¿tal preocupación se puede convertir en un temor y extenderse hacia lo que aún no ocurre? Margarita habla sobre el temor a una posible enfermedad ahora con sus hijas:

Yo las castigaba pues realmente no dejándolas salir, a parte de los gritos y llegar a pegarles, pero no dejarlas salir, mas que nada esos eran los castigos y la cosa de que a veces yo nos las dejaba ir con alguna amiguita a jugar o ir a algún lado por... cuando las llegaban a invitar a salir lejos, era por temor, por miedo a que les pasara algo o que se enfermaran, eso era para mi muy marcado ese miedo.

Algunas de las soluciones de Margarita al temor por la enfermedad de sus hijas se traducen en maltratos y castigos. ¿Por qué estaría tan marcado ese miedo? ¿Se generó en Margarita una especie de defensa a raíz de concebir parte de su vida en la enfermedad? Hasta ahora no encuentro otra posible respuesta que la experiencia del sufrimiento, respuesta que obviamente no dice mucho pero que será necesario considerar.

Antes de pasar a otro asunto, quisiera realizar un poco la recapitulación de las cuestiones que fueron surgiendo hasta aquí y que espero sirvan de elementos para armar una parte del cuerpo de análisis del presente trabajo. Planteo primero la cuestión de la infancia y sus posibles exigencias “naturales” propias de una sociedad capitalista, en este contexto, las “promesas” puestas en marcha sobre “la felicidad de los niños” y su ruptura por una enfermedad diagnosticada y los tratamientos correspondientes que a mi entender serían una condición posibilitadora de sufrimiento. Como segunda cuestión está la referente a la vivencia de cuerpo y sus significaciones y si eso propone un análisis de la vivencia desde planos distintos de existencia, todo ello relacionado con la esfera de la medicalización de la cultura, con los discursos de la sanidad y sus antípodas desviaciones a un mundo de enfermos. En este terreno el propósito es descifrar las cargas impuestas al cuerpo a partir de cierta concepción de lo que es “el curso normal de la vida” y sus interrupciones, pero también sobre el significado que encubre el hecho de que la enfermedad es una diferenciación tanto moral como social y por lo tanto otro modo de generar sufrimientos. Una tercera cuestión sería la relativa al resarcimiento del sufrimiento desde el plano individual y/o colectivo, si existe una concepción trágica del sufrimiento, esta exigiría relaciones de condescendencia, pero también una preocupación que se extendería hacia un plano social al “sufrir porque otro sufre”. Esta situación no puede ser considerada como una situación determinante de causa-efecto, lo que intentaré descifrar son las condiciones que hicieron posible la referencia de Margarita hacia sí misma como “una mujer que se ha dado a la tristeza, a sufrir” y si el sufrimiento de otros puede ser una causa de otro sufrimiento, el sufrimiento por un otro que sufre. Será por lo tanto inevitable indagar qué condiciones de posibilidad de vida se gestaron a partir de tales experiencias.

Los acontecimientos de la violencia en la familia: *Creo que yo era o fui la menos golpeada por mi mamá.*

Ya sea muda u oscuramente recordadas, narradas en voz alta con gracia y placer, confiadas con discreción o mantenidas en secreto, todo el mundo lleva “bajo la piel” semejantes a leves placeres o penosos tatuajes las historias familiares... perduran porque en mayor o menor medida, tienen importancia.⁵

He llegado ahora a la condición familiar de Margarita, es decir a las prácticas y significados de vida dentro de la institución familiar que si bien pude abordar un poco en el apartado anterior cuando hice referencia a la enfermedad de su padre, es notorio que el eje

⁵ Kristin M. Langueller y Eric E. Peterson. “Las historias de familia como estrategia de control social”. En. Mumby, Dennis K. (compilador). (1997). **Narrativa y control social**. Buenos Aires. Amorrortu.

principal de tal referencia fue el concerniente a la enfermedad y las posibilidades de vivenciar el sufrimiento desde el plano de la otredad.

A continuación me adentraré en otros acontecimientos significativos en la vida de Margarita, acontecimientos que me parece, generaron otros modos de experimentar la condición sufriente, ya dejando de lado un poco la condición de la enfermedad.

...creo que yo era o fui la menos golpeada por mi mamá, porque pues realmente según yo era obediente, conmigo no había tantos malos tratos ni tantos con mis hermanos pero si no le obedecían entonces si, este, los regañaba y pues hasta los castigaba y les pegaba también.

Es inevitable a partir de esta cita abordar lo relacionado con el poder y la violencia, entendidas, desde el ámbito de la relación familiar como institución generadora de relaciones de subordinación y disciplinamiento que se han “naturalizado” a lo largo del tiempo como formas de control tanto individual como social. Pero es obvio que las familias no son islotes o entidades abstraídas de una realidad social. En este sentido, intento establecer una línea de razonamiento sobre las formas del poder y la violencia desde los ámbitos privado (si esto puede ser atribuible a la vida familiar) y social. En la anterior cita dice Margarita ser la menos golpeada, por ser según ella obediente. Pareciera que Margarita otorga tal significación a esa práctica como si partiera de una lógica de relación causa-efecto, como si a mayor disciplina le correspondieran menos golpes. ¿Cómo habrán surgido en nuestra cultura tales formas de razonamiento? ¿Cuáles serán los mecanismos que producen tales formas de relación? Pero sobre todo ¿Cuál será el significado atribuible a tales acontecimientos por la misma persona que los llega a vivenciar? Estas prácticas de poder, estos “ejercicios” de violencia ¿implicarán alguna forma de sufrimiento para quien es la víctima? ¿Y el agresor no ejerce una forma de violencia contra sí mismo al creer y asumir tales razonamientos y tales prácticas de violencia?

Las prácticas restrictivas establecidas en la infancia dentro de la familia pareciera ser que no dejarían sólo inscripciones en el cuerpo cuando la violencia es reconocida como física, cuando el poder se traduce en golpe. Obviamente es equivocado reducir a la persona a su cuerpo, pero tampoco el otro extremo es posible, expropiar el cuerpo de la persona como pareciera ser ocurre en diversos tipos de violencia. Lo que es necesario resaltar es que las inscripciones o huellas en el cuerpo que a veces no por ser “invisibles” (en el menos grave de los casos) dejan de ser olvidadas, son producto de formas de relación que en muchos casos pasan por ser “necesarias” o “naturales”, para la “educación” o “la buena crianza”. Es decir, que en ocasiones llegan a institucionalizarse, arrastrando consigo todo tipo de derivaciones psicológicas, emocionales y de prácticas. Con lo anterior, intento llegar es a la cuestión de la diferenciación social que por sí misma ya sería una forma de violencia, pero que también gestaría las condiciones propicias para una continuidad de violencias, en el sentido de ser la persona diferente la excepción a la norma, lo fuera de lugar. Pensar una sociedad normativa que realza la diferencia como modo de “anormalidad” es pensar en condiciones que hacen posible tal diferencia ya no sólo como parte de un discurso propio a la modernidad sino como la puesta en marcha de mecanismos de exclusión que generan o reproducen tales diferencias. Esta mirada excluyente, esta convocatoria a dejar fuera, o a someter por medio de la violencia las excepciones me parece que es una estrategia de poder generadora de sufrimientos. Veamos la siguiente cita:

De Reyes yo recuerdo que mí papá por lo mismo de que tomaba pues no prevenía, no guardaba y pues ahí nos compraban cualquier cosa de juguetes y

pues hasta yo creo yo todavía estaba chica cuando pues yo recuerdo Reyes pues de plano no hubo nada. Y pues si me daba mucho pesar porque veíamos a los demás con que aunque sean juguetitos baratos pero pues algo había ¿no?

A los demás algo les traían, y a Margarita y hermanos se llegó el tiempo en el que de plano no hubo nada. Nuevamente se constata aquí esa diferencia, ya sea tal vez, por motivos económicos o de “cultura del ahorro”, ya sea porque su padre tomaba y “no prevenía” pero esto es sólo una derivación que intenta justificar una situación aún más reveladora: que la sociedad es generadora de promesas de felicidad. Los “días conmemorativos” vienen ocupando el lugar de una oportunidad de felicidad, pero por otro lado, serían las fuentes de una decepción por la ausencia de lo prometido, es decir, generadoras de diferenciación para los que “sí hubo Reyes, y para los que no”. Me parece que tal situación vivida en la infancia pudo generar en Margarita otro modo de experimentar las carencias propias de “la infancia feliz”, de una familia que no le proporcionaba el espacio propio de los “otros niños”. Pero esta forma de promesa, que a mi parecer es una forma de violencia social, implicaba una diferenciación no sólo para Margarita, sino para toda la familia y tal vez será, para muchas familias aprisionadas en la tradición del Día de Reyes pero lejanas a sus “recompensas”. Si bien es cierto que las personas no asumen a ciegas las formas y significados, no del todo evidentes, de la cultura, también es cierto que no podemos sustraernos a las lógicas y prácticas imperantes de la vida cotidiana gestada en los tiempos que nos tocan vivir”

Ay no se... explicarlo, que papel jugo mi familia... pues yo creo que hay sobreviviendo y sobrellevando las malas situaciones también, bueno como en todas las familias, hay también buenos recuerdos de, de relajos o de cositas que hicimos de chicos que, a que jugábamos y ...luego nos reunimos y ehh... lo platicamos y nos estamos riendo...

De alguna u otra manera debió haber cumplido un papel, y éste sería uno de los propósitos del presente apartado, intentar el desciframiento de los efectos propios de los distintos modos de relación dentro de la familia, así como la traducción de las prácticas de la vida cotidiana dentro de la familia como enraizadas en un entramado de significaciones sociales. La familia de Margarita no era (sí nos atenemos a la cita anterior y si esto ha parecido a lo largo del recorrido hasta aquí realizado) una familia envuelta en la tragedia, el sufrimiento o la violencia, “hay también buenos recuerdos...y luego nos reunimos... lo platicamos y nos estamos riendo.” Y se puede decir, claro, como en todas las familias, pero ¿no es esta una forma de intentar solucionar el cuestionamiento a las formas de “naturalización de la familia” utilizando los mismos márgenes de pensamiento que han generado su aprisionamiento? ¿O será necesario intentar un desciframiento de los regímenes de verdad sobre los cuales se ha gestado la familia y sus prácticas de normalización, diferenciación y disciplina, con toda la violencia que ello implica? Con lo anterior, mi intención es descifrar si las condiciones de vida dentro de la familia, las relaciones, las prácticas familiares y sus significados generarían una forma de sufrimiento, en Margarita.

Este es, por lo tanto uno de los planteamientos a seguir: que las condiciones sociales han generado formas históricas de concebir la familia y que estas se han institucionalizado cargando a tales configuraciones de una “naturalidad” ajena a la vivencia de situaciones concretas, pero sobre todo que estas concepciones de familia, de la infancia dentro de la familia, y de las exigencias surgidas en escenarios distantes (tradiciones, sentidos de existencia, lógicas de funcionamiento del acontecer del mundo), han originado una forma de violencia, un entramado de significaciones sobre lo que es permitido o posible pensar, y que al resquebrajamiento de perspectivas propuestas culturalmente, le suceden formas de experimentar una carencia, una decepción, una fatalidad o un sufrimiento. Aquí se asoma la

inevitable contrastación que realiza Margarita con otras familias para valorar sus carencias y su propia situación familiar.

Ser madre y esposa: *Oiga doctor pues yo ya perdí un hijo, ayúdeme para que todo salga bien...*

–Estas son las cosas
que forman la mujer–,
me decía él
al golpearme el despertar
al moretearme la esperanza

Escuché yo largo rato
mas rabiaba mi rabia
por oídos que me rezumbaban:

–que sueño
–que sueño...⁶

Las prácticas de violencia que se aprecian en la historia que cuenta Margarita, al parecer no sólo existieron en la infancia. Cuando comparte otros momentos de su vida, narra también los episodios vividos en los terrenos de la violencia, en los lugares propuestos para una mujer que aspirase a ser esposa y madre.

Cómo a los 20 me casé pero todavía seguí (trabajando) una temporada creo como unos 3, 4 años después de que me casé porque este, pues ya era problemático con los niños, empecé a tener uno y luego la otra, bueno, antes de eso pues no.

“Antes de eso pues no...”, la vida era distinta. El matrimonio (o el esposo) permitía el trabajo pero la llegada de los hijos ya no. Las interrupciones de una historia laboral por la condición de madre, aparecen ahora como forma de diferenciación sexual, situaciones que se viven constantemente, donde los lugares asignados a las mujeres reducidos a su función reproductora o doméstica son lugares gestados dentro de “dispositivos de feminización”, dentro de lo que es considerado como propio a la “naturaleza femenina” en contraparte a la construcción de la concepción sobre lo que es la masculinidad, fenómenos dignos de analizarse partiendo de lo que los ha hecho posibles y los ha mantenido, al menos dentro de nuestra cultura. ¿Qué prácticas se han derivado de la relación entre los sexos desde su lógica institucionalizada, sobre lo que debe ser un hombre o una mujer en nuestra cultura occidentalizada? Se habla mucho en estos tiempos de la violencia de género, Julia Varela⁷ nos habla de dispositivos de feminización que han generado prácticas de relación desigual entre los sexos, ¿Siguiendo este argumento, cuáles constituyen los dispositivos de feminización en nuestra cultura? Y en consecuencia ¿Qué prácticas concretas acontecieron dentro de la relación de Margarita con su esposo e hijas, a partir de tales dispositivos? ¿Los dispositivos de feminización de nuestra cultura son formas de violencia? ¿Las prácticas gestadas dentro de estos dispositivos de feminización generan formas de sufrimiento?

Este, antes de las hijas tuve un varoncito que bueno, al decir de los doctores, había nacido muerto pero lo tuvieron como unas 10, 12 horas en incubadora y bueno pues no, no vivió, falleció... Y si, cuando pues ya iba a tener a la que fue la niña yo si le dije al doctor “oiga doctor pues yo ya perdí un, un hijo y pues este ayúdeme para que todo salga bien.

⁶ Hernández L. *Quiet Battles*, En, Behar Ruth. **Las Historias de Esperanza**.

⁷ Varela Julia. (1997) **El nacimiento de la mujer burguesa**. Madrid. La Piqueta.

Algo es evidente, Margarita inició siendo madre sufriendo la muerte de un hijo, condición aún más violenta, cuando existe una creencia en nuestra cultura que otorga una mayor relevancia a la procreación como papel a desempeñar de la mujer.

Quando perdimos al niño la verdad es que yo lo notaba que me hablaba así como con resentimiento hacia a mí, decía que, pues que para que, o por qué se había perdido esa criatura que, pues realmente qué daño habíamos hecho nosotros.

Es decir, para su esposo la procreación no debiera implicar dificultades, a menos que fuera un “castigo” por algo cometido, es decir, la función reproductora implicaría una condición natural y obvia a menos que se viera interrumpida por acontecimientos dolorosos como la muerte de un hijo, pero tal consideración sería posterior a una primera: tener hijos implicaría una condición predominante y obligada de la mujer. Los resentimientos destinados a Margarita tal vez son un reclamo por no cumplir “una función propia de la mujer”: la de ser procreadora. Sí la muerte de un primer hijo implicaba una forma de castigo, no lo era como condición propia de una realidad mundana, sino como un castigo del más allá, “que daño habíamos hecho”. Es algo que trascendería las condiciones terrenas de la vida en pareja, o las condiciones físicas, biológicas, emocionales, etc., por eso la llamada de auxilio al médico para que “todo salga bien”. Un castigo, que por un lado debiera ser impuesto del más allá dado que la condición reproductora de la mujer (¿de ambos?) es natural, y no tendría por qué ser causa terrena, a menos que entendiéramos el reclamo que hace el esposo a Margarita como una necesidad de explicarse a sí mismo lo ocurrido situándola a ella como única responsable de tal pérdida.

Asumiendo la segunda idea tendría que considerar que sí la muerte del niño fue pensada como responsabilidad de Margarita, tendría que serlo también la crianza y educación de las otras hijas, puesto que los lugares asignados a la mujer como procreadora la comprometerían como criadora de lo que procrea. Otra función marginal asignada, la de dedicarse a sus hijos:

Si, si de alguna manera pues ya recordando... hubo ocasiones en que los gritos... yo estaba así como desesperada, sobre todo cuando no comían me desesperaba mucho y les gritaba entonces bueno, después ya vi que eso era terrible, gritarles a los niños que, que susto, por qué asustarlos así... No, yo las recuerdo así... pues su carita muy triste, muy angustiadas, y pues realmente eso me duele mucho ahora.

¿Tal asignación de lugares genera resistencias por parte de la mujer? ¿Los dispositivos de feminización como primera violencia generan formas de rebeldía que se traducen en formas de relación como violencias secundarias? ¿Vivir en carne propia los efectos de los dispositivos de feminización generarían en Margarita formas de sufrimiento? ¿Cómo debe ser una madre con sus hijos, según las lógicas de crianza instituidas dentro de un modelo de familia? ¿Las prácticas de disciplinamiento y control que veíamos en su infancia dentro de su familia eran trasladadas a otro escenario ahora siendo ella la madre? ¿Las formas de significar las vivencias anteriores habían traído consigo formas de resolver las demandas propias de la familia actual? ¿Mirar su pasado “eso me duele mucho ahora” como “algo terrible” implicaría la constatación de que Margarita logró construir otras condiciones de posibilidad de existencia? Y si es así ¿Cómo llegó a ello?

Demasiadas preguntas que intentan hallar una lógica implícita, un entramado de significaciones que se ha traducido en prácticas y formas de relación, márgenes de posibilidades de lo que es posible extraer referentes para vivir y pensarse, pero no sólo eso,

estrategias de “naturalización”, de normalización de lo que se asoma como divergente, emergente o plural. No serían la excepción, entonces, los márgenes de posibilidad asignados a Margarita dentro de su vida como mujer, madre o esposa. Y es desde el lugar de esposa desde donde nos comparte acontecimientos que dan muestra de una continuidad de violencia:

Pero bueno, este, si, inclusive una vez si me, me pegó y yo ahí hasta llamé a su hermano y le dije que, que me viera como estaba porque yo golpes no le iba a soportar a su hermano y que pues en el momento que nos dejáramos este, se dieran cuenta de por qué era ¿no?

¿Qué cosas son soportables y que otras no?. Golpes no le iba a soportar a su esposo dice, por lo tanto la posible separación con éste tendría un justificante: la violencia. Es decir una separación no sería justificable a menos que se tratase de una violencia llegada al extremo de los golpes. Pero todo quedó en posibilidad, no se llevó a cabo tal separación, ¿qué orilló a Margarita a no separarse?, ¿el que sólo hayan ocurrido en una ocasión los golpes? Parece ser que no, al contrario, como esposa existieron una serie continuadas dentro de las prácticas de la violencia ya sea desde su esposo, ya sea desde ella hacia sus hijas, ya sea contra sí misma, pero que a mi entender fueron resultantes de un proceso plagado de determinaciones y presiones culturales propias de la asignación de lugares restringidos como mujer. Nos dice de su esposo:

... él se había llevado a las niñas al parque, yo estaba muy enojada porque no aparecían y las niñas sin comer y pues yo así como que esa era mi angustia, que las niñas no comieran y entonces fui a buscarlos y pues yo creo que fui muy alterada de ahí que me aventó y yo le jalé los lentes, los rompí y haciendo el espectáculo ahí delante de la gente y las niñas chiquitas que... espantándolas ¿no?

Angustia porque las niñas no comieran y ¿enfermaran?, una explicación que ha dado Margarita en más de una ocasión como si se constatará la condición de huida al sufrimiento que habría implicado la historia de enfermedades, pero también practicas realizadas para resolver situaciones, actos de violencia para resarcir demandas propias de una vida en familia. Margarita se da cuenta que las hijas se espantaban pero este acto reflexivo no sé si es propio del momento de la violencia o es una reflexión realizada años después, a la distancia, en un tiempo posterior que permitiría entrever un poco las derivaciones a otras condiciones de posibilidad de existencia de Margarita, es decir, derivaciones a otra formas de significar su existencia y en consecuencia vivirla. Sí los dispositivos de feminización son eficaces y los márgenes de acción permitidos a la mujer en cuanto madre o esposa, son restringidos es necesario considerar el desciframiento de los actos de violencia propios a tales dispositivos que a mi parecer son evidentes en la siguiente cita:

...vino (nació) la otra niña y pues realmente no fue planeada ni nada pero pues al principio así como que yo no lo acepte muy bien ese embarazo me, me molestaba porque en ese entonces yo veía a mis esposo medio volado por una vecina de por donde vivíamos ¿no? entonces eso me molestaba mucho y me daba mucho sentimiento.

¿Qué condiciones son posibles asumir como mujer-madre-esposa? Pareciera ser que Margarita sólo era concebida como cuerpo para otros (su esposo, sus hijas), despojándola de otras posibles formas de existencia. ¿Cómo entender entonces el lugar asignado a una mujer por la cultura, son estrategias que intentan perpetrar la desigual relación entre los sexos? ¿A beneficio de quién? Lo que sí creo es que estas prácticas existen como formas “naturales” que generan resistencias en la mujer que a su vez son señaladas como diferencias que

merecen ser condenadas. ¿Qué se piensa de una mujer que debiera según la cultura tener instinto materno, cuando ésta no acepta su embarazo? ¿Una mujer que niega su “natural” condición de ser madre y por lo tanto mujer? ¿Qué márgenes le son permitidos al hombre en su condición culturalmente distinta de la de la mujer? Dice Margarita que veía a su esposo “medio volado por una vecina” situación que a mi parecer sería una forma de negación a la existencia de Margarita por parte de su esposo, afirmándola como “mujer-natural”, es decir una afirmación al lugar ocupado por Margarita como “mujer-natural” que terminaría negando su existencia. Estas formas de entender la relación entre los sexos, la asignación de lugares que pasan por ser naturales, la remisión al cuerpo como un cuerpo para otros, es a mi parecer el origen de esa “molestia”, de ese “me daba mucho sentimiento” de margarita al que yo considero siguiendo la línea de razonamiento aquí expuesta sobre sufrimiento, una de sus formas, es decir un sufrimiento generado por los dispositivos de feminización, por los lugares asignados a la mujer y los márgenes de posibilidad en ellos establecidos cultural y moralmente.

...sobre el papel de esposa este... pues creo que les ponía más atención a las niñas, a las hijas, sobre todo cuando estaban más chiquitas, pero, pero, sin descuidar tanto a mi esposo y pues tratar de cumplir con todo.

Una esposa dedicada a los hijos que tiene que cumplir con todo, exigencias propias de los lugares a los que me he referido. “No descuidar” los asuntos de los que “ella es responsable”. Estas cargas ideológicas, morales propias de los dispositivos de feminización, son a mi parecer las formas violentas que se han insertado en las lógicas que naturalizan los lugares y los márgenes de posibilidad de existencia de una mujer, en este caso Margarita, que le han llevado ha experimentar formas de sufrimiento. Resumiendo un poco: Sufrir como hija, esposa, madre; con sus diferenciaciones y tonalidades. ¿Margarita es un caso típico de la mujer “sufrida y abnegada”? ¿Es un ejemplo que se construye en el arquetipo? Por ello quizá guarda valor su vida, es un hecho del que se ha escrito mucho, pero que pareciera más bien historia inventada en los libros piadosos. Sin embargo, habría que ver sí la “santidad” de la madre, en el seno familiar es una vida ejemplar como toda vida de “madre-santa” que puebla el santoral católico.

La religión, la esperanza y la acción comunitaria: *...yo lo que quería era ser mejor...*

Lo que más preocupa a la Iglesia y su teología es el tema del pecado. Lo que más preocupa al común de los mortales es el problema del sufrimiento.⁸

Somos ángeles con una sola ala y sólo podremos volar abrazándonos unos a otros.⁹

He decidido abordar estos dos campos de manera conjunta debido a una cuestión que a mi entender es de gran relevancia, la de que el significado del sufrimiento humano pareciera tener una raíz profundamente religiosa y que, por otra parte, mucho de lo que se refiere a la labor social (al menos en apariencia) parece que es una apuesta por eliminar el sufrimiento humano. Es aquí donde me resulta sugerente descifrar las relaciones entre lo que hasta ahora

⁸ Castillo J. M. Teólogo jesuita. Texto extractado de la conferencia pronunciada en las Jornadas Hispanoamericanas de Psicoanálisis, Granada, 2003, y publicada en la revista Letrahora, www.letrahora.com.

⁹ Lucian de Crescenzo, en La Jornada y Canal 6 de Julio. Edición Especial. “Zapatistas Crónica de una Rebelión.” 2003

se ha señalado como la cultura del sufrimiento y la labor social, obviamente inscrita fuera de los lineamientos de la religión, es decir secularizada. En el caso del testimonio de Margarita y su incursión en el ámbito religioso lo que planteo es lo siguiente: Me parece que uno de los orígenes de la llamada cultura del sufrimiento está arraigado en la lógica interna propia del cristianismo. ¿Pero sí la cultura del sufrimiento tiene parte de su sedimento en el cristianismo, cómo es posible que Margarita busque en la fuente de la propuesta del sufrimiento, su resarcimiento? Este planteamiento obviamente tiene que ser desarrollado, por ahora lo que me limitaré a expresar son las interrogantes que me fueron surgiendo conforme Margarita me hablaba de su experiencia con la religión.

“Pues desde un principio yo llegué a ver a personas leyendo su Biblia y yo quería conocer porque para mí nuestras ideas a cerca de la iglesia católica pues no me decían... no me sacaban de ninguna duda ni entendía muchas cosas del por qué se hacían y por qué hacerlas nada más porque mucha gente las hace ¿no? eso no, no lo quería yo aceptar del todo y ahora ya mediante el estudio de la Biblia se que cosas tengo que hacer y que cosas no tengo que hacer.”

La búsqueda de un sentido de vida, de alternativas sobre exigencias prácticas, “lo que tengo que hacer y lo que no”, llevaron a Margarita a buscar en la religión otras posibilidades de existencia. Es decir, los regímenes de verdad propuestos por las religiones tendrían que haberle posibilitado a Margarita otra forma de entender el mundo, otra forma de vivir. Hay en Margarita un deseo de saber, de explicarse “los márgenes de lo permitido y lo prohibido” para poder vivir, como si tal lectura bíblica le permitiera resolver cuestiones de su vida. Pero esa lectura bíblica, ese estudio bíblico es posterior a un descontento con al religión católica “no me sacaban de ninguna duda”, dice, acontecimiento que será interesante conocer. Pero veamos lo que buscaba Margarita:

“Yo comencé a ir (con los Testigos de Jehová) hace como once años. Y bueno pues yo siempre esto lo tengo muy en mente de que yo lo que quería era ser mejor... mejor madre, mejor esposa, mejor hermana inclusive, hija también, entonces yo pues así lo vislumbre como un medio para darle sentido a mi vida, para poder mejorar en muchos aspectos y creo que pues no he estado tan mal, porque yo he mejorado en muchas cosas, todavía tengo esperanza de vivir.”

¿Ser mejor como mujer-madre-esposa-hermana-hija, no sería una muestra de la inconformidad por los lugares asignados como mujer naturalizada? ¿Pero qué le pudo aportar la religión de los Testigos de Jehová sobre ese “ser mejor”? ¿Qué se entenderá por ser mejor? ¿Dar continuidad a los dispositivos de feminización para llegar a ser esa mujer ideal para otros? Dice Margarita que ella lo vislumbró como un medio, es decir un vehículo que le ofrecería la solución a sus necesidades de mejora. Si consideramos que Margarita inició sus acercamientos a la religión a partir de una carencia, de una falta de sentido en su vida, ¿el sufrimiento en Margarita jugó un papel de ausencia de sentido? ¿Y entonces lo que buscó Margarita era dar sentido a lo que estaba viviendo? Entonces ¿hay que entender el problema del sufrimiento como un problema de ausencia de sentido? Si esto fuera correcto tal cuestión remitiría a la contraparte del sufrimiento entendido como sin-sentido, a saber, un sentido de vida. En otras palabras, si el sufrimiento fuera entendido como ausencia de sentido su contraparte sería la presencia de sentido y entonces ¿la posible desaparición o resarcimiento del sufrimiento sería una alternativa gestada en un sentido de vida distinto al sin-sentido? Dice Margarita “todavía tengo esperanza de vivir”, a partir de esto ¿es posible considerar ese sentido otorgado al sufrimiento como la aparición de la esperanza? ¿Qué lectura se puede hacer de la esperanza en relación con el sufrimiento? ¿Qué actos son propios de esta convocatoria para dar sentido al sufrimiento? Parece ser que para Margarita los actos propios

al sentido del sufrimiento propuesto por los Testigos de Jehová comenzaron a vislumbrarse a partir de una Ley a cumplir o una obligación.

“No, lo que pasa es que ellos (los testigos de Jehová) sí visitan las casas y este, bueno inclusive pues mucha gente ni les abre y no este, no quieren saber nada de ellos porque dicen que son personas que no tienen otra cosa que hacer, pero yo sé que cumplen con un mandato que es la... en Mateo, creo es, 24:14 que dice, donde dice que Jesús les dijo a sus discípulos “vayan y hagan ustedes también discípulos de todas partes” ¿no? entonces este, entonces eso es lo que pasa que ellos dicen que están cumpliendo con ese mandato...”

¿Un mandato que haría posible una evangelización que traería consigo la esperanza de una vida mejor, entendida ésta como una forma de sentido sobre el sufrimiento cotidiano?. Si este mecanismo evangelizador funge como principio de la puesta en sentido, como oferta de esperanza para Margarita, habría que intentar el desciframiento de su lógica interna. Pero hay otro elemento más, la propuesta de un sentido de vida distinto debiera haber significado un cambio en las relaciones sociales de Margarita, en sus prácticas. En este contexto, ¿qué modos de relación familiar se habrán generado a partir de su incursión en el campo religioso? ¿Qué posibilidades ahora surgían para concebir sus formas de existencia? ¿Fue esta incursión un modo de resolver la violencia de los dispositivos de feminización o sólo le constató tales dispositivos a partir de una resignación? Tomando en cuenta el amplio campo en el estudio de las religiones, el presente no será un estudio exhaustivo sino que me limitaré a realizar un acercamiento sobre tres cuestiones fundamentales que creo englobarían las interrogantes planteadas:

- 1.- La lógica interna del cristianismo y su relación con la cultura del sufrimiento en nuestros días.
- 2.- La cuestión del sentido del sufrimiento y la noción de esperanza como alternativa propuesta desde el cristianismo y
- 3.- Las derivaciones en modos de pensamiento, en formas de relación y en prácticas concretas en la vida de Margarita

Siendo estas las tres cuestiones en referencia a la religión que apretadamente intentaré desarrollar, abordaré a continuación lo concerniente a la labor social que realizó Margarita en los Centros de Desarrollo Comunitario, labor que a mi parecer es una de las consecuencias de una vida gestada en la cultura del sufrimiento y la inherente propuesta religiosa de la compasión cristiana con un fuerte halo de secularización.

...si yo noto que una amiga o alguien está sufriendo o pasándola mal y que me lo confiesa pues eso es otra cosa y trato de ver como le hago para ayudarlas

Recuerdo que mi primera interrogante al observar la insistencia de Margarita para continuar con el trabajo comunitario fue sobre las razones que tendría una mujer (en este caso ella) para comprometerse con la labor social. En la siguiente cita se aprecia la inevitable referencia de Margarita al sufrimiento, ya sea por relacionarse con su vida o por situarlo en las vidas de los otros:

“...sí, me gusta ayudar de alguna manera a las personas y si este es un medio de ayudar a personas que están sufriendo y que en algún momento me confían cosas pues si, me gusta, si ese es un tipo de ayuda que yo he buscado pues digo no creo que no pueda ayudar a otras personas.”

Ayudar a quien lo necesita, ¿habrá una raíz clara para este compromiso ético con los otros?, ¿Los caminos de la confesión del sufrimiento por parte de sus amigas, situaron a Margarita en un plano de compromiso para “ayudar” a aliviar tales sufrimientos? ¿Cómo se gesta ese comprometerse con el sufrimiento de los otros? ¿Qué genera en una persona saber qué otros sufren? ¿Esto puede concebirse como otro modo de sufrimiento?, ¿Es una reacción similar a la que se presentó ante la enfermedad de su padre? ¿Podemos pensar en un sufrimiento colectivo? Tal problematización derivaría en plantear que las personas que conciben su vida en sufrimiento buscan una solución del mismo, un final, una desaparición o, como lo refería anteriormente, un sentido. En estos terrenos cuando el fenómeno se extiende al plano social sería inevitable la aparición de, por un lado, una especie de mesianismo, es decir, la llegada de un personaje que resarcirá los daños del sufrimiento, pero por otro lado, aunado a esta cuestión aparecería una noción que sugeriría un curso inteligible del acontecer del mundo, un sentido moral, dando cabida a otro fenómeno: el de una esperanza secularizada.

“Porque bueno, he oído de que bueno lo bien que haga uno a alguien bueno pues ese bien se le regresa a uno, igual lo malo entonces no queremos hacer cosas malas para que no se nos regresen si no hacer bien a la gente y algo que he aprendido también, en la Biblia dice que Jesús dijo que hay más felicidad en dar que en recibir entonces pues de alguna manera hay que ayudar ¿no?”

El advenimiento de una concepción sobre la responsabilidad humana para con el otro, la aparición de una práctica solidaria se gestaría a partir de, por un lado, una lectura bíblica como un régimen de verdad que instauraría los márgenes de una relación con el otro, sobre un orden moral inscrito en el curso del mundo que gesta las fronteras del deber ser, pero también, por otro lado, existe un asunto que a mi entender es otra mirada sobre este planteamiento, a saber, que la historia que nos cuenta Margarita, los acontecimientos de su existencia que conforman su testimonio, están gestados en la vivencia del sufrimiento, continuidad propia de lo que he denominado cultura del sufrimiento. Si bien en el planteamiento expuesto párrafos arriba, se lee que la cultura del sufrimiento pudiera tener una raíz profundamente religiosa, me parece que existirían dos acepciones fundamentales para entenderlo, la primera la referente al ámbito religioso y la segunda que conllevaría el análisis del proceso de secularización del fenómeno del sufrimiento. Ambas acepciones con su correspondiente sentido de esperanza.

“A nosotros los Testigos de Jehová nos se nos permite participar en cosas políticas, pero yo creo que hay que dividir, eso de los partidos políticos que yo no les creo, ya ves que luego el PRI porque es PRI o que luego el PAN o el Jefe de Gobierno , lo que pasa es que no se dejan trabajar unos a otros. Pero si yo noto que una amiga o alguien está sufriendo o pasándola mal y que me lo confiesa pues eso es otra cosa y trato de ver como le hago para ayudarlas.”

La desconfianza en los partidos políticos, en los personajes de gobierno se pensaría como una razón para no realizar un trabajo dentro de una institución gubernamental. Los Centros de Desarrollo Comunitario son parte de una institución, sin embargo Margarita decide realizar la labor comunitaria porque “una amiga o alguien está sufriendo o pasándola mal”, por otro lado ¿por qué decide Margarita realizar un trabajo comunitario si en “su religión” no se lo permiten? Estas son pues las cuestiones que originaron la intención de descifrar las razones que llevaron a Margarita a realizar un trabajo comunitario; por un lado la propuesta religiosa que implicaría un orden moral del cause de la vida con su convocatoria a la esperanza correspondiente para el resarcimiento del sufrimiento, por el otro, la vivencia de situaciones

marginales que originaron en ella formas de concebir su vida en el sufrimiento y por lo tanto extender de ahí una noción de sufrimiento hacia los otros que se traduciría en una labor comunitaria con una especie de “esperanza social”, situaciones, ambas, que llevarían al planteamiento de que el fenómeno del sufrimiento es algo que tendría que solucionarse.

El cuerpo de análisis

A continuación expondré los planteamientos que conformarían el cuerpo de análisis del presente trabajo, evidentemente lo que me interesa es el testimonio de Margarita, su narración como forma de exteriorización de la vivencia, de la experiencia donde se expresa su subjetividad, el vehículo para hacerlo es el estudio del fenómeno del sufrimiento y sus formas de existencia en la vida de Margarita, él cómo estas formas de vivencia derivaron en una construcción de la subjetividad que la llevaron a practicar una especie de responsabilidad social, en una forma de compromiso para con los otros. He considerado necesario realizar el análisis a partir de cuatro escenarios que me parece abarcarían lo expuesto por Margarita en su testimonio, tales escenarios concluirían en un quinto que me parece fundamental, el cual refiere a la cuestión identitaria y la acción comunitaria derivadas de la experiencia del sufrimiento.

1. El escenario correspondiente a la relación entre enfermedad y sufrimiento.
2. La dimensión familiar que implicaría la relación entre violencia, familia y sufrimiento.
3. Un tercer escenario sería el referido a los “lugares asignados a la mujer”, a saber, la relación entre los dispositivos de feminización, la violencia y el sufrimiento en la familia.
4. Como cuarto escenario planteo lo concerniente a la relación entre el sufrimiento y la religiosidad de Margarita.
5. Por último, la propuesta va encaminada a referir sí la experiencia del sufrimiento de Margarita, a partir de los escenarios antes mencionados, la condujo a adentrarse en el ámbito del trabajo comunitario, y en este sentido, se le puede referir una identidad sufriente dirigida a la acción comunitaria.

Estos son a grandes rasgos los planteamientos que intentan dar forma al cuerpo de análisis. Me parece que ya he realizado un breve recorrido en cada apartado sobre los puntos que me interesa abordar, así como su posible desarrollo. Quedará entendido que el presente trabajo es un intento, sin más pretensiones, de realizar un acercamiento a las formas subjetivas construidas a partir de un fenómeno existente en el acontecer humano: el fenómeno del sufrimiento, y en consecuencia intentar comprender cómo tal fenómeno se encuentra encarnado en las vivencias de las personas abriendo o limitando las condiciones de posibilidad de existencia de las mismas.

CAPITULO 1.

EL FENÓMENO DEL SUFRIMIENTO COMO UN FENÓMENO CULTURAL (UNA INTERPRETACIÓN POSIBLE)

El recorrido que realizaré a continuación intenta generar un referente para entender un poco, desde una posición muy apretada y particular, el fenómeno del sufrimiento en nuestra cultura. Sobra decir que no tengo otra pretensión que la de acercar al lector a mirar desde una vertiente orientada por el trabajo de Fernando Escalante¹, autor para el cual existen dos modos básicos (asumiendo la obviedad de que puede haber muchos más), de interpretar el sufrimiento: un modo que sería de corte trágico; y otro modo que sería, por su raíz cristiana², de corte mesiánico.

Me parece conveniente aclarar el motivo por el cual adopté la versión de Fernando Escalante para hablar acerca del sufrimiento. *La mirada de Dios: Estudios sobre la cultura del sufrimiento*, es un libro que aborda un hecho que de principio resulta complejo, ¿cómo realizar un estudio acerca de la cultura del sufrimiento? genealógicamente hablando ¿dónde ubicar el punto de partida (que será, de alguna manera, siempre arbitrario) para rastrear una historización posible del sufrimiento? ¿puede éste texto, aportarnos elementos para descifrar la historia de sufrimiento en la vida de Margarita? Si asumimos que la narración de la existencia en el sufrimiento es, según Hellen Black³, una narración de relaciones sociales, porque no puede separarse la experiencia de sufrir de las dimensiones de identidad, edad y género que tienen su origen en un fondo cultural y una tradición religiosa, tendríamos una premisa en la cual la experiencia de sufrir esta enraizada en la particular forma de asumir los rasgos personales y los papeles públicos de una cultura.

En otras palabras, si seguimos la línea de Black, el texto de Escalante es fundamental para los propósitos que nos ocupan ya que desarrolla una interpretación posible de la cultura del sufrimiento en nuestra civilización occidentalizada⁴ y proporciona un fondo marginal donde

¹ Escalante, G. F. (2000) **La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento**. México. Paidós

² Fernando Escalante aclara en su argumento que “No hay una única interpretación cristiana del sufrimiento que pudiera estar en el origen de nuestra sensibilidad actual. Las varias iglesias cristianas (dejando de lado la iglesia ortodoxa para concentrarme en las iglesias predominantes en occidente) oscilan, en su mensaje, entre el Dios inconcebible de Job y el Dios misericordioso del Sermón de la Montaña, entre el sufrimiento como mérito y como castigo; y cada una de ellas aporta rasgos distintos y reconocibles a la conciencia moderna.” Ahora bien, no está de más un primer intento para ampliar la consideración sobre la raíz cristiana del sufrimiento. Acudiendo a Ramón Xirau, en su libro *Introducción a la historia de la filosofía*, tenemos que: “la presencia del cristianismo vine a transformar radicalmente los modos de pensamiento hasta tal punto, que en una u otra forma, los nuevos conceptos, las nuevas creencias se integran para siempre en la vida de occidente... el misterio de los misterios, el verdadero escándalo para helénicos y judíos, es la revelación de Dios en la persona humana y divina de Cristo... y es esta misma revelación la que el cristiano está dispuesto a aceptar por la fe como guía de una vida que adquiere su verdadero sentido si se dirige a la salvación eterna del alma.” Basta por ahora decir que en el estudio de Escalante “En un esquema apretadísimo, pues, la tradición cristiana enfrenta dos conjuntos distintos de problemas: los que se refieren a la necesidad del sufrimiento en el mundo y los que se refieren a la posibilidad de la felicidad futura en el más allá.” Espero que el desarrollo del capítulo pueda ir ampliando y aclarando estas citas.

³ Black K. Helen. 2002. **Different Ways to Hurt: An Elderly Woman's Narrative of Suffering**. *Journal of Aging and Identity*. (vol. 7) No. 1. 3-15

⁴ Hago la misma acotación de Fernando Escalante, para quien Europa y América participan en una cultura básicamente occidental y comparten una matriz cultural reconocible. “Soy conciente de que pueden hacerse muchos matices y distinguirse patrones culturales muy varados dentro de eso que, vagamente, se llama occidente. Está la tradición puritana en Inglaterra, la larguísima influencia del catolicismo en España, la propensión al gnosticismo y hasta al panteísmo en Estados Unidos, la relativa desigualdad económica en Hispanoamérica... Eso no obsta para que una primera aproximación de conjunto tenga sentido”. Cita 12 de la pagina 34.

se diseminan los lenguajes e iconografías⁵ del sufrimiento. Retomando entonces la argumentación de Black tendremos que las “pequeñas” historias de sufrimiento individuales están arraigadas en el marco de los “grandes” relatos públicos del mundo, por lo tanto el estudio de Escalante nos puede proporcionar el marco de referencia para descifrar los lenguajes utilizados por Margarita para atribuir, definir y teorizar su sufrimiento, lenguajes que, siguiendo nuevamente a Black, pertenecen a un código gestado al calor de las relaciones sociales dentro de nuestra cultura.

Cito entonces a Escalante para quien hay dos modos básicos de interpretar el sufrimiento. *Un modo trágico, que consiste en suponer que el infortunio (sufrimiento) resulta de la caprichosa voluntad de los dioses o el destino y que no hay más justicia ni otra explicación posible, y un modo mesiánico, que implica que todo dolor (sufrimiento) es un castigo o un medio de purificación, un mérito; es decir: que hay un orden moral del mundo, donde el sufrimiento es inseparable de la justicia, según la concibe la inteligencia humana.*

Como primera visión de conjunto resulta interesante el planteamiento, pero aclaremos; sobre el modo trágico conviene decir que es de fabricación griega y se opone radicalmente al modo mesiánico. Para la dimensión trágica, según Escalante, *el éxito o el fracaso, el dolor, escapan a toda medida humana de justicia... El sufrimiento trágico no es justo, no es moral ni inmoral; pertenece a una necesidad ciega que escapa a la medida. Es un mal absoluto.*

Según esta tesis, muy conocida, la idea griega del sufrimiento se sitúa en un sin sentido, en una sentencia que tiene que cumplirse más allá de la voluntad humana, y tiene que cumplirse de una manera “trágica”. Sería el sufrimiento un designio de los dioses, un destino irremediable que no acepta derivas. Sí no existe justicia humana, sí ésta está más allá de lo humano, el sufrimiento humano escaparía de toda justicia, es decir no sería atribuible una deuda o reparación al que sufre. Para la idea Griega, según Escalante, el sufrir sería obra de la Fortuna, no de la Justicia. La Fortuna siendo accidental, arbitraria y extrahumana implicaría una ausencia de orden. La única alternativa para la modalidad trágica del sufrimiento sería la figura del estoico, es decir, el héroe que enfrenta el sufrimiento asumiendo que eso no le asegura nada, no tiene sentido puesto que su vida toda está dada desde su origen a La Fortuna.

Por otra parte, existe la idea mesiánica, que es para Escalante de origen Cristiano. *Al cristianismo corresponde otra idea del sufrimiento, distinta y aún opuesta a la idea trágica; una que, por abreviar, llamo mesiánica. Supone que el dolor (sufrimiento) es finalmente justo y también, en estricto sentido, racional: humanamente inteligible... para la idea mesiánica hay un orden inquebrantable – acaso oculto, pero indudable – hecho de castigos y recompensas, sufrimiento y reparación⁶*

La oposición fundamental entre la vertiente mesiánica y la griega del sufrimiento radica en las nociones de Justicia y Fortuna. El suponer un orden moral en el cosmos implicaría

⁵ Es intencional el término iconografía que utilicé debido a lo siguiente: Marie-Jose Baundinet, en su texto *Rostro de Cristo, forma de la Iglesia*, expone que hubo un “momento en la historia del cristianismo en que los cristianos se dividieron en dos bandos: para unos, en Constantinopla, que adoptaron la línea imperial, la representación del rostro de Cristo y su culto serán a partir de entonces hechos prohibidos y blasfematorios. Para otros en cambio, que se dicen fieles continuadores de la tradición, ese rostro debe ser pintado a pesar de todas las represiones militares y sangrientas de las que fueron objeto los iconófilos.” Tal cita nos permitirá adentrarnos más adelante al ámbito de las relaciones de poder y de mirada, propias de la imagen del sufrimiento del cristo en la cruz. El texto forma parte del libro editado por Feher Michel. (1991) **Fragments para una historia del cuerpo humano. Parte primera.** España Taurus.

⁶ Escalante, F. Op, cit.

otorgarle al sufrimiento un sentido. Sufrir tiene sentido, porque le sucede un acto humanamente inteligible, el de justicia. Por una parte porque *para una idea que tiene su origen en la tradición judía, se entiende el destino del hombre en términos de una relación moral, personal con Dios. Su singularidad deriva de la convicción de que el universo posee un orden asequible para la razón humana, producto de la voluntad – necesariamente justa – del único Dios.*⁷ Sufrir tiene sentido, primero porque es “voluntad de Dios”, castigo por “el Pecado Original” y segundo, porque no hay definitividad en el castigo; es posible siempre regresar a Dios, restituir la falta, renovar la Alianza. Es entonces la posibilidad de la redención la que se sitúa como soporte para el sufrimiento en la tradición cristiana. Habiendo un orden moral, habiendo Justicia Divina, el sufrimiento es entendible – inclusive soportable – puesto que tiene un sentido, una causa y una finalidad, es la llegada última del Mesías que instaurará la Justicia y redimirá el sufrimiento, es el Fin de los Tiempos donde tendrá su cumplimiento la Justicia Divina.

Ahora bien, que implicaciones tendrían cada una de estas dos vertientes en la narrativa de sufrimiento de Margarita, si Margarita adoptó la modalidad trágica para interpretar su sufrimiento, esto le condujo a una desesperación que no podía ser soportada, es decir, al no tener su sufrimiento una justificación, una causa, y/o una posibilidad de redención la estancia sufriende en la tierra sería intolerable. Sobre ello ahondaré más adelante, por el momento sólo quiero dejar un precedente de una posible interpretación sobre su sufrimiento, si es éste entendido por Margarita como tragedia.

Por otro lado, pareciendo ser la vertiente más convocada para hacer inteligible el sufrimiento humano, el lenguaje de la modalidad mesiánica, pudo ser la instancia discursiva que proporcionó a Margarita un posible margen de interpretación para su condición sufriende. Y en este sentido, la desesperación que pudiera haberse desatado en la dimensión trágica del sufrimiento, en la modalidad mesiánica encontraría una especie de aligeramiento. Estos dos aspectos del fenómeno del sufrimiento, serán abordados de una manera más completa en los apartados correspondientes, por ahora sólo he intentado plantear ciertas posibilidades de interpretación.

Sobre los dos modos de entender el sufrimiento, tenemos que siendo justificable el sufrimiento para la idea mesiánica, la contraparte griega de la tragedia irá perdiendo peso, sin embargo se seguirá acudiendo a ella dentro de un fondo marginal de pensamiento según exista, o no, una idea de orden moral en el mundo. Es decir, la elaboración interpretativa del sufrimiento es parte de la interpretación del acontecer todo del mundo, y dependerá de esa retribución que nos tiene asegurada desde los tiempos de la oscuridad, La Justicia Divina, el orden moral del cosmos.

Si bien es cierto que la anterior es una interpretación posible dentro de la cultura del sufrimiento en relación con la raíz mesiánica, también lo es que en ella se encuentran elementos claramente reconocibles en nuestra cultura. Escalante expone: *El cristianismo ha elaborado de varias maneras la idea mesiánica, pero conserva ambos rasgos: la justificación del sufrimiento como castigo (el castigo del pecado original, ante todo) y la esperanza de la redención. Con un añadido considerable: la posibilidad de interpretar el dolor como vía de “purificación”; en particular, el sufrimiento de los inocentes debe ser entendido así, como un*

⁷ *Ibidem*

*recurso en el camino de la salvación. Son aventurados los que lloran porque ellos recibirán consuelo.*⁸

Es importante aclarar. Ya sea como castigo por el pecado original, ya sea como medio de purificación o redención, el cristianismo ha acudido a la figura del sufrimiento desde una categoría trascendente, un más allá que hace entendible y posible la vida en el más acá. No obstante, las mutaciones son evidentes. El teólogo José M. Castillo lo plantea de la siguiente manera: *La Iglesia y su teología, ya desde el Nuevo Testamento, ha "interpretado" la misión y la muerte de Cristo en "función del pecado, "para la redención de nuestros pecados". Para ello, la teología ha utilizado tres conceptos clave: sacrificio, expiación, satisfacción. El "sacrificio" (Ef 5, 2; 1 Cor 10, 14-22; 11, 24-25; Heb 9, 11-12) y la "expiación" (Rom 3, 25; 1 Jn 2, 22; Heb 2, 17) son conceptos que la tradición cristiana tomó de la teología del Antiguo Testamento. ¿Por qué se "interpretó" el hecho histórico del asesinato de un defensor de los que sufren como la realización del "plan de Dios", en cuanto "sacrificio" por los "pecados"? Porque, en aquella cultura, un "crucificado" era, no sólo el ser más despreciable humanamente hablando,- sino también un "maldito" de Dios (Dt 21, 22-23; Gal 3, 13). Por eso, cuando los cristianos se pusieron a decir que creían en un "Dios crucificado", se les tenía por "ateos". Es decir, existe un sacrificio, un sufrimiento "supremo", el del crucificado, para los sufrimientos de los humanos mortales. Tal iconografía del "cristo en la cruz que muere por nosotros", le aportó al fenómeno del sufrimiento un sentido que es reconocible en nuestra cultura. La iglesia lo ha comprendido perfectamente cuando enuncia que a partir de entonces se puede abandonar la representación del Mesías bajo la forma simbólica del cordero; *ahora los cristianos tienen derecho al rostro, signo de la nueva Ley.*⁹*

Intentando una visión de conjunto tendríamos que en la tradición occidental existen dos modos fundamentales de entender el sufrimiento; uno que se refiere a la idea de Fortuna; el otro, a la de Justicia. Ambos son modos de pensamiento religioso. Enfrentan el escándalo del sufrimiento, del mal, mediante categorías trascendentes. Estas dos dimensiones, al parecer, reconocibles, en nuestra cultura de sufrimiento forman parte de esa urdimbre de creencias, de ese universo de sensibilidades pero también de nuestras prácticas cotidianas. Desde la vena mesiánica, en las prácticas cotidianas de la gente, se aprecia una elaboración de sentido en la experiencia sufriente, puesto que habiendo no sólo un posible origen material del acontecimiento doloroso sino una razón moral atribuida a la Justicia, la creencia en el más allá donde la vida humana adquiere su verdadero significado, señala una diferencia fundamental: permite tolerar el sufrimiento presente, ya sea a modo de sacrificio o haciéndolo relativamente insignificante. En este sentido se le confiere al sufrimiento una inteligibilidad, se le mira con justicia o injusticia puesto que existe un orden en el mundo que es, por principio, un orden inteligible, obra del único Dios.

Lo anterior adquiere importancia para lo que nos ocupa por una razón que se asoma obvia, el mundo sensible, el mundo de significados atribuibles al fenómeno del sufrimiento desde la dos vertientes expuestas por Escalante, forma parte de nuestro sentido común, entendido éste según la posición de Geertz¹⁰, como un sistema cultural que permite a los individuos realizar una interpretación de las immediateces de la experiencia, una glosa de

⁸ Otra cita de Escalante "Con toda importancia que tiene el Sermón de la Montaña para definir al cristianismo, eso no obsta para que se conserven las otras significaciones –de raíz judaica- del sufrimiento. Este sigue siendo un castigo. Según Sèller, no obstante, en su ensayo "Sobre el significado del sufrimiento", la idea del sufrimiento como "purificación" es la nota característica del cristianismo."

⁹ Baudinet. Op. Cit.

¹⁰ Geertz, C. (1994) **Conocimiento local**. Barcelona. Paidós Ibérica.

estas...(que está) construido históricamente y (que está) sujeto a pautas de juicio definidas históricamente. Por lo tanto, proporciona un fondo marginal que posibilita las asignaciones de sentido a las experiencias de sufrimiento.

En este sentido, Margarita no es, como diría Karel Kosik, solamente un sujeto abstracto y cognoscente o una mente pensante que capta la realidad de un modo especulativo, sino también y sobre todo, *un individuo histórico que despliega su actividad práctica con respecto a la naturaleza y los hombres (en cuanto especie), y persigue la realización de sus fines e intereses dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales.*¹¹ Esto nos lleva a considerar retomando lo que plantea Geertz párrafos arriba que los lenguajes que pudiera haber utilizado Margarita para referir su sufrimiento, nos son lenguajes aislados o creaciones de un sujeto aislado que viva fuera del mundo, sino lenguajes que impregnan el sentido común dentro de nuestra cultura occidental del sufrimiento, es así que Margarita sobre este fondo marginal de pensamiento despliega su actividad práctico-sensible, es Margarita en “su situación” donde utiliza, rehabilita, convierte o asume los lenguajes de una cultura del sufrimiento para referirse en su condición sufriente.

Hay que puntualizar que existe una enorme dificultad y una gran ambigüedad al referir el fenómeno del sufrimiento como un fenómeno cultural debido a la combinación de sedimentos diversos, no obstante según Fernando Escalante se puede hablar de una cultura del sufrimiento entendiendo esta como *un conjunto de ideas y creencias mediante las cuales interpretamos el sufrimiento en las sociedades modernas de Occidente, el lenguaje o los lenguajes en que hablamos de sufrimiento... el sentido que tiene para nosotros. Una cultura es un orden significativo que configura radicalmente nuestro modo de experimentar la realidad; no se le superpone, como aditamento, al hecho bruto de la experiencia “natural”, sino que constituye esa misma experiencia en cuanto provee la forma en que ésta puede darse.*¹²

Es decir, nuestra cultura del sufrimiento tiene un rostro propio y reconocible, se sabe que hablamos mucho de sufrimiento y con frecuencia lo usamos como argumento. Frecuentemente, lo usamos como recurso argumentativo en casi cualquier escenario donde la moralidad entra en juego. Es decir, cuando el sufrimiento se convierte en tema de una conversación, o se utiliza en un discurso político, o en un alegato cualquiera, pareciera haber implícita una obligación, una exigencia de no pasar por alto el sufrimiento de otros, como si estuviéramos condenados a ser condescendientes a costa no parecer inhumanos. En este sentido, la retórica del sufrimiento es una retórica conmovedora, puesto que el argumento misericordioso entraña condescendencia para el sufriente.

Lo anterior nos obliga a realizar una disertación paralela. El nivel de exigencia existente entre la experiencia sufriente y la moralidad condescendiente pareciera una respuesta lógica debido a la ubicación que se le otorga, en el ámbito de las penurias de la humanidad, al que sufre. Y el que sufre lo es en contraposición a la sociedad, al mundo corrompido que lo vulnera pero también que lo distingue misericordiosamente, el ejemplo es Rousseau, Nietzsche, San Agustín. Y tal distinción es instauradora de identidades, puesto que el sufrimiento sería una experiencia íntima, privada, que sólo encontraría cause y testigos a partir de una tecnología confesional, de una elaboración identitaria. Este argumento lo ha expuesto brillantemente Susan Sontag y lo ha desarrollado ampliamente Escalante: *el descubrimiento del yo es inseparable del descubrimiento del yo que sufre; la confesión íntima es sobre todo confesión de sufrimientos íntimos. Porque la intimidad de la conciencia es lo*

¹¹ Kosik, Karel (1967) **Dialéctica de lo concreto**. Grijalbo. México.

¹² Escalante, F, Op. cit.

que se esconde a la mirada pública: vergonzoso, reprimido, inconfesable. Porque el yo moderno se descubre así mismo al descubrir esa frontera, esa distancia que lo separa de los demás.¹³ En consecuencia la experiencia sufriente como experiencia privada le confiere al sufriente, a parir de la confesión, un rasgo distintivo, puesto que se concibe en contraposición a la sociedad que es la gran generadora de sufrimientos. Es aquí donde encontramos las bifurcaciones o mejor dicho las imbricaciones que el fenómeno del sufrimiento comienza a experimentar. El matiz comienza a vislumbrarse, como veremos más adelante, desde la Ilustración, no obstante, se presenta con gran peso en el romanticismo¹⁴ y según Escalante adquiere su sofisticación con Rousseau, quien partiendo de ser un rebelde individualista, realizando un reclamo a la sociedad de sus penurias íntimas, termina siendo un colectivista sentimental, extendiendo la victimización de la que se siente objeto a la sociedad. Es notable entonces, la metamorfosis que va cursando el fenómeno del sufrimiento tal como lo habíamos contemplado hasta entonces, con sus raíces trágica y mesiánica, no obstante conserva un lenguaje reconocible, deudor de ambas dimensiones.

Resumiendo tendríamos que a los dos modos básicos de entender el sufrimiento, el matiz romántico le añade que en el caso de la experiencia del sufriente, el yo se descubre por oposición, contraponiendo la conciencia de su condición sufriente a la abrumadora insensibilidad de la sociedad. *La...conciencia de la identidad propia es un producto civilizado y una consecuencia de la civilización. Por eso el descubrimiento del yo es el descubrimiento del yo que sufre: porque se adquiere conciencia de él, precisamente, por lo que se le opone y se le impone.*¹⁵ El planteamiento de Sontag no está lejos de Dilthey o Levinas¹⁶, que encuentran en la experiencia sufriente una derivación de la finitud de la individualidad que adviene en la conciencia de existir en la limitación. Sobre este asunto seguiremos más adelante, por ahora solo añadiría que la condición sufriente, parece ser, conlleva un elemento confesional propio de una elaboración privada del sufrimiento¹⁷, siendo su narrativa, su testimonio, un rasgo inherente a la confesión sufriente. Si seguimos esta línea de argumentación, el sufrimiento viene a ser un acontecimiento de diferenciación, una distinción atribuida al sufriente, puesto que la condición sufriente conlleva en sí toda una

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Como acercamiento a la época romántica, Escalante cita: “Los hombres querían liberarse de las restricciones impuestas por la tradición religiosa, el absolutismo político y un sistema social jerárquico, para expresarse y decidir su vida y crear la clase de orden en que querían vivir. Ese fue el significado del romanticismo en el plano sociopolítico. En el contexto personal, fueron poseídos por un deseo ávido de descubrir y recuperar su auténtico yo y darle a expresión plena y creativa.”

¹⁵ Escalante, F. Op. cit.

¹⁶ Para Dilthey “...la existencia única es individualidad. De esta limitación se deriva un sufrimiento, y se deriva una tendencia a sobreponerse a éste.” Dilthey plantea una necesidad de comunicar el sentido de la vida individual que no sería otra cosa que un “un dolor inútil” si no se comunicara a los demás. Dicha comunicación deriva en un sobreponerse de las penurias del momento y esto se puede gracias a la historia. Para Levinas la soledad y el sufrimiento son acontecimientos en la dialéctica del ser. La soledad como momento en la ontología remite a saberse existente, es decir, la existencia es soledad puesto que es a partir de la experiencia de la soledad como se constata la existencia en contraposición a los otros que también son existentes solitarios. Por otra parte, es en el sufrimiento donde se deja ver un “debilitamiento del ser”, como ese alguien que solloza, por su irremediable existencia. En otras palabras, sufrir es constatar la soledad de la existencia, es un acontecimiento fundacional porque se atestigua la existencia a partir de vivenciarse un sufrimiento que no puede ser sustituido por el sufrimiento de otro. El desarrollo de este estudio se puede consultar en Levinas E. (1993) **El tiempo y el otro**. Barcelona. Paidós.

¹⁷ Arfuch, expone “Un siglo antes de las confesiones de Rousseau, una experiencia mística, también célebre, expresaría a partir del modelo agustiniano, la paulatina transición hacia una percepción diferente de lo íntimo, precisamente en el relato de esa doble violencia del cuerpo y del espíritu que es la posesión. La narración de Sor Juana de los Ángeles, superiora del Convento de las Ursulinas de Loudun, datada en 1644, constituye un ejemplo singular, en tanto la escritura le habría sido recomendada justamente como “cura”, ejercicio de autocontrol, captura en el discurso de ese yo extraviado en “fuerzas oscuras.” Asunto testimonial, que si bien se expresa en el ámbito de la autobiografía y las tecnologías de la “cura”, es ilustrativo de la tendencia a expresar, a lanzar al terreno público la experiencia privada del sufrimiento.

dimensión victimaria con rasgos moralizantes. En otras palabras, el sufrimiento como rasgo de distinción implica tanto el posicionamiento del sufriente ante el mundo como el posicionamiento del mundo ante el sufriente, ambas latitudes atravesadas por la mirada de la trascendencia, por el orden moral del cosmos. Ambas, referencias innegables de nuestra cultura.

Sobra decir que esto forma parte de nuestro universo de sensibilidades, de nuestro sentido común, pero es necesario hacer una aclaración, este universo de sensibilidades, este sentido común que se extiende en nuestro mundo occidental sobre el significado de la experiencia sufriente, adquiere otro matiz si lo referimos a la experiencia individual como experiencia íntima y confesional. Si bien ya recorrimos un poco esta línea interpretativa, detengámonos un poco más para mirar por la ventana del Romanticismo.

Hasta ahora hemos visto que los dos modos fundamentales de entender el sufrimiento son de alguna manera de índole religiosa, puesto que lo enfrentan desde categorías trascendentes, Justicia y Fortuna. El sufrimiento sería, por lo tanto, un fenómeno religioso, pero veamos. *En un sentido clásico es posible observar una vertiente objetiva que hace referencia al aspecto externo cultural del fenómeno religioso y otra vertiente subjetiva, interna, que remite a la experiencia individual de los religiosos*¹⁸. Si bien, la experiencia del sufrimiento es una experiencia individual e íntima, ésta se puede concebir de un modo objetivo desde un aspecto externo y cultural. Por ello, *parece así necesario integrar tanto la ubicación del sujeto en el encuentro personal con lo divino como la expresión social, es decir, la respuesta social a través de la dimensión cultural*.¹⁹

Sobre esta última es importante exponer que la construcción de un marco conceptual sobre el fenómeno cultural del sufrimiento debe contemplar lo que Escalante plantea como las Dos tendencias paralelas que configuran la secularización del cristianismo: la mundanización de las iglesias y la sacralización de la humanidad. En este sentido, conviene decir que es en el periodo del Romanticismo donde se encuentra ya una más marcada tendencia a desprenderse de la religiosidad manifiesta, un proceso de secularización que sitúa el énfasis en un deseo de recuperación de la condición humana. Sin embargo como veremos más adelante, el cariz religioso no terminará de desaparecer de los lenguajes del sufrimiento.

Como veremos más adelante, Margarita, rehabilita muchos de éstos lenguajes, su narrativa del sufrimiento está impregnada de los referentes, las simbolizaciones, las figuras de dichos lenguajes, y en efecto, la religiosidad que de ellos emana, aún a pesar de la tendencia secular del mundo, pareciera atravesar la narrativa de Margarita.

1.1. El sufrimiento y la secularización del mundo

Si bien existe un lenguaje fundamental para referir el sufrimiento que proviene de las dos dimensiones antes citadas: la dimensión trágica y la dimensión mesiánica, ambas de índole religiosa, el argumento de la secularización viene a ser fundamental, puesto que, no obstante de ser la dimensión religiosa la que ha proporcionado el lenguaje más significativo para hablar del sufrimiento, el rumbo secularizante del mundo también condujo a otros lenguajes que es necesario desarrollar.

¹⁸ Avendaño A. C. y Blanco B. R. (1999) **Psicología de la Religión: Evolución, Tendencias y Perspectivas**, en **Psicología y Religión: Tensiones y Tentaciones**. Argentina. Kairos.

¹⁹ *Ibidem*.

Basta recordar que *no se sufre sólo por hambre, la violencia, la enfermedad, el abandono, sino por el sentido que puede uno darle a todo ello: no es lo mismo sufrir por amor, por la voluntad de Dios, por la maldad del prójimo, por haber pecado, por la irracionalidad del orden social. Creo que Nietzsche tiene razón en eso: “Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo.” De donde resulta que hace falta entender por qué y cómo la civilización hace que el sufrimiento sea absurdo (o que sea experimentado como “absurdo”).*²⁰ La cita anterior me parece fundamental para ampliar nuestro marco conceptual sobre lo que entendemos por sufrimiento. ¿Por qué el sufrimiento, es un rasgo de distinción, por qué puede ser experimentado como absurdo, por qué pareciera haber un compromiso moral para con los que sufren? Por otra parte, ¿Qué rasgo religioso se conserva en los lenguajes del sufrimiento y qué lenguaje es producto de la secularización del mundo? Para empezar, hay un razonamiento que parece lógico dentro de nuestra cultura y que pareciera ser un producto del periodo de la Ilustración²¹, antecedente del matiz romántico.

Según un razonamiento corriente las condiciones técnicas, políticas, económicas, debieran llevarnos a pensar que el sufrimiento resulta “absurdo”, para empezar, cuando podría ser evitado. Este razonamiento es sucedáneo de una aspiración que es reconocible, inclusive traída a colación frecuentemente en las argumentaciones sobre el futuro de la humanidad: el ideal del progreso y la felicidad. Continúa Escalante desarrollando esta idea al plantear que...*dicha aspiración (la de la evitación del sufrimiento) es una consecuencia de la Ilustración, que corre pareja con el anhelo, típicamente ilustrado, de la felicidad. Una felicidad que parece asequible e incluso próxima, concreta, mundana, y que puede - que debe - alcanzarse por todos.*²²

Entramos aquí a otra dimensión del fenómeno del sufrimiento, que si bien no abandona toda su connotación religiosa, sí se dirige a una dimensión diferente, a una dimensión que encuentra nuevas lógicas en el camino de la secularización de algunos ámbitos de la vida y las lógicas del mundo. Esto dio lugar a una nueva figura: la felicidad del mundo. Figura que...*Durante más de dos siglos ha sido casi una idea fija para Occidente: hay una felicidad de medida humana y que es posible en este mundo. Es por ello que...hemos hecho a la felicidad un poco más modesta: más asequible, más próxima y más mundana. Y estamos mucho más preocupados por el sufrimiento. Conforme más remota e inasequible resulta la*

²⁰ Escalante F. Op. cit.

²¹ La Ilustración no renunció del todo a la religión. Optaron más por una forma de deísmo, aceptando la existencia de Dios y de la otra vida, pero rechazando las complejidades de la teología cristiana. Creían que las aspiraciones humanas no deberían centrarse en la próxima vida, sino más bien en los medios para mejorar las condiciones de la existencia terrena. La felicidad mundana, por lo tanto, fue antepuesta a la salvación religiosa. Nada se atacó con más intensidad y energía que la doctrina de la Iglesia, con toda su historia, riqueza, poder político y supresión del libre ejercicio de la razón. Si bien, también es cierto que la mentalidad burguesa ya tenía un buen camino recorrido en esta dirección, iniciado en el Siglo XI. Es en el marco de la mentalidad cristiano-feudal que nace la mentalidad burguesa, para el cristianismo de esta época el destino del hombre era trascendente, el mundo era una valle de lágrimas, la verdadera realidad el hombre se daba en la otra vida, todo lo que ocurría en ésta vida terrena carecía de importancia y el único destino legítimo del hombre era, por lo tanto, salvar su vida inmortal. La mentalidad burguesa comenzó a definir su relación con la “verdad humana” como realidad-irrealidad, y a partir de esta distinción comienza a ser posible una “actitud empírica” que a largo plazo desarrollaría el “pensamiento científico”. José Luis Romero, realiza un amplio estudio de este tema en su libro de 1987, **Estudio de la mentalidad burguesa**. España. Alianza Editorial.

²² Si la humanidad podía resolver las leyes del Universo, las propias leyes de Dios, el camino estaba abierto para descubrir también las leyes que subyacen al conjunto de la naturaleza y la sociedad. Se llegó a asumir que mediante un uso juicioso de la razón, un progreso ilimitado sería posible —progreso en conocimientos, en logros técnicos y sus consecuencias también en valores morales—.

*idea de la felicidad perfecta, más importante parece ser ocuparse de los pequeños dolores cotidianos: multiplicados, agigantados, intolerables.*²³

Hasta para la Iglesia el fenómeno del sufrimiento tomó otro rumbo, nuevamente José M. Castillo plantea: *A medida que la estructura de la Iglesia se fue configurando como una organización "jurídica" de poder, la teología no tuvo más remedio que acentuar el argumento del "pecado" y, por eso mismo, marginar el proyecto del "sufrimiento".* Por una razón muy clara: el tema del "pecado" se gestionaría desde el poder, mientras que el problema del "sufrimiento" se tendría que gestionar desde la solidaridad. *Incluso Dios, para liberar del sufrimiento, tuvo que hacerse igual, sufrir como sufren los demás y pasar por donde pasan los que peor lo pasan. Y sólo así dio vida y felicidad.*²⁴ Aquí aparece la figura de la felicidad que será debate fundamental para algunos sectores de la Iglesia que se consideraron más progresistas: *No aceptarnos una Iglesia para el pecado y, por tanto, en función del poder. Aceptarnos una Iglesia para la felicidad y, por tanto, que lucha contra el sufrimiento.*²⁵

Detengámonos un momento, si bien es cierto que la aspiración de la humanidad a la felicidad pareciera ser una "tendencia indiscutible" en nuestra cultura occidental como pasaje a la posibilidad de "evitar" el sufrimiento, también lo es que esta aspiración, al igual que nuestras otras creencias acerca del sufrimiento *no son cosas obvias ni lógicas, mucho menos naturales; lo que "sentimos" en cada uno de esos casos depende, rigurosamente, de lo que significa para nosotros.*²⁶ Ya Geertz²⁷ lo ha planteado: *...ligado a los planos material y orgánico, el ámbito del significado produce y reproduce las interpretaciones mediante las que cada uno organiza su experiencia interna, al tiempo que, bien a menudo infructuosamente, trata de comprender el mundo y su lugar en él.*

Lo que parece a todas luces entendible es que no existe definición filosófica, histórica o psicológica, por razonable y reflexiva que sea, que elabore con certeza y exactitud la dimensión experiencial del sufrimiento, puesto que toda experiencia es vivencia de un acontecimiento situado. *No obstante, las interpretaciones no son arbitrarias; existen experiencias típicas, pautas y regularidades que organizan los mundos individuales y permiten que se produzcan significados comunes relativamente estables y generales.*²⁸ Por lo tanto, al hacer referencia a una cultura del sufrimiento, a los lenguajes utilizados para referir el fenómeno del sufrimiento, tendríamos que tomar en cuenta que lo que el sufrimiento significa para nosotros tiene que ver con interpretaciones, con sedimentaciones hechas de fragmentos que no son necesariamente compatibles entre sí; aparecen como un repertorio de lugares comunes, que admiten varios discursos distintos. Pero que sin embargo forman parte de ese fondo marginal, de esa episteme que hace posible un pensamiento y unas prácticas determinadas. Foucault, lo expone puntualmente cuando plantea que *...en una sociedad, los acontecimientos, las ideas filosóficas, las opiniones cotidianas, así como las instituciones, las prácticas comerciales y policíacas, las costumbres, todo se refiere a un saber implícito en esta sociedad.*²⁹ Es un saber que no tiene huella de una impronta reconocible o un padre originario, pero es el que hace posible, en un momento dado, la aparición de las prácticas.

²³ Escalante, Op. Cit.

²⁴ Castillo. J. M. Op. cit.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ Escalante, F. Op. cit.

²⁷ Citado en Bruner, J. (1990). *Actos de Significado. Más allá de la revolución cognitiva.* Madrid. Alianza Editorial.

²⁸ Escalante F. Op. Cit.

²⁹ "...los códigos fundamentales de la cultura – los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas – fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales

¿Podríamos aventurarnos a decir que Margarita no ha deseado ser feliz? Sería prácticamente imposible, debido a que en nuestra cultura occidentalizada la figura de la felicidad como aspiración pareciera irrefutable. Esta cara del sufrimiento como opuesto a la felicidad y que en su oposición crea la diferencia, llevaría al sufriente, como ya lo vimos, a una condición distintiva con su correlativa condescendencia por las mismas razones del “progreso humano”. No está demás recordar que el “progreso humano”, la Razón, figuras de la Ilustración eran las piezas de una maquinaria que viraba rumbo a la felicidad mundana. El sufrimiento, o los sufrimientos eran reconocidos, clasificados, explicados... *Había sufrimientos que eran producto de la ignorancia y se suprimían con la educación; había otros, muchos otros, que resultaban de la injusticia de un orden irracional, y que podían remediarse con buenas leyes. Y estaban las esperanzas que despertaba la ciencia, la ilusión de una paz perpetua, es decir, había que pensar en acabar con el sufrimiento, porque no era justificable.*³⁰ La lógica que entrañan las ideas anteriores, si bien son elementos simbólicos del periodo de la ilustración, no son ajenos a nosotros, es más, perviven y determinan en muchos casos el actuar social.³¹ En este sentido, cómo sería el tránsito de Margarita sobre tales lenguajes, sobre esta noción de felicidad, opuesta al sufrimiento que pareciera terminar siendo una irrenunciable certeza. Es algo que abordaremos a su tiempo, no obstante damos cabida a otro rasgo reconocible dentro de nuestra cultura de sufrimiento.

Intentemos una visión de conjunto, por una parte los modos fundamentales de entender el fenómeno del sufrimiento son de índole religiosa, sus raíces se encuentran por una parte, en la tragedia griega con su correspondiente noción de Fortuna, la otra, se encuentra en la modalidad mesiánica de origen cristiano, con su sentido de Justicia Divina. Estos dos modos fundamentales de entender el sufrimiento van experimentando transformaciones aunque conservan un reconocible lenguaje religioso. Una de estas transformaciones la encontramos en el matiz romántico que le proporciona al lenguaje del sufrimiento un escenario para la experiencia de la confesión y la privacidad. Es cuando el sufrimiento adviene como modo de distinción puesto que toda confesión de la intimidad es confesión de sufrimientos y es confesión de un sentido de diferenciación contra la sociedad. Otro momento reconocible por el que ha cursado el fenómeno del sufrimiento es el periodo de la Ilustración, con su correspondiente figura de la felicidad mundana. Es el momento de la secularización del mundo, y el abrumador carácter religioso del sufrimiento comienza a mezclarse con el ideal ilustrado de la felicidad terrena. No obstante, la dimensión religiosa del sufrimiento se sigue conservando en un lenguaje que tiene como sedimentos, aún, las nociones de Fortuna y Justicia Divina, interpretados ambos, en una urdimbre de “nuevos discursos” que traen a colación el asunto de la experiencia privada y el de la felicidad terrena del mundo.

Parece que estamos de acuerdo en que uno de los caminos que ha tomado el fenómeno del sufrimiento, es situarse como argumento humanitario, como si existiera una deuda obligada con el sufriente, y en este sentido, el sufriente tendría todo el derecho de exigir se le reconozca y en todo caso restituya su derecho a ser feliz. Es como si el sufrimiento diese una especial capacidad para exigir cosas, como si el sufrimiento otorgase una especie

tendrá algo que ver, y dentro de los cuales se reconocerá.” Foucault. M. (1996) **Hermenéutica del sujeto**. Argentina. Altamira.

³⁰ Escalante op. cit.

³¹ La infancia de Margarita y su adolescencia, se implicaron en un México que se esperaba por el llamado “Desarrollo estabilizador”, cuyas entrañas germinaban eventuales crisis económicas subsecuentes, pero que no obstante era el vivo ejemplo de el acceso de México a la modernidad, entendiéndose esta como la posibilidad de alcanzar una mejor vida vía el progreso. Pudiéramos entenderlo, ¿por que no? como una promesa fracasada de aligerar los sufrimientos a través del progreso económico.

de superioridad moral a las víctimas (con quienes los demás estarían en deuda y, por eso, obligados). Más todavía: el sufrimiento parece ser, en ocasiones, fundamento de derechos; en la medida en que la igualdad es el criterio normativo básico de nuestro orden jurídico...³²

En efecto, a grandes rasgos, parece existir un sentimiento de obligación hacia el que sufre, hacia la víctima de algún desastre, como si fuera una condescendencia natural ya sea a modo de misericordia, humanitarismo, caridad, solidaridad, piedad y demás justificaciones que ya sea con éstos u otros términos estaría fuera de duda. Y en este sentido, las bifurcaciones, los entrecruzamientos, los crisoles o la urdimbre de sentidos y significaciones sobre el fenómeno del sufrimiento se hayan en el epicentro de lo que referimos como cultura del sufrimiento. En otras palabras, y sorteando un poco la raíz trágica que de alguna u otra manera ha palidecido a lo largo del proceso de civilización de la humanidad, tendríamos pues que *...nuestra cultura del sufrimiento es peculiar por varias razones, entre ellas, la relativa importancia que tiene el hecho de sufrir y la posición de superioridad que conferimos a las víctimas. Como todas, es una cultura de aluvión, formada por fragmentos sedimentados de varias tradiciones distintas. Corresponde en su estructura básica, a una idea mesiánica: que necesita la explicación y la reparación del daño, cualquiera que sea. Por otra parte, la particular importancia que asignamos al sufrimiento obedece a una sensibilidad agudizada-por el proceso de civilización- y a la correlativa importancia de la idea ilustrada de felicidad*³³.

Advertimos en la cita anterior que el fenómeno del sufrimiento conlleva un marcado contenido moral. En sus resortes fundamentales se observan entrelazamientos de argumentos distintos. Por una parte, el rasgo compasivo y condescendiente sería una especie de “naturaleza humanitaria”, asunto problemático y polémico en principio puesto que las grandes llamadas al humanitarismo no han evitado los genocidios ni los exterminios, las guerras ni la explotación.³⁴ Por otra parte, encontramos la aceptación generalizada de la condición de la víctima que concibe como injusto su sufrimiento y exige una reparación con la que estamos todos (los no víctimas) obligados moralmente. Por lo tanto, esta deuda moral con la víctima lo ubica en el derecho de exigir privilegios morales a partir de su condición sufriente. Y aquí adquiere relevancia otra figura de pensamiento que asiste a colaborar en la justificación del sufrimiento, y que si bien ya había estado implícita desde un principio en la argumentación moral del sufrimiento de la víctima y la obligación humanitaria a la condescendencia, aparece, ahora, con un peso mayor en el lenguaje del sufrimiento: el sacrificio.

La secularización del mundo, trajo para el fenómeno del sufrimiento una raigambre de significaciones, una serie de interpretaciones diseminadas a lo largo de un proceso civilizatorio que encontró campo fértil en el debilitamiento de la estructura eclesial y en la cada vez más socorrida figura de la felicidad terrena confiada al progreso científico. Pero esto traería nuevas bifurcaciones que, como veremos más adelante, no terminaron de desaparecer el lenguaje religioso del sufrimiento. Y en este sentido, se convertiría en absurdo, y aún más, imperdonable que a la luz de la “escalada de progreso” y el camino a la felicidad, alguien

³² Escalante Op. cit.

³³ *Ibidem*

³⁴ Es reconocida esa vieja idea de que conforme avanzara la civilización, la humanidad se volvería mas sensible a las penurias humanas y por lo tanto procuraría evitarlas, sin embargo tal aspiración se ha convertido en una “esperanza fracasada”. Henri Desroche, parafraseando a Alfred Loisy plantea: “La humanidad esperaba la llegada del Reino, del Mesías, y lo que llegó fueron Iglesias y Estados”. Sobre esto volveremos más adelante para adentrarse en el tema su puede acudir a Desroche quien realiza un interesante estudio sobre las dimensiones de la esperanza en el libro de 1976 **La sociología de la esperanza**. Barcelona. Herder.

siguiera sufriendo. Por lo tanto, debía ser una señal de haber llegado a un estadio más alto de la humanidad el que existiera un sacrificio por la víctima. Todo sea por aliviarle o evitarle el sufrimiento.

¿No será la anterior una posible noción de cómo Margarita encontró un anclaje existencial, algo que la arranca de la desesperación y la lleva a obrar a partir de su sufrimiento por el sufrimiento de otros? Es algo que abordaremos en el apartado correspondiente.

1.2. El fenómeno del sufrimiento en el “Siglo sin Dios”

Es necesario insistir en que han existido y existen varios lenguajes para entender el sufrimiento, interpretado como sacrificio. Y es el lenguaje religioso el más común pero también el más sólido, que hace ésta vida dependiente de “la otra vida”, es decir, las penurias y calamidades de ésta vida, adquieren su verdadero sentido en la trascendencia. Sobre esto último hay que añadir que existe de una manera fundamental una estructura mesiánica en el lenguaje religioso de Occidente. En otras palabras, la figura del mesianismo ha sugerido que haya un orden moral en el mundo, un orden inteligible, donde la justicia sea el referente para entender el sufrimiento llevado a la experiencia del sacrificio: ya sea como camino para la expiación de la culpa por el pecado original, ya sea como mérito para la purificación y traslado al Reino de Dios.

Sin embargo, se asoma un escenario que viene a conflictuar el asidero del Orden Moral del Mundo. En un sentido tiene razón Alfred Muller-Armack cuando define nuestro siglo como “el siglo sin Dios”; *formalmente, la idea de Dios ha dejado de ser un principio de organización que intervenga en las formas de la vida social. No obstante, diluida, ambigua, y arrinconada, la idea de Dios persiste. Se resienten mucho más otras consecuencias de la secularización, la pérdida de otras certidumbres. Por ejemplo, la del orden moral del mundo*³⁵.

En efecto, según la cita anterior, en los últimos doscientos años la conciencia de occidente ha perdido, más que la fe en Dios, la certeza del orden moral. En nuestra cultura occidentalizada, hay un sentimiento corriente de pérdida de firmeza en la convicción de que existe una justificación para el sufrimiento, que éste sea moralmente necesario y más aún *que* nos asegure un lugar en la Otra Vida por la razón originaria del orden moral del mundo. Por esta razón que es reconocible en nuestra cultura, la idea trágica vuelve a involucrarse, no sin ambigüedades, a nuestro lenguaje para referir el fenómeno del sufrimiento. Si bien había palidecido a la luz de los cruzamientos románticos e ilustrados, nunca desapareció del todo.

Sin embargo, como veremos a continuación, la modalidad trágica del sufrimiento adquiere tonalidades diferentes puesto que *la fatalidad, la imagen de un destino perfectamente ciego y sin sentido nos resulta tan difícil de aceptar como la idea mesiánica convencional. Necesitamos siempre un orden al que referir la virtud por más que sea provisional, relativo, improvisado, inseguro.*³⁶

El fenómeno del sufrimiento en “el occidente del siglo sin Dios”, si se me permite el término, adviene a su interpretación con un imbricado lenguaje, deudor de diversas sedimentaciones interpretativas en el terreno de las ideas. El problema que se asoma en nuestra cultura del sufrimiento consiste en que no hemos renunciado totalmente a la figura

³⁵ Escalante. F. Op. cit.

³⁶ *Ibíd*em

mesiánica, pero ésta se vuelve cada vez más insostenible y no obstante necesaria. Es decir, la paradoja en que nos encontramos nos absorbe confusamente, ya que el resultado de la agonía del orden moral del mundo hace que la idea mesiánica que al mismo tiempo nos resulta inverosímil y falsa, nos parece también desesperadamente necesaria. Este asunto parece ser uno de los principales escenarios donde se gesta nuestro lenguaje más reciente para referir el sufrimiento.

La deriva de la paradoja anterior nos lleva a compartir con Schopenhauer dos premisas, por una parte el sufrimiento sería importante para valorar la vida humana, pero también, no es deseable en sí. Ahora bien, intentando no ser nihilistas, el sufrimiento pareciera entrañar algún modo de recompensa, restitución, premio o remedio por la razón de estar irremediadamente unido en la trascendencia. Sobre el planteamiento anterior Escalante es enfático: *La dificultad con la que nos encontramos, en los pasados 200 años, es que estas dos últimas condiciones (de que el sufrimiento entrañe una recompensa y que sea referido a un orden ulterior) se antojan difíciles de sostener. En eso consiste la agonía del mesianismo: no conseguimos creer en la compensación, no conseguimos confiar en esa totalidad trascendente. Ese hecho modifica nuestra cultura del sufrimiento: nos hace vivirlo de la manera extremosa, susceptible, espantadiza y agónica...*³⁷

Sí se pierde la confianza de que exista un orden moral en el cosmos, sí tanto la idea trágica en su concepción primaria sobre el sufrimiento es insostenible al igual que la figura del mesianismo, entonces la alternativa resulta incómoda, pues no podemos encontrar un asidero posible en un terreno pantanoso e infranqueable y sin embargo nos es preocupantemente necesario. En este sentido el resultado es poco satisfactorio: somos incapaces para justificar el sufrimiento.

El escenario anterior no sólo trajo consigo un cambio en el universo de las sensibilidades, las creencias y las ideas, sino también un cambio en las prácticas y el orden material, una nueva orientación en el sentido común. Esta orientación supone entonces que la agonía de la figura mesiánica necesita mantener la noción de justicia que es indispensable para soportar el sufrimiento. Es decir, *el dolor inmerecido, el dolor absolutamente injusto, es un escándalo, por lo cual se hace necesario – otra vez, moralmente necesario – suponer la existencia de una culpa originaria, o bien interpretar el sufrimiento como un mérito que será recompensado por alguien en algún momento*³⁸. De lo contrario, si se carece de la confianza plena en la recompensa futura, si perdimos la creencia de la expiación de la culpa originaria, la alternativa que nos queda es el remedio del sufrimiento aquí en la tierra, extirparlo de su condición trascendente, hacerlo humanamente reconocible y, por consecuencia, intentar expulsarlo del mundo.

En efecto, pareciera que necesitamos, de alguna u otra manera, elaborar el fenómeno del sufrimiento, darle un significado, interpretarlo para que la vida humana sea soportable. Y nuevamente hay que insistir, el lenguaje para referir el fenómeno del sufrimiento en nuestra cultura occidentalizada proviene del cristianismo. Sin embargo, dicho lenguaje se transforma en los últimos doscientos años como resultado del proceso civilizatorio de occidente, de las consecuencias materiales de dicho proceso, de las relaciones sociales derivadas del mismo.

Lo anterior nos lleva a suponer que el lenguaje del sufrimiento en el “siglo sin Dios”, adviene como corolario de una “religión de la decadencia” es decir, la dificultad manifiesta del

³⁷ Escalante Op. cit.

³⁸ *Ibidem*

discurso religioso de hacernos confiar ciegamente que el sufrimiento tiene un sentido resulta inquietante, por eso Escalante puntualiza: *La religiosidad de la decadencia tiene, efectivamente una traza cristiana, pero en su estructura es un producto cultural distinto: civilizado, moderno, occidental, de la teología imprecisa y acomodaticia, producto de la agonía del mesianismo. Es una derivación del cristianismo de inclinación gnóstica, cuyo rasgo más característico es probablemente su incapacidad para justificar el sufrimiento.*³⁹

El resultado anterior no es gratuito, la secularización del mundo erosionó los terrenos fértiles de la religiosidad manifiesta en las ideas de occidente, a pesar de que Donoso Cortes afirme que *Ninguna de las ideas fundamentales y constitutivas de la civilización moderna tienen un origen filosófico; que todas proceden de la religión cristiana*⁴⁰ Lo que se nos impone de entrada es un sentimiento nostálgico por la pérdida de la certeza del orden moral del mundo. La secularización, el desencantamiento del mundo provocó un terremoto en el universo de las sensibilidades.

Con el proceso de secularización parecen sofocadas las irradiaciones religiosas del orden civil y las iglesias recluidas al ámbito privado, alejadas del mundo. En este sentido Escalante expresa que se habla de secularización para aludir al uso de nociones o estructuras del pensamiento religioso, como parte de elaboraciones filosóficas profanas: la noción de “progreso” como versión secularizada de la providencia, el poder “absoluto” del soberano como versión secularizada del poder de Dios, etc.

Este desencantamiento, esta, para otros llamada “época de funerales”⁴¹, arroja una elaboración distinta de la condición sufriente. Escalante analiza este proceso y refiere que *la humanidad adquiere, en un periodo más o menos breve, los atributos que en el orden tradicional correspondían a la divinidad. Es intrínsecamente buena y capaz de perfección, es el origen de las obligaciones morales y su fundamento último... se trata de la pacificación y regulación de las relaciones sociales, la concentración del poder en el Estado, la expansión del mercado, el deslumbramiento de la tecnología, la confianza en la razón y el final “desencantamiento” del mundo.*⁴²

La tendencia reconocible puede ser rastreada a partir de lo que Didier Fassin llama La patetización del mundo, lectura alternativa sobre el fenómeno del sufrimiento que se extiende a los dominios de la política, en donde el sufrimiento vive a ser una divisa importante para la escalada al poder político.⁴³ Para no extendernos tanto en la disertación, bastará con el comentario anterior rescatando tal interpretación como una deriva de la secularización.

³⁹ Ibídem

⁴⁰ Ibídem

⁴¹ Alan Touraine realiza un estudio bastante amplio de este fenómeno que el denomina “desmodernización” en su libro “Podremos vivir juntos?”

⁴² Escalante Op. cit

⁴³ “Si la legitimidad del ser sufriente y la política del sufrimiento que se deriva de ésta corresponden a realidades globales, hay que añadir también que en el mundo contemporáneo son realidades muy diferenciadas. La subjetivación de las desigualdades sociales es, en si misma, extraordinariamente desigual. Para dar una sola ilustración, durante la Guerra del Golfo, el padecimiento del piloto norteamericano públicamente humillado por el ejército enemigo fue mucho más valorado en el mundo occidental o, en otras palabras, tuvo más presencia en el espacio público global que el padecimiento de los decenas de miles de militares iraquíes que morían bajo el bombardeo de su país. La traducción de esta diferencia de sensibilidad es cínicamente estadística : si se hace referencia al nivel de precisión de la contabilidad de los muertos, se constata que la vida de un hombre de las Fuerzas aliadas tenía mayor existencia que la vida de una persona sobre el territorio iraquí. Si se juzga por el tratamiento diferencial de las dos vidas, parecería que éstas no se inscribieran en la misma escala de valores, ni pertenecieran a la misma humanidad.” Fassin, D. (2003) **La patetización del mundo: ensayo de antropología política del sufrimiento**. En red. Disponible en www.crim.unam.mx

1.3. La colectivización del sufrimiento

Cada uno se traslada, por así decir, inmediatamente al cuerpo sufriente de su semejante, porque considera que las diferencias de posición son “accidentales”, e imagina espontáneamente que él podría encontrarse en lugar del otro. Pierre Manet⁴⁴

La cita anterior es la resulta de un largo proceso que ha experimentado el lenguaje del sufrimiento, es decir, nuestra cultura del sufrimiento tiende a la exageración sentimental, a la emotividad desbordada, es extremadamente compasiva y quejumbrosa; y tal sensibilidad tiene un profundo móvil: el miedo, el desasosiego de la ausencia de la impronta trascendente.

En efecto, el lenguaje de nuestra cultura del sufrimiento más socorrido en el mundo secular dice que tenemos miedo, que no sabemos qué hacer con el sufrimiento, que nos abrumba el miedo derivado de la ambigüedad en que ha caído el significado del sufrimiento. Ya lo decíamos párrafos arriba, no alcanzamos a creer del todo en el sufrimiento como castigo o como sacrificio para la purificación, no encerramos del todo la fe ciega en que el sufrimiento sea el acceso o acercamiento a la Otra Vida, o que sea una pena terrenal por el pecado original, y sin embargo, estamos atrapados en la necesidad de creerlo. Estamos a merced de la paradoja de no creer, necesitando hacerlo, de lo contrario el sufrimiento sería insoportable y la vida humana en consecuencia caería en el gran horror de la incertidumbre.

Es reconocible, entonces que en la intimidad del fenómeno del sufrimiento subyace tambaleante y ambigua la estructura mesiánica, la urgente necesidad de atribuirle al sufrimiento el sentido de Justicia Divina, dado el vacío en su significado. El móvil del miedo al que nos enfrentamos cuando nos adentramos a las entrañas de nuestra cultura del sufrimiento nos regresa a la idea mesiánica. Que los justos puedan disfrutar de la gloria en el más allá es la consecuencia de la pasión de Cristo, y es una promesa explícita del Nuevo Testamento.

Intentemos resumir con una nota extensa de Escalante para quien... Nuestra cultura del sufrimiento se apoya, de manera fundamental, en esa convicción: los justos pueden sufrir, porque en el mundo no se premia la virtud... la justicia divina existe, aunque se nos oculte por nuestras limitaciones; se trataría, esto es, de una explicación racional – alegórica – de la condición remota, inescrutable pero cierta, de la justicia Dios. ...se dice que quienes sufren recibirán recompensa por haber sufrido. ... El sufrimiento, en sí mismo, es valioso porque es indicio de la felicidad futura, y son bienaventurados los que lloran. Hay incluso que agradecer el dolor, puesto que acerca al Paraíso. El sufrimiento es un mérito (a los ojos de Dios) y debe ser recompensado (en el más allá). Ninguna sociedad humana puede mirar de esa manera, juzgar y reparar de esa manera; pero una parte considerable de las creencias morales de Occidente se funda en esa contradicción: en el imperativo de apreciar como moralmente valioso precisamente aquello que en el orden de las cosas resulta inferior⁴⁵.

Es decir, el sufrir deviene en mérito, está garantizado su reconocimiento por Dios, aunque sea terriblemente experimentable, el atribuirlo al valor moral hace que dicho sufrimiento sea soportable. Por otro lado, la obligación para con el sufriente deviene en un acto de virtud, la virtud no tendría que ser digna de reconocimiento humano, la virtud es también un mérito a los ojos de Dios.

⁴⁴ Escalante Op. cit.

⁴⁵ *Ibidem*.

La idea anterior parece estar en constante choque con el sentimiento de la pérdida del orden moral del mundo, sin embargo cohabitan, a la segunda se le adhiere como fuga la primera, es decir, el miedo que se presenta cuando nos enfrentamos a la debilidad de creencias en la trascendencia del sufrimiento, nos obliga a necesitarla. En otras palabras el sufrimiento presente es mirado como una especie de “mal”, que por sí solo dice que en este mundo no hay un orden ni moral ni benéfico, ni tampoco está orientado hacia la felicidad. De modo que hay la necesidad de imaginar otro orden, otra vida, como consuelo y compensación. Pero no hay otra razón para creer en ello, sino que lo necesitamos para no desesperar.

¿La interpretación anterior tendrá cabida en los lenguajes de Margarita para referir su sufrimiento? De ser así, qué implicaciones tendría para ella si por una parte la certeza del orden moral, la noción de justicia divina ha palidecido y por otra, no habiendo otra posibilidad de entender el sufrimiento, siendo que la tragedia tampoco es tolerable, no queda más que confiarse a ella para no recaer en la desesperación. Margarita toca también estos planos, y como veremos más adelante parece moverse entre las dos posibilidades.

Intentemos concluir, el propósito de construir un marco referencial para entender el fenómeno del sufrimiento, nos hizo transitar por el camino aquí trazado. Tomando en cuenta la obviedad de que existen numerosas formas interpretativas para abordar nuestra cultura del sufrimiento, asumo el riesgo que conlleva la presente elección y en este sentido, trataré de aclarar lo hasta aquí planteado.

Concluamos pues con Escalante que el sufrimiento presente no es ni necesario ni justo. Su significación moral está ausente, no tiene sentido, de modo que parece un abismo para la sensibilidad occidental, gestada en los razonamientos mesiánicos. Hay dos rutas, aparte de padecer el dolor sin sentido; engañarse, a conciencia, con la ilusión de la vida futura, o procurar la supresión del sufrimiento en el presente. Un tercero, el que emblemáticamente representa Rousseau: imaginar otra economía moral, otro culpable del mal, otra justicia, con una vida futura, sin dolor, aquí en la tierra. Y la derivación entrañaría el humanitarismo que atestiguamos como pretensión político-social, de aligerar el sufrimiento humano. *Conforme avanza el proceso de la civilización se vuelve cada vez más remoto el orden imaginario del evangelio: austeridad, ascetismo, vida de comunidad. También se reducen las posibilidades de control eclesiástico de la vida cotidiana. Y se agudiza – como es lógico – la conciencia de que la moral cristiana carece de fundamentos asibles en un mundo que se seculariza rápidamente. El resultado es que el premio y el castigo del más allá parecen más necesarios que nunca.*⁴⁶

La evidente frustración derivada de la incapacidad para justificar religiosamente el sufrimiento, arroja un pliegue en el proceso secular. Hay que advertir que no se ha renunciado totalmente a la estructura formal de la idea mesiánica: debe haber justicia en el sufrimiento. Si embargo, la Otra Vida no es suficiente para proveernos de esa justicia, no nos sirve el más allá de sustento, así que no hay otra opción que elaborar un marco compensatorio terrenal que permita instaurar el reino de la justicia en la tierra, castigar el mal y reparar el dolor de los justos y hace falta, en todo caso, empeñarse en la tarea de eliminar el sufrimiento. La interpretación anterior pareciera ser la lectura más común dentro de nuestra cultura del sufrimiento. Y en consecuencia, se ha convertido en una necesidad que no ha dejado de aparecer en casi todos los ensayos políticos de los siglos siguientes.

⁴⁶ Ibídem

Será por ello tal vez, que la actitud más socorrida en los últimos tiempos para aligerar la carga que representa la paradoja fundamental de no creer en el orden moral del mundo, y sin embargo necesitar creerlo para no desesperar, es el acercamiento hacia programas político-sociales que reciclan una especie de mesianismo político para con los pobres, los indefensos, las víctimas, los sufrientes. Margarita, ha participado en algunos programas de estos, el móvil tratare de descifrarlo, aunque parece obvio que ante tal paradoja, ante tal frustración derivada de la incapacidad para justificar el sufrimiento se ha llegado a una especie de resignación en suspenso, es decir, la posición ante el sufrimiento se balancea entre la esperanza y la fatalidad.

Para finalizar, nos quedamos con la propuesta de Escalante para quien... *La cultura del sufrimiento en Occidente, durante los últimos cincuenta años, gira sin cesar en torno a esta idea. Vivimos un mesianismo fatigado y sin fundamento, pero sin alternativa. Necesitamos creer en un orden moral del mundo, en el cual no podemos creer. Necesitamos pensar que el sufrimiento es un castigo o un mérito: un sacrificio; pero sabemos que es una creencia inútil, infundada. Nos resulta imposible (salvo las franjas demenciales del nacionalismo étnico) volver a la retórica del heroísmo mesurado y mundano de la Religión de la Humanidad de principios de siglo. Y no hay a quien culpar.*⁴⁷

⁴⁷ Escalante Op. cit.

CAPITULO 2.

HACIA UNA HERMENÉUTICA DEL SUFRIMIENTO: LA METODOLOGÍA HERMENÉUTICO-INTERPRETATIVA

2.1. ¿Desde qué ventana se mira?

...oigo la voces que yo pienso,
las voces que me piensan al pensarlas.
Soy la sombra que arrojan mis palabras.¹

Hay voces que nos habitan, y que irrumpen en la conversación. Según la idea bajtiniana, los seres humanos no somos adanes bíblicos donde se genere la “primera palabra”, hay sedimentos de voces que otros han diseminado durante nuestra vida que irrigan las posibilidades del decir. Al inicio del capítulo anterior, me pregunté sobre la pertinencia de la conversación en un estudio que intenta descifrar la relación entre las condiciones de existencia y la experiencia subjetiva del sufrimiento en una historia de vida, entre las condiciones de existencia en el sufrimiento y la identidad. Y es precisamente en este sentido, que también es necesario aclarar lo siguiente: las posibilidades de acercamiento a la vida de Margarita a partir de su testimonio, de su palabra, de su voz, requieren de un apartado que les sirva como fundamento, como marco conceptual desde donde se puedan vislumbrar las referencias.

No está por demás señalar que hablar de “vivencia”, “experiencia del sufrimiento”, “palabra”, “testimonio”, “identidad”, “subjetividad”; es hablar de conceptos que son parte de un espectro más grande que requiere un detallado análisis, a saber, el estudio de los fenómenos sociales y las formas simbólicas. ¿Pero cómo iniciar tal análisis? ¿Desde dónde armar un marco conceptual que nos proporcione un desciframiento posible? ¿Qué líneas de pensamiento han referido dichos fenómenos y pueden arrojar luz a los propósitos que nos ocupan?

Hago una aclaración sobre las fuentes que citaré a lo largo del presente capítulo, aclaración que espero sirva también en los otros apartados de este trabajo. Los diversos autores a los que he acudido para la configuración de un andamiaje conceptual y metodológico convergen de alguna u otra manera en señalar la pertinencia de la interpretación en el estudio de las formas simbólicas. La dimensión narrativa como constitutiva de identidades, la cualidad simbólica tanto de la cultura como del ser humano son asuntos de importancia e incluso de convergencia para diversas tradiciones de pensamiento. Reconozco que existen infinitos matices en una narrativa vivencial y que ello remite a un universo de géneros discursivos que, como lo plantea Arfuch, *tratan de aprehender la cualidad evanescente de la vida frente a los desfallecimientos de la memoria*², y que para ello no existe una referencia única ni posición epistemológica, que se apropie para sí los derechos sobre la materia. No obstante, expongo que mi posición sobre la utilización de las fuentes para el armado del marco conceptual está orientada por el planteamiento de Clifford Geertz para quien *las propiedades que conectan unos textos con otros, que los sitúan, al menos ontológicamente, a un mismo nivel, empiezan a ser tan importantes para caracterizarlos como las que los dividen; esto es, que en lugar de situarnos ante a una matriz de especies naturales, de tipos fijos divididos por diferencias cualitativas claras, nos vemos rodeados por un campo enorme y casi continuo de obras*

¹ Paz, Octavio. Pasado en claro. *Fragmento*.

² Arfuch L. Op. cit.

*diversamente pensadas y variadamente construidas, campo que sólo podemos ordenar en la práctica, relacionadamente, en razón de los propósitos que nos caracterizan.*³

Y los propósitos que mueven el presente trabajo intentan encontrar un espacio de referenciación para el desciframiento posible del fenómeno del sufrimiento en las condiciones de existencia de Margarita, acudiendo a las obras diversamente pensadas de autores que, en algún punto de sus ideas convergen en el escenario del sufrimiento, la narrativa, la interpretación, la cultura y las formas simbólicas. Dichos enfoques iluminan aspectos muy importantes acerca de las dimensiones o campos específicos que estamos estudiando, a saber, las formas simbólicas, el universo de sensibilidades, las prácticas de la vida cotidiana, etc. Escenarios tales que exigen una posición metodológica y un andamiaje conceptual como referente.

En términos esquemáticos propongo mirar la naturaleza del presente trabajo a partir de un enfoque que podríamos definir como hermenéutico-interpretativo, esto a raíz de un planteamiento que me parece fundamental y no muy complicado, esto es, que en una narrativa vivencial, en un discurso sobre la existencia humana expresado desde el lugar del protagonista, en un discurso biográfico – por más precarios que estos sean – hay siempre una lógica que sirve como articulación a las expresiones de una subjetividad enclavada en un escenario social. A través de tal articulación discursiva se asoman las expresiones humanas, los recorridos afectivos, las trayectorias identitarias, los testimonios de la vida cotidiana, los encuentros y desencuentros en las relaciones sociales que se ocultan a la mirada pública, las confesiones de intimidades que solo tomando la figura del relato pueden darse a la luz. Si bien es cierto que pareciera existir en nuestro tiempo una inquietud por la temporalidad, también lo es, como lo afirmaba Benveniste: *Nunca recobramos nuestra infancia, ni el ayer tan próximo, ni el instante huido al instante*, pero sobre todo, Barthes lo planteó claramente, *No hay ni ha habido jamás en parte alguna un pueblo sin relatos...el relato se burla de la buena y la mala literatura: internacional, transhistórico, transcultural, el relato está ahí, como la vida.*⁴ Por lo tanto, como veremos a continuación, el acercamiento, abordaje, análisis, desciframiento, de la condición narrativa, parece debiera estar orientada hacia un marco hermenéutico-interpretativo.

De inicio, en términos generales definamos lo siguiente. Según Roberto Castro, *los enfoques interpretativos destacan la capacidad de los actores de dar significado a diferentes situaciones sociales y de actuar, no sólo reaccionar en consecuencia...se concentran en la comprensión interpretativa de la experiencia humana real, es decir, en las maneras específicas en la que los individuos sienten, perciben y definen los diferentes aspectos de la vida social de manera que se transforman en experiencias significativas para ellos.* Por otra parte, los enfoques hermenéuticos, *estos constituyen una tentativa de combinación del orden colectivo de los abordajes normativos con la acción creativa y emotiva de los enfoques interpretativos... alternativa que sólo puede existir bajo la forma de un equilibrio conceptual que evite sucumbir al espectro del determinismo o a la relevancia exagerada de la capacidad creativa de los individuos.*⁵

Antes de desarrollar el planteamiento anterior, debiéramos entender el porque elegir este marco. Para ello me parece conveniente tomar nuevamente como punto de partida un

³ Geertz, C. (1983) Op. cit.

⁴ En Arfuch. Op. Cit.

⁵ Castro R. (2002) **La vida en la adversidad: el significado de la salud y la reproducción de la pobreza.** México. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. UNAM.

planteamiento del antropólogo Clifford Geertz⁶, quién expone una situación que no es ajena al quehacer psicológico. Para este autor “... *en años recientes ha habido una enorme mezcla de géneros en la vida intelectual, y esa amalgama de géneros continúa produciéndose... muchos científicos sociales han renunciado a un ideal de explicación basado en leyes y ejemplos para asumir otro basado en casos e interpretaciones, buscando menos la clase de cosa que conecta planetas y péndulos y más esa clase que conecta crisantemos y espadas.*” Esta cita nos permite entender dos cuestiones principales, una referente al abandono de un modelo de explicación basado en leyes y, por otra parte, el viraje hacia una modalidad interpretativa, es decir, el por qué del giro hacia un enfoque interpretativo que como dice Geertz se ha venido acentuando en el ámbito de la teorización social y ha hecho posible una “refiguración del pensamiento social”, una refiguración del “modo en qué pensamos sobre cómo pensamos”.

El advenimiento de la interpretación en la teorización social implicaría una pregunta: ¿Por qué renunciar a un ideal de explicación basado en leyes y ejemplos sobre la realidad social, a favor de un enfoque interpretativo?, ¿será porque, como diría Savater *...la mayor complejidad de la vida es, precisamente, que las personas no son cosas?*⁷, Precisamente, una de las dificultades más presentes en la teorización social (yo añadido, y psicológica) sería la concerniente a lo que se considera su campo específico de estudio. En este contexto, es inevitable referirnos al terreno epistemológico sobre el cual sólo haré un señalamiento que me parece pertinente y que es pensado a raíz de lo expuesto por Karpati para quien en los últimos años *se ha rechazado una concepción positivista de una ciencia social entendida a imagen y semejanza de las ciencias naturales, en la que los hechos sociales son meros datos, los individuos son informantes o encuestados y las relaciones sociales son simples correlaciones entre variables.*⁸

Este planteamiento exhibe una ruptura radical con la posición positivista, puesto que el rescate del ser humano y su subjetividad, implica una disonancia total con la “objetividad” propia de la mirada positivista. Por otra parte, la tendencia empírico-analítica de la ciencia positiva difícilmente podría ser conciliable con una mayor voluntad interpretativa que caracteriza la refiguración del pensamiento social. Aclaro, no es propósito del presente trabajo realizar una contrastación de las diferentes posiciones epistemológicas, ni tampoco delinear y esclarecer definiciones realizando un rastreo genealógico de los conceptos, sólo me limitaré, tomando en cuenta los riesgos que esto conlleva, a mostrar la posición en la que me he situado para dar cuenta de lo que he considerado concerniente a la naturaleza del presente trabajo.

Tenemos entonces que sí la preocupación de Savater sobre la complejidad de la vida, tiene que ver con que las personas no son cosas, resulta entonces que eso a lo que se le llama “cosa”, así como aquello a lo que se le llama “persona”, “sujeto”, “hombre”, “ser humano”, implican también una posición epistemológica, que como ya lo apunte párrafos arriba no es mi intención abordar, sin embargo, para ir acotando el sentido de mi elección, de mi posición, traigo a colación nuevamente a Geertz: para quien los conceptos inalterables, la verdad absoluta, los esencialismos, deben ser puestos en duda. Dicho autor es claro cuando habla sobre la “naturaleza humana”, sobre “el hombre”. *La imagen de una naturaleza humana constante e independiente del tiempo, del lugar y de las circunstancias, de los estudios y de las profesiones, de las modas pasajeras y de las opiniones transitorias, puede ser una*

⁶ Geertz, C. (1983) Op. cit.

⁷ Savater F. (1993) *Ética para Amador*. España. Ariel.

⁸ Karpati, (1992) *El uso del método biográfico en las historias de vida*. México. Centro de Investigaciones Sociológicas.

*ilusión*⁹, en el hecho de lo que “el hombre” es puede estar entretelado con el lugar de donde es y con lo que él cree que es de una manera inseparable.¹⁰

De la cita anterior surgen dos dimensiones a analizar, la primera sería la concerniente a una dimensión conceptual, al significado último de lo denominado, “hombre” como categoría fundacional, es decir, la cuestión de la inalterabilidad de una esencia que supondría una diferenciación referencial a lo largo del tiempo, es decir el maridaje absoluto de la palabra y la cosa, y el asunto de verdad que ello implicaría. La segunda posición radica en una dimensión contextual, a saber, que la conceptualización de lo que se denomina “hombre” es una referencia situada en lugar y tiempo, y por lo tanto el campo de la interpretación se abre camino. Mas adelante Geertz concluye que “...precisamente considerar semejante posibilidad fue lo que condujo al nacimiento del concepto de cultura y al ocaso de la concepción del hombre como ser uniforme. ...los hombres no modificados por las costumbres de determinados lugares en realidad no existen, nunca existieron y, lo que es más importante, no podrían existir por la naturaleza misma del caso.”¹¹ Por lo tanto, toda conceptualización sobre el “ser humano”, “hombre”, “sujeto”, “individuo” estaría configurada por el modo en qué pensamos sobre como pensamos en tiempos y lugares determinados, es decir por los modos en que una cultura proporciona o restringe los márgenes de posibilidad de pensamiento, o como lo diría Foucault¹², por el pensamiento posible dentro de una episteme, siendo esta un fondo marginal que hace posible el pensar de una u otra manera. En este sentido, ¿Cómo pensar entonces el escenario donde se sitúa el fenómeno del sufrimiento de Margarita? ¿Cómo referirnos a ella a partir de lo que nos narra? ¿Desde qué lugar estamos intentando construir un marco conceptual? ¿Cuáles son los márgenes de posibilidad de pensamiento sobre la experiencia de sufrimiento en el testimonio de Margarita?

Con el encuadre de la interpretación en el ámbito de las ciencias sociales y adoptando aquí la posición de Geertz¹³, tendríamos que incluirnos en el siguiente planteamiento, en el cual el autor expone que “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido...” y que “la cultura es esa urdimbre” por lo tanto el estudio y análisis de la misma implicarían la necesidad de “no una ciencia experimental en busca de leyes, sino de una ciencia interpretativa en busca de significados.” Así, considerando “la tendencia hacia una concepción de la vida social como algo organizado en términos de símbolos (signos, representaciones, *signifiants*, *Darstellungen*... la terminología varía) cuyo significado (sentido, importancia, *signification*, *Bedeutung*...) podemos alcanzar si estamos dispuestos a comprender esa organización y a formular sus principios”, hay algo que debiera resaltarse, a saber, la consideración de una dimensión simbólica en la cultura y por ende, en el ser humano.

Esta consideración sobre la condición simbólica del ser humano nos lleva a lo que Serrano llama “el ser simbólico”. *Los seres humanos construyen metáforas con la intención de*

⁹ Nietzsche ya había propiciado la sentencia sobre la fabulación en la palabra. Para él, considerar una referencia tácita y natural del lenguaje a la “cosa” nos condenaría a un asunto de veridicción, asumir la verdad de un concepto devendría en una “patología de la teoría”: “¿Qué es, pues, la verdad? Una multitud inestable de metáforas, de metonimias, de antropomorfismos (en pocas palabras) las verdades son ilusiones que hemos olvidado que lo son, metáforas que se han gastado y que han perdido su fuerza sensible, monedas que, por tener borrada su impronta, no se sabe si son tales o simples discos de metal.”

¹⁰ Geertz, C. (1991) **La interpretación de las culturas**. México. Gedisa.

¹¹ Geertz, C. (1983) Op. cit.

¹² García Canal realiza un interesante trabajo sobre este pensamiento de Michel Foucault en su libro **El loco, el guerrero, el artista: fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault**. México. Plaza y Valdez.

¹³ Geertz, C. (1991) Op. cit.

*mejorar su comprensión del mundo y su papel en él. ... con las cuales las interpretaciones de los hechos o acontecimientos humanos adquieren un sentido y estimulan una acción.*¹⁴ Esta cualidad simbólica del ser humano nos conduce a otro modo de acercamiento, a otro modo de análisis, distinto al planteado por las derivaciones epistemológicas de la filosofía positivista. Tal vez por ello Geertz planteaba que *... los científicos sociales han empezado a comprender que no necesitaban emular a los físicos o a los humanistas de gabinete...* que ahora muchos de estos científicos sociales *... han asumido un enfoque esencialmente hermenéutico, un enfoque interpretativo de sus tareas.*¹⁵

Llegado a este plano la tendencia a seguir del presente trabajo estará impregnada de una tonalidad interpretativa en que el análisis de las condiciones de existencia de Margarita y su narrativa del sufrimiento puedan encontrar un cause para hacerse inteligibles. Si asumimos que Margarita es protagonista y testigo de su vida habríamos de asumir también que su narrativa intenta dar significado a sus vivencias. Tal narración se desliza sobre los márgenes de posibilidad de significar en el mundo, *...ligado a los planos material y orgánico, el ámbito del significado produce y reproduce las interpretaciones mediante las que cada uno organiza su experiencia interna, al tiempo que, bien a menudo infructuosamente, trata de comprender el mundo y su lugar en él.*¹⁶ Ahora bien, tal planteamiento hace necesaria una acotación, no es que el ser humano sólo sea un ser simbólico, obviamente existe un organismo, un cuerpo que nos proporciona el anclaje al mundo, existen prácticas cotidianas que responden a las necesidades primarias del cuerpo, pero más allá del puro palpitar del *bios*, existe una presencia encajada en la memoria, que hace de su estancia un referirse póstumamente a sí misma, invadida irremediabilmente por las voces ajenas de otras existencias.

Dada tal acotación y esperando haya quedado claro que la dimensión simbólica del ser humano es sólo una manera de “estar en el mundo”, es precisamente esta estancia mundana la que se testimonia, la que se hace pública a partir de una voz que narra sus travesías, una voz que intenta dejar una huella que constate su singular existencia, narrativa inscrita en otro régimen de verdad, una verdad confesional puesta en el relato. Es algo que Leonor Arfuch analiza exponiendo que *...la inmediatez de “lo vivido” se traduce en una voz que testimonia por algo que sólo ella conoce. Es esa voz la que cuenta en la puesta en sentido de la historia personal... ese algo más, ese suplemento de sentido que se espera de toda inscripción narrativa de una “vida real”, remite a otro régimen de verdad, a otro horizonte de expectativa.*¹⁷

¿Qué escuchamos entonces en un testimonio? ¿Qué régimen de verdad se extiende desde la voz del que historiza su existencia? *“No tanto la “verdad” de lo ocurrido sino su construcción narrativa, los modos de nombrar(se) en el relato, el vaivén de la vivencia o el recuerdo, el punto de mirada, lo dejado en la sombra...”*¹⁸ en todo caso la pregunta sería... en definitiva, qué historia (cuál de ellas cuenta alguien de sí mismo o de *otro yo*.” De *otro yo* porque como veremos más adelante, pareciera que el autor que realiza el testimonio de su existencia habla de un otro que fue él mismo. Por ahora sólo hago el señalamiento pero insisto en la consideración de la dimensión narrativa del sujeto como una referencia biográfica de la existencia cuya mención nos remite, en primera instancia, a *un universo de géneros discursivos consagrados que tratan de aprehender la cualidad evanescente de la vida oponiendo, a la repetición abrumadora de los días, a los desfallecimientos de la memoria, el*

¹⁴ Serrano J. L. Op. cit.

¹⁵ Geertz, C. (1991) Op. Cit.

¹⁶ Serrano. Op. Cit.

¹⁷ Arfuch L. Op. Cit.

¹⁸ *Ibíd.*

*registro minucioso del acontecer, el relato de las vicisitudes o la nota fulgurante de la vivencia, capaz de iluminar el instante y la totalidad.*¹⁹ Existe a partir de la argumentación anterior una inclinación de las ciencias sociales hacia la voz y el testimonio de los sujetos, otorgando materialidad a la figura del “actor social”. Es así como la aparición de los métodos biográficos, los relatos de vida, las entrevistas en profundidad han delineado *un territorio bien reconocible, una cartografía de la trayectoria – individual- siempre en búsqueda de sus acentos colectivos.*²⁰

Para no realizar una digresión demasiado larga bastaría añadir que esta inclinación en las ciencias sociales hacia la consideración de un ser simbólico, hacia una cualidad narrativo-interpretativa, donde se sitúa el anclaje de “los pequeños relatos de existencia” (si se acepta el término) no es una cuestión espontánea, sino que como lo ha desarrollado Arfuch en un estudio extenso, tal deriva se sostiene en una historia bien reconocida en donde *los “pequeños relatos” no eran sólo de identidades e historias locales, regionalismos, lenguas vernáculas, sino también del mundo de la vida, de la privacidad y la afección. El retorno del “sujeto” – y no precisamente el de razón -, aparecía exaltado, positiva o negativamente, como correlato de la muerte anunciada de los grandes sujetos colectivos – el pueblo, la clase, el partido, la revolución. Aspectos vertebrales que en el horizonte de la cultura – en su concepción antropológico – semiótica -, esas tendencias de subjetivación y autorreferencia – esas “tecnologías del yo” y del “sí mismo”, como diría Foucault ([1980] 1990) – impregnaban tanto los hábitos, costumbres y consumos como la producción mediática, artística y literaria.*²¹

Lo anterior significa que el viraje interpretativo de la ciencia social viene trazado por esos cambios experimentados en el terreno de los significados, de los testimonios, de la confesión y la captura de los relatos de intimidad. No es ocioso pensar por lo tanto, que la explicación interpretativa ha centrado su atención en *el significado que las instituciones, acciones, imágenes expresiones, acontecimientos y costumbres (esto es, todos aquellos objetos que por lo común son del interés de la ciencia social) tienen para quienes poseen tales instituciones, acciones, costumbres, etc.*²²

Esto significaría que, por irregular que sea, se ha gestado un desafío que pone en cuestión algunas de las suposiciones centrales de la corriente principal de la ciencia social. *La estricta separación de teoría y datos, esto es, la idea del “hecho en bruto”; el esfuerzo para crear un vocabulario formal depurado de toda referencia subjetiva, es decir, la idea del “lenguaje ideal”; la exigencia de neutralidad moral y la actitud olímpica, a saber, la idea de “la verdad de Dios” – ninguna de estas suposiciones puede prosperar mientras se considere que una explicación consiste en conectar la acción a su significado en lugar del comportamiento a sus determinantes.*²³ Habríamos de puntualizar que los pequeños relatos de existencia, la palabra encarnada, el palpitar de la vivencia testimonial había sido recluida a un segundo orden en las ciencias sociales como resultado de la modernidad. Y en este marco, hablar era una acción de segundo orden. De ahí la consigna de que “a las palabras se las lleva el viento”, sin embargo no hay que olvidar que *las palabras se quedan como endurecidas, machacando el cerebro de los vivos. ¿A caso no saben los historiadores, los terapeutas y los viejos que las palabras de los muertos se quedan retumbando en el mundo de los vivos? Las*

¹⁹ Ibídem

²⁰ Ibídem

²¹ Ibídem

²² Geertz. C. (1983) Op. cit.

²³ Ibídem

*patologías personales y los malestares más profundos de la cultura son zonas silenciadas por el grito y la autorreferencia.*²⁴

Resumamos que en efecto, la deriva es hacia el ámbito de la palabra, del testimonio como horizonte de “verdad situada” como lectura de realidad en una dimensión narrativa de la ciencia social, como interpretación del acontecer de la experiencia y la vivencia humana. Dentro de esta dimensión Serrano expone tres cuestiones fundamentales, *la primera de ellas atañe al sujeto: narrar viviendo o vivir narrando significa primar en el ser humano su capacidad de simbolizar, designar al ser humano como ser simbólico. La segunda atañe al conocimiento: ¿qué saber estamos obligados a proponer que respete esa capacidad simbólica? La tercera, hace aflorar un aspecto metodológico: ¿qué estrategias de análisis se adecuan con mayor precisión a este particular objeto de estudio, el ser simbólico?*²⁵

La primer cuestión nos lleva a situar las historias personales no sólo como vehículo de comunicación interpersonal, sino asignarles un valor como instrumentos de construcción de nuestra identidad. Tal argumento nos conduce a la definición que propone Serrano sobre lo que el llama la identidad narrativa, la cual puede ser definida como “*la unidad de la vida de una persona tal y como es articulada y experimentada en historias que expresan esa experiencia*”. En este sentido las *historias que narramos y auto-narramos nos dicen quienes somos. ...las narraciones nos conducen desde el mundo natural al mundo de las acciones significativas... al mundo de los valores y de la organización del sentido vital.*²⁶ Y en este terreno de la identidad narrativa, tal vez falta plantear junto con Giddens que *La identidad de una persona no hay que buscarla en la conducta, ni - por importante que sea - en las reacciones de los demás, sino en la capacidad de mantener una narrativa particular en marcha.*²⁷

Ahora bien, metodológicamente hablando cómo poder establecer una línea de trabajo si se aborda desde una vertiente interpretativa, si se trata de descifrar narrativas de existencias situadas, si se proponen acercamientos referenciales hacia la dimensión simbólica del ser humano. Hagamos una escala necesaria, antes de continuar el desarrollo de lo concerniente al relato, a la identidad narrativa y su dimensión interpretativa es prioritario intentar un acercamiento metodológico.

2.2. El acercamiento metodológico.

Como punto de partida intentemos definir un asunto que estará en el epicentro del fenómeno del sufrimiento y la historia de vida de Margarita. Este asunto está referido a lo que entendemos por cultura. Para González y Galindo existe *una concepción de la cultura que podríamos llamar simbólica, ya que asume que los fenómenos culturales son esencialmente fenómenos simbólicos y que, por consiguiente, su estudio se relaciona con la interpretación de símbolos o de acciones simbólicas.*²⁸

Como lo habíamos planteado párrafos arriba, los fenómenos sociales y las formas simbólicas, el universo de las sensibilidades y las prácticas de la vida cotidiana requieren de otro modo de mirar, de otro modo de acercamiento distinto al de la tradición positivista. En este sentido, considerar al igual que Serrano, una dimensión simbólica no sólo en el ser

²⁴ Rodríguez P. G. **Las personas las palabras y las cosas**. México. Centro de Estudios Educativos.

²⁵ Serrano, Op. cit.

²⁶ *Ibidem*

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ González, J. y Galindo, J. (1994) **Metodología y Cultura**. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

humano, sino también en la cultura, nos conduce a un escenario diferente que necesita ser abordado, en consecuencia, de una manera muy particular.

La cultura entendida desde su dimensión simbólica implica reconocer un espectro de connotaciones simbólicas transmitidas históricamente es decir, que desde este referente *...la cultura designa pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas (que comprenden acciones, expresiones y objetos significantes de la más variada especie), en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias.*²⁹

Si tomamos en cuenta que el enfoque hermenéutico-interpretativo intenta descifrar cómo es que los individuos sienten, perciben y definen los diferentes aspectos de la vida social de manera que se transforman en experiencias significativas para ellos y al mismo tiempo analizar las condiciones materiales y sociales donde esto sucede, nos encontramos que con relación al fenómeno del sufrimiento, a la experiencia de Margarita, a la “cultura del sufrimiento” el acercamiento metodológico se inscribe a la par del siguiente planteamiento donde *...el análisis de la cultura se define como “el estudio de las formas simbólicas – esto es, acciones significativas objetos y expresiones de variado tipo – en relación con contextos y procesos históricamente específicos y socialmente estructurados, en virtud de los cuales dichas formas simbólicas son producidas, transmitidas y recibidas.*³⁰

Ahora bien, si asumimos que la identidad humana esta constituida a través de un constante proceso de autonarración, la construcción personal deviene en construcción autobiográfica, en la que el mundo, el Yo y el texto configuran tanto un espacio de significación personal como un espacio de estudio científico.

*No hay que olvidar que ...la tradición hermeneútica (Dilthey, Heidegger, Gadamer o Ricoeur) nos recuerda que, estudiar la vida humana simbólicamente estructurada, obliga indefectiblemente a recurrir a una reconstrucción de la misma que pasa más por la interpretación que por el empleo de métodos formales u objetivos.*³¹ Thompson ya lo había planteado cuando expuso que *...el estudio de las formas simbólicas es inevitablemente un asunto de comprensión e interpretación.*³²

Abriendo un paréntesis, no está de más recordar que ha existido en las ciencias sociales una tendencia fuertemente marcada por la influencia del positivismo del siglo XIX. Una insistencia en abordar las formas simbólicas inmersas en los fenómenos sociales como si fueran objetos naturales, encerrados en paradigmas objetivistas y estadísticos. No obstante es necesario decir que, sin desechar completamente el legado positivista, Thompson³³ plantea que muchos fenómenos sociales son formas simbólicas, las cuales son constructos significativos que, por más empeño que se tenga en analizarlos por métodos formales u objetivos, inevitablemente suscitan claros problemas de comprensión e interpretación. Es muy sabido que este debate no es nuevo, existen numerosos trabajos donde se aborda la

²⁹ Ibídem

³⁰ Ibídem

³¹ Ibídem

³² Thompson, John B. (1993) **Ideología y Cultura Moderna** UAM Xochimilco.

³³ Tanto para Thompson como para González y Galindo, tal tentación no es totalmente errónea, ni debiera ser resistida a toda costa, tampoco que el legado del positivismo debiera ser erradicado de una vez por todas. Su posición implica abordar la tradición positivista como un enfoque parcial en torno al estudio de los fenómenos sociales y las formas simbólicas.

tensión, ruptura, abandono o transformación de los diversos paradigmas científicos.³⁴ No obstante, aclaro nuevamente, el propósito del presente trabajo conlleva un sentido distinto al del rastreo y estudio epistemológico, debido a que dicha empresa requiere una dedicación más extensa y detallada que no es mi prioridad abordar.

Intentemos encuadrar lo antes dicho en un esquema metodológico enumerando las siguientes cuestiones. Primero, recordemos que existe una dimensión simbólica en el ser humano, quien se encuentra en una constante autonarración de su existencia que deviene en un proceso continuo de construcción identitaria. Segundo, también hay una dimensión simbólica en la cultura donde se designan pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas. Tercero, el acercamiento a las dos cuestiones anteriores requiere un abordaje hermenéutico-interpretativo ya que siendo una dimensión que atañe a los fenómenos sociales y las formas simbólicas, un enfoque de corte positivista sería parcial.

Para desarrollar más el esquema anterior sigamos acudiendo a González y Galindo para quienes, en el ámbito de la metodología hermenéutico-interpretativa existen *...aspectos esenciales del objeto de estudio: 1) que se trata de un sujeto envuelto en una permanente búsqueda del sentido de sus acciones, y 2) que se trata de un sujeto envuelto en tradiciones históricas particulares. Naturaleza interpretativa e historicidad constituyen dos premisas fundacionales del saber narrativo, por lo que, desde una mirada hermenéutica, la vida aparece como interpretación a través de historias, o, lo que es lo mismo, la vida humana es un proceso de interpretación narrativa.*³⁵

Las condiciones de existencia propias de la persona que realiza la narración de sus travesías, que realiza el testimonio de las implicaciones afectivas ocurridas en los trayectos de su experiencia no serían arrojadas a la luz pública si no fuera porque se les otorga un sentido, se las hace inteligibles, precisamente porque quien las vivencia busca constantemente otorgarles un sentido. Y ese sentido, invariablemente lo será desde las figuras simbólicas históricas y particulares donde la persona vive tales experiencias, en un proceso de interacción tanto social como cultural. Es aquí donde entra en escena nuestro enfoque en el desciframiento, en puesta en sentido, en la interpretación y acercamiento, en el intento de hacer inteligible algo que ya tiene sentido para quien lo vive. En efecto la interacción cultural... *comprende todo lo que en la cultura no puede expresarse proposicionalmente y ante todo, los sentimientos de solidaridad y el poder; pero también los mitos, los misterios, los símbolos, los "persuasores ocultos", los gustos y, en general, el sentido. ... ningún tipo de estructura cultural posee una objetividad positiva definible en sí misma, al margen de todo sentido y de toda interpretación.*³⁶

Algo que nos podría complementar el esquema anterior sería el concepto de Habitus desarrollado por el sociólogo Pierre Bourdieu,³⁷ para quien, la experiencia de la sociedad siempre se nos presenta mediatizada por la forma en que miramos los espacios sociales en

³⁴ Miguel Martínez Migueles, realiza un recorrido de estas transformaciones en el terreno de el conocimiento y los paradigmas científicos en los diversos ámbitos de la física, la biología, la medicina, la psicología y la economía en su libro de 1997 **El Paradigma Emergente**. México. Trillas. Otro debate sugerente es el planteado por Tomas Khun en **La Estructura de las Revoluciones Científicas**. Es preciso aclarar que lo que me interesa rescatar no es tanto los cambios o transformaciones en el terreno epistemológico, sino lo que pareciera converge recientemente en las ciencias sociales: una revaloración del ser humano concreto como sujeto de estudio, por contraste a las excesivas abstracciones y la deshumanización de la ciencia positivista.

³⁵ González y Galindo Op. Cit.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Medina N. I. (1993) **Bourdieu: Dialéctica entre pensamiento y acción**. México. ITESO.

los que nos movemos. Los actores sociales no están determinados solamente por el interés económico sino también por reglas muchas veces inconscientes como el gusto o deseos no siempre explícitos; dentro de la percepción del mundo en que vivimos a través de los campos particulares, los actores o “jugadores” tienen sus propias reglas interiorizadas de acción, que no han sido reflexionadas ni cuestionadas; con ellas se desarrolla el accionar real en la sociedad.

González y Galindo entienden la categoría del hábitus como *interiorización de las reglas sociales, como conjunto de disposiciones durables orientadoras de la acción, se define como un “sistema subjetivo pero no individual de estructuras interiorizadas, que son esquemas de percepción, de concepción y de acción”... el hábitus no tiene una génesis individual, porque es el producto de la interiorización (a través de un trabajo pedagógico multiforme) de las condiciones objetivas de existencia y de la experiencia de una trayectoria. Lo que se interioriza es, principalmente, la lógica del funcionamiento del sistema de diferencias constitutivas de los “campos” y, particularmente, del campo de las clases sociales.*³⁸

Referirnos a la categoría de hábitus, es relevante por la siguiente razón, al inicio del presente apartado realicé un comentario sobre aquella famosa idea bajtiniana de que “existen voces que nos habitan”, idea que tiene similitud con lo que Foucault nombra “lo no pensado”, es decir, en ambas ideas se reconoce una tendencia a concebir la enorme influencia del Otro, de los otros en la configuración de nuestro lenguaje y pensamiento. Entender que “no somos adanes bíblicos” en quienes surge “la palabra primigenia”, nos lleva a otras parcelas de análisis, a otros horizontes de expectativa, donde es de suma importancia reconocer las formas culturales del discurso, sus genealogías, las figuras que hacen posible el Pensar, los márgenes de posibilidad de la palabra. Todas estas dimensiones referidas están diseminadas por los terrenos de las formas simbólicas de la o las culturas, de las épocas. En este sentido y reconociendo que el fenómeno del sufrimiento se encuentra inscrito en estas dimensiones, es necesario un conjunto de elementos interpretativos, esquemas de acercamiento a tales fenómenos, referentes conceptuales e interpretativos que puedan proporcionarnos un escenario para un posible desciframiento. Por lo tanto, la categoría de hábitus, la figura de lo-no-pensado de Foucault, la idea bajtiniana de “la fabulación de la vida” como imaginario hegemónico contemporáneo,³⁹ son elementos que estarán presentes a lo largo del presente trabajo y que forman parte del marco conceptual y metodológico.

Los que nos dedicamos a realizar posibles acercamientos, lecturas de realidad, interpretaciones sobre los fenómenos sociales, psicológicos, económicos, etc. O disertaciones y discursos en el ámbito de la filosofía, o formulaciones y explicaciones en el terreno de las ciencias, no escapamos de ser parte de lo mismo que estudiamos o analizamos, Richard

³⁸ González y Galindo Op. cit. Ahora bien, no está por demás señalar que Michel Foucault, realiza un análisis genealógico sobre un “fondo marginal de pensamiento” al que nombra episteme, que hace posible el Pensar en una época determinada, también refiere que en el acto de hablar hay un exceso de sentido que generación tras generación va cargando con el peso simbólico de cada cultura. “El sujeto es hablado por el lenguaje a través de su lengua como un poseso, hay otro que habla por su boca, muchos otros que en el acto de hablar fueron construyendo sin pensarlo el acervo cada vez más creciente del sentido.” En García Canal. M. I. Op. cit.

³⁹ “Uno se da forma, identidad psíquica, mediante la comunidad verbal a la que pertenece y en la cual ha aprendido sus “palabras”. ”La psique es una parte extraterritorial del organismo” “...No existe la privacidad, porque incluimos a nuestros otros... la búsqueda de mi propia palabra es realmente la búsqueda de una palabra que no es mía” En Morson, G. (1993) **Bajtín, Ensayos y diálogos sobre su obra.** México. Difusión Cultural. UNAM.

Rorty⁴⁰, lo planteó hace tiempo y no es ocioso recordar que pretender ser el Ojo de Dios es una hipérbole, puesto que si A explica a B, ¿porqué A no podría ser explicado por B?. En otras palabras, *nosotros, en tanto teóricos e investigadores, nunca somos observadores neutrales y desapasionados de la conducta, sino que siempre estamos profundamente implicados en la construcción de los relatos (pequeños o grandes) que se encargan de echar luz sobre la realidad social en la que vivimos. ...la construcción de la realidad social no es espontánea y consensual, sino que es el producto de complejas relaciones entre narrativa, poder y cultura. Las relaciones entre actores sociales en los escenarios institucionales son entonces tan políticas como sociales.*⁴¹

Para no realizar una disertación demasiado extensa intentemos resumir. Primero, que el ser humano es un ser simbólico que se encuentra realizando una narrativa constante de su existencia. Dicha narración, no sólo es un asunto de generación de sentido de la experiencia vital, sino de articulación de la misma existencia en un proceso de construcción identitaria. Segundo: Existe, por otra parte, una dimensión simbólica en la cultura donde se designan pautas, figuraciones, sentidos y prácticas que tienen que ver con lo que creemos son las lógicas de funcionamiento del mundo, los lenguajes para referirle un sentido a la existencia. Tercero: el abordaje hermenéutico-interpretativo, pretende ser un método de acercamiento y desciframiento, un intento de hacer inteligible aquello que en algunos casos ya tiene cierto sentido para los que lo viven. Esto difícilmente podría ser abordado desde una posición positivista.

No es ocioso insistir sobre el giro interpretativo, pero también señalemos que la interpretación no sólo es de símbolos, sino de estructuras donde las dimensiones simbólicas tienen asidero. Sobre ello *en la perspectiva de su "concepción estructural" de la cultura, Thompson considera las formas simbólicas no sólo en sí mismas, sino también en cuanto inmersas en contextos sociales estructurados. El análisis cultural sería entonces "el estudio de la constitución significativa y de la contextualización social de las formas simbólicas".*⁴² Por lo tanto, no se trata de divagar por asuntos preferentemente ligados al ámbito de los significados, de los símbolos y primar la condición creadora de ser humano a consta de sucumbir en un determinismo individualista de la experiencia del sufrimiento, sino de realizar el encuadre necesario para lograr la referencia objetivante de los acontecimientos puesto que dichos acontecimientos tienen fecha de ocurrencia.

Asunto de primer orden en el que *este contexto cultural comprende, entre otras cosas, las relaciones asimétricas de poder, el acceso diferencial a los recursos y oportunidades sociales y los mecanismos institucionalizados para la producción, transmisión y recepción de las formas simbólicas. ...se procura reconstruir, por vía etnográfica (mediante entrevistas, observación participante, entre otras), la interpretación cotidiana de las formas simbólicas en la vida social... es lo que Thompson llama hermenéutica de la vida cotidiana.*⁴³

Una hermenéutica de la vida cotidiana, una hermenéutica del sufrimiento de Margarita, este es el camino a seguir, la ventana a través de la cual miraremos, el marco conceptual y metodológico que servirá como referente.

⁴⁰ "Todos los explicadores no explicados se encuentran en la misma situación que un Dios trascendente" Rorty Richar. (1993) **Ensayo sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2.** España. Paidós.

⁴¹ Mumby, D. Op. cit.

⁴² Thompson. Op. Cit.

⁴³ González y Galindo. Op. Cit.

CAPÍTULO 3

LOS ROSTROS DEL SUFRIMIENTO EN LA VIDA DE MARGARITA

El eco de la simbología y los lenguajes de la cultura del sufrimiento llegan a situarse ahora como un trazo que penetra cuatro dimensiones significativamente presentes en la historia de vida de Margarita: la enfermedad, la violencia en el hogar, la condición de ser mujer y, por último, la religiosidad. Dimensiones claramente traídas a colación a través de su testimonio, de su narrativa de sufrimiento. Tales escenarios aparecen como parcelas irrigadas de un alto grado de importancia en la estructuración discursiva de Margarita, ámbitos reconocibles en la narración de su existencia en el sufrimiento.

La inevitable imbricación de vivencias en diversos territorios de experiencias discursivas y simbólicas por las que transitó Margarita como las de la enfermedad, la violencia, ser-como- mujer y la religión, generan una urdimbre de significados, prácticas y formas de vida que, mezcladas con los lenguajes de nuestra cultura de sufrimiento, requieren un desmenuzamiento, un análisis interpretativo, una hermenéutica de sus trayectorias, una labor de inteligibilidad. En este sentido, el propósito de éste último capítulo es intentar generar un marco de entendimiento, un asentamiento interpretativo, una hermenéutica posible de la existencia de Margarita en el sufrimiento.

Recordemos nuestras interrogantes planteadas en un principio que han permanecido abiertas hasta ahora. Una de estas interrogantes, que considero fundamental, consiste en plantearnos si para Margarita referirse a sí misma como una mujer que se ha “dado a la tristeza” implicaba una identidad desde el sufrimiento. Intentaré en la medida de lo posible ir resolviendo tal interrogante, que por añadidura trastocará otras más. Entre estas otras interrogantes se encuentran las referidas a los acontecimientos que orillan a una persona a concebir parte de su existencia en el sufrimiento; a las condiciones de posibilidad que se derivan de una dimensión vivencial gestada en el sufrimiento.

Me parece que un asunto central de este capítulo es desarrollar el cómo Margarita se fue construyendo una idea de sí misma a partir de la noción del sufrimiento. El intento pues es claro, intentar descifrar la relación entre las condiciones de existencia y la experiencia del sufrimiento en la historia de vida de Margarita, entre las condiciones de existencia en el sufrimiento y la construcción de su identidad.

Realizaré por lo tanto una hermenéutica de la experiencia del sufrimiento de Margarita, a través del análisis interpretativo de su narrativa, de las dimensiones de enfermedad, violencia, ser-mujer y religión expresadas en su testimonio, todo ello entrelazado por lo que ya recorrimos: nuestra cultura de sufrimiento.

3.1.El rostro de la enfermedad

El vínculo fantástico del saber y del sufrimiento, lejos de haberse roto, se ha asegurado por una vía mas compleja que la simple permeabilidad de las imaginaciones; la presencia de la enfermedad en el cuerpo, sus tensiones sus quemaduras, el mundo sordo de las entrañas, todo el revés negro del cuerpo que tapizan largos sueños sin ojos son, a la vez, discutidos en su objetividad por el discurso reductor del médico y fundados como tantos objetos por su mirada positiva.¹

¿Cuál podrá ser la relación entre el sufrimiento de Margarita y su condición de enferma? ¿Cuáles son los lenguajes proporcionados por el discurso médico a Margarita para referir su condición de enfermedad? ¿Cuál es el lugar de la enfermedad en la cultura de sufrimiento, y en consecuencia, que lenguajes se derivan de dicha relación?

Estas preguntas se sitúan en el centro del presente apartado y es necesario recordar que el testimonio de Margarita constituye en cierto sentido un referente constante a la dimensión de enfermedad:

“Algo que se me quedó muy grabado fue que yo estuve desde como a los seis años enferma de una pierna y seguido estaba en cama y pues, sufriendo las curaciones que eran terribles ¿no?, entonces así me la pasé unos buenos años.”
... “Sí, desde esa edad empecé yo a estar enferma yo recuerdo que me veía yo la pierna muy inflamada y muy roja y pues hasta un día que pues se me reventó solita yo... mi pie... digo pues ya cuando yo recuerdo era muy doloroso, muy doloroso y muy dolorosas las curaciones, casi, casi, me lavaban por dentro (inaudible) y así me fue quedando muy marcada mi pierna...Si este, oí decir a los médicos que era “ostiomelitis”, que entiendo que es una inflamación en el hueso. Y entonces decían que se necrosaba o que se infectaba desde el hueso, entonces desde el hueso salía toda ese... esa infección.”

Ya habíamos experimentado un encuentro con la cita anterior de Margarita, donde refiere parte de su infancia en la enfermedad. Nos habíamos preguntado sobre las implicaciones que tendría vivenciar parte de su niñez en la enfermedad, también las consecuencias de verse diferente con respecto a los otros niños y el posible sufrimiento derivado de esta condición, pero también nuestra inquietud era el cómo Margarita había tenido que soportar los tratamientos propios de la cura, y si en consecuencia, enfermedad y tratamiento eran partes de un mismo sufrimiento o dos tipos de sufrimiento diferentes. También nos preguntábamos en qué medida el discurso médico le había proporcionado un lenguaje de referencia a su condición y por lo tanto, la había nombrado como enferma para darle un lugar.

Primero el asunto que se impone de entrada es el que se refiere a la figura de “la persona enferma”. Herzlich ha planteado en un interesante estudio que *La figura de la persona enferma ha evolucionado históricamente. El concepto más individualista de la persona enferma ha surgido de manera gradual, en la medida en que la experiencia de los*

¹ Foucault Michel. (1986) *El Nacimiento de la Clínica: Una Arqueología de la Mirada Médica*. México. Siglo XXI

*individuos sobre el mundo también se ha individualizado.*² Es decir, que la figura de la enfermedad en nuestra cultura occidental está referida a la noción de individualidad, y más íntimamente a la de productividad. La enfermedad ha asumido un carácter individual a la vez que se ha convertido en un fenómeno social: actualmente la enfermedad es sinónimo de incapacidad para trabajar. En otras palabras, el significado básico de enfermedad, a nivel de las representaciones colectivas de la sociedad contemporánea, está estrechamente relacionado con la productividad y la competitividad económicas.

Lo anterior adquiere relevancia si recordamos que el asunto de la enfermedad es, entre otras cosas, un asunto del cuerpo, pero ¿qué tipo de cuerpo?. Adan Smith³ ya había referido que el cuerpo funcional es una de las figuras que se dieron cita en la historia del sujeto, ya la mentalidad burguesa había relacionado la riqueza con el buen estado del cuerpo. Las cosas útiles eran aquellas que nutrían la vida, y quienes podían usarlas eran aquellos que tenían un cuerpo vivo. Los intercambios económicos, en última instancia, se originaban en el esfuerzo del cuerpo. Parece ser que esto sigue ocurriendo en la actualidad, claro que con matices distintos, la utilización del dinero no hace sino encubrir este hecho, lo que se compra por dinero o se granjea por medio de otros bienes, se adquiere con el trabajo, lo mismo que lo adquirimos con la fatiga de nuestro propio cuerpo. Es decir, el cuerpo es conminado a producir para ser funcional.

Sabemos que la sociedad de nuestro tiempo es el resultado de una política de desarrollo económico sostenido en la industria, ahora bien, un resultado de el largo proceso derivado de la sociedad industrial ha sido la creación de instituciones, pero también la construcción de nuevas representaciones sociales en el campo de la subjetividad, las relaciones humanas y la elaboración de nuevos significados en la vida social y privada, planos donde la noción de la corporalidad y la enfermedad también adquieren otras connotaciones. En este sentido, la convocatoria al funcionamiento de los cuerpos, a estar completos y sirviendo, se erige sobre el basamento de este enmarañamiento de nuevas referencias simbólicas que nos captura como una telaraña, que nos obliga a pensar de un determinado modo la figura de la persona enferma.

Para no dispersarnos demasiado y asumiendo que tenemos demasiadas cuestiones que requieren atenderse, es necesario un momento de análisis. Habríamos que diferenciar primero entre enfermedad, dolor y sufrimiento. Por una parte si entendemos junto con Cassell, que *el padecimiento* (Sufrimiento) *es lo que el paciente siente cuando va a ver al doctor, mientras que “enfermedad” es lo que tiene cuando va de regreso a su casa;* o si asumimos con Eisemberg, que *mientras la población en general sufre padecimientos, los médicos diagnostican enfermedades;* o si por otra parte, estamos de acuerdo con Fábrega y Kleinman para quienes la diferencia radica en que *la enfermedad se refiere a una conceptualización especializada de las patologías del cuerpo, en comparación con la experiencia subjetiva (padecimiento, sufrimiento) que los individuos tienen de tales patologías,*⁴ entonces tendríamos que pensar sobre dos modos distintos de referir realidades, es decir, la

² La cita continúa “En otros tiempos cuando las plagas eran la forma dominante de enfermedad, el concepto de persona enferma no existía con la claridad que existe actualmente, debido a que la colectividad entera –ya fuera toda la ciudad o todo el país- y no solamente los individuos aislados, era atacada y eliminada por la calamidad. “ En Castro Roberto Op. Cit.

³ En Gallagher, C. *La bio-economía de Nuestro común amigo*. Del libreo editado por Feher, M. (1996) **Fragmentos para una historia del cuerpo humano**. Parte tercera. Taurus.

⁴ Citados en Castro Roberto Op. Cit.

experiencia del sufrimiento derivada de un “síntoma”, de un “dolor”, sería una experiencia distinta a la experiencia de sufrimiento derivada de la categoría de enfermedad.

En efecto, dolor y sufrimiento no son sinónimos, como tampoco lo son dolor y enfermedad. Hay muchas razones por las que una persona puede sufrir, aunque no tenga dolor, como si el sufrimiento perteneciera más a una dimensión subjetiva, espiritual de la persona y en este sentido, el sufrimiento no tendría que ver necesariamente con el cuerpo. Margarita siente dolor en su pierna: “era muy doloroso, muy doloroso” dice, pero también sufre, percibiéndose en su condición de enfermedad: “estaba en cama... sufriendo las curaciones que eran terribles”. Estas dos experiencias, la del dolor y la del sufrimiento, aparecidas en un mismo momento, el de la enfermedad, conformaron en Margarita una manera de referenciación a sí misma, le otorgaron un sustento momentáneo para darse un sentido, es decir, la condición de enferma fue el lugar asignado a su existencia en ese momento, asunto que al parecer comenzó a configurar su vida. Pero insistamos *al sufrimiento hay que distinguirlo del dolor*⁵, *el sufrimiento contiene una dimensión psicológica y espiritual que se añade al dolor físico. Si bien el dolor tiene origen físico, el sufrimiento atraviesa toda la estructura antropológica del ser humano, con causa en la interrelación psicofísica y psicoespiritual existente en la dimensión integral del ser humano.*⁶

Si para Margarita la dificultad de caminar, derivada de una pierna que no funciona, se torna una situación determinante en la referencia narrativa de su enfermedad, en el sentido de que más allá del dolor experimentado intrínsecamente, parece existir una asignación de lenguajes para referirse a sí misma como una niña enferma, probablemente dicha asignación inducida por la mirada y el discurso médico derivaron en una apropiación por parte de Margarita de los códigos discursivos y simbólicos que delimitaron una parcela de su experiencia histórica, que la hacen recordar ese momento como “algo que se me quedó muy grabado”.

Esa condición subjetiva derivada del padecimiento o del dolor, esto es, el sufrimiento como dimensión psicológica, subjetiva, que atraviesa la estructura antropológica del ser humano, conjugada con la retórica y tecnología de la ciencia médica, significó para Margarita un asidero, un terreno donde situarse para dar sentido a su vida. Eso que “se necrosaba”, esa “infección desde el hueso”: “la osteomielitis”, es parte del lenguaje de Margarita, herencia del discurso médico. Dicho lenguaje es al que Boltanski⁷ llama *capacidad médica*, que sería una especie de lenguaje que deriva, en gran medida, de la familiarización que se tenga del discurso médico, se basa en una serie de reducciones analógicas de las categorías de la medicina moderna a unas más generales, es un proceso de aprendizaje que resulta de la frecuencia de las visitas al doctor.

Continúa Margarita:

⁵ El dolor ha sido definido por la Asociación Internacional para el Estudio del Dolor (IASP) como “una sensación desagradable y una experiencia emocional asociadas con una lesión tisular, actual o potencial o descrita en términos de dicha lesión.” Pero sobre el dolor hay mucho que decir, no es un fenómeno que pueda acabarse con solo algunas referencias. Como ejemplo, Zborowski, realizó estudios importantes en este sentido, “su planteamiento principal es que el bagaje cultural proporciona a los individuos un conjunto de normas y orientaciones personales que conforman la manera en que se percibe el dolor” pero también “el nivel socioeconómico, la educación y las prácticas religiosas, moldean de manera significativa las reacciones de un individuo hacia el dolor”. Citado en Castro Roberto, Op. Cit.

⁶ Rodríguez G. Á. (2003) **Dolor y Sufrimiento Humanos: Un desafío a Dios y un Desafío al Hombre**. Revista de Estudios Médico Humanísticos. Universidad Católica de Chile.

⁷ Boltanski L. Citado en Castro Roberto. Op. Cit.

“Pues así, casi cada año se me volvía a infectar y pues eran las curaciones, se me volvía a infectar, y estar yendo al médico diario a la curación y me acuerdo que me llegaron a poner como tres tratamientos durante toda esta temporada, me acuerdo de esta medicina que era la “Rifosina”, no sé si todavía se esté usando, que eran... me aplicaban treinta inyecciones en quince días. O sea que me ponían dos al día y pues así me la pasaba yo con esos tratamientos, estas curaciones hasta la edad como de quince años ya se me empezó a retirar un poco esa enfermedad, era menos frecuente porque para esto pues era como casi cada año que caía yo en cama por lo mismo.”

Ese “estar yendo al médico diario”, a recibir los “tratamientos” con “esa medicina” que era la “rifosina”, parece ser parte de la *capacidad médica* de Margarita, de ese lenguaje de referencia para dar sentido a esa condición de enfermedad en su infancia. No está de más recordar que, necesitamos darle un sentido a nuestro sufrimiento para que la vida sea soportable y que nuestra cultura de sufrimiento proporciona un lenguaje para entender una condición que se considera sufriente, por lo tanto la condición de sufrimiento en la enfermedad de Margarita, esa dimensión subjetiva de su vivencia corporal dolorosa, se impregnó del lenguaje de nuestra cultura de sufrimiento. Dice Margarita:

“...Desde esa edad empecé yo a estar enferma...jugando y enferma, así me la pase, así crecí junto con mis hermanos. Pues había veces que se me enyesaban para que estuviera yo inmovilizada, pues no, no podía caminar y si no me enyesaban pues también me prohibían caminar porque pues tenía que estar en reposo y además como me dolía tanto pues la verdad es que si tenía que estar en reposo.”

Si el discurso médico, proporcionó un lenguaje de reconocimiento para Margarita que la hizo situarse como una persona enferma, parece ser que también le otorgó un sentido para la estructuración de su existencia, es decir, no hay referencia de Margarita sobre su niñez que no esté atravesada por su condición de enfermedad. Si bien comenta que jugaba y que iba a la escuela, también recuerda que la enfermedad fungía como una limitante. Estar “enyesada”, “no poder moverse”, estar “inmovilizada”, “no poder caminar”, “estar en reposo”, fueron sin duda consecuencias claras de los tratamientos para su enfermedad, la limitante corporal también se convirtió, de alguna manera, en limitante escolar. La enfermedad no sólo pertenecía al ámbito de la corporalidad dolorosa, la enfermedad también implicó un sufrimiento atravesado por la interrupción de la experiencia vital.

“Había ocasiones en que bueno estaba bien y pues iba a la escuela y... y otras ocasiones pues no podía ir, tenía que estar en cama, me operaron alguna vez y con yeso hasta arriba en la pierna y pues igual también no podía salir a jugar normalmente. Si, si estaba yo muy chica creo que como en quinto, sexto año estaba yo, tendría yo como unos 13 años porque por lo mismo de la pierna pues si llegué a perder algún año...”

Lo anterior coincide con lo que para Good B. J.⁸ es una de las fuentes de mayor sufrimiento entre los enfermos crónicos, esta radica en la suspensión de lo que los individuos dan por sentado en su vida diaria. Es decir, en la interrupción de lo que se considera propio del espacio vital (y funcional-productivo) de los individuos en una cultura determinada. En el lenguaje de nuestra cultura de sufrimiento, esto equivaldría a un bloqueo al acceso de la felicidad, recordemos a Escalante; según la felicidad podría ser alcanzable humanamente debido a que las condiciones científicas y tecnológicas, el progreso y avance humanitario

⁸ Good, B. J. Citado en Castro Roberto. Op. Cit.

exhibirían por contraste al sufrimiento como absurdo, las personas no debieran sufrir, en otras palabras, el sufrimiento de Margarita está dado a partir de un corte a un hilo biográfico posible, el del rumbo planteado por la dinámica social, la escuela, los hábitos. La trayectoria posible de Margarita se ve atravesada por la enfermedad, ella debiera haber crecido feliz, lejos de las penurias de la enfermedad. Y esto, recordemos, es herencia del pensamiento ilustrado, la aspiración clavada en la función de la felicidad del mundo hace ver, por contraste, al sufrimiento como ajeno a dicha aspiración.

Lo anterior es algo que Bury⁹ define como una *Interrupción biográfica*, entendida como la interrupción de los supuestos y comportamientos que se daban por sentado, la ruptura de las fronteras del sentido común, que dan como resultado prestar atención a estados corporales que, por lo general no se hace de manera conciente; el replanteamiento de la biografía del individuo y la redefinición del concepto del yo dada la búsqueda de significados a los eventos que el enfermo tiene que enfrentar; la alteración de recursos personales cotidianos, debido a que se deben movilizar para hacer frente a la situación.

En Margarita se interrumpieron, o en el mejor de los casos se transformaron, eventos que al parecer eran propios de la infancia. Ir a la escuela, jugar, perder años escolares por causa de la enfermedad, son asuntos que propiciaron una diferenciación en Margarita en relación a otros niños. Recordemos que en nuestra cultura de sufrimiento, el sufrimiento es un rasgo de distinción, que opera por oposición. Se asoma a partir de los testimonios de Margarita una redefinición de su existencia, “caer en cama”, “comenzar a estar enferma”, “estar inmovilizada”, “perder años escolares”, debieron generarle una reorganización de su experiencia vital, ataviada de una demanda a ser condescendida.

“...yo tenía mis hermanos: una hermana y dos hombres. La que me jalaban mucho era mi hermana para jugar... hasta fíjate, me ayudaban... me cargaban para que yo pudiera jugar.”

El reconocer acontecimientos que rodearon su experiencia en la enfermedad posibilitaron una resignificación de su experiencia en dicha enfermedad, es decir, su experiencia en el sufrimiento a partir de la enfermedad pudo ser replanteada como posibilidad y no sólo como tragedia. La modalidad trágica del sufrimiento no operó como escenario de significación fatal, al menos no lo hizo de una manera última, sino que el sufrimiento de estar enferma tuvo una deriva de sentido, un sentido que demandaba recompensas, condescendencias, tratos diferenciados con un plus de goce porque el que sufre en su enfermedad, merece ser amado según la vertiente mesiánica del sufrimiento, y en este sentido, es precisamente por esa retórica conmovedora que entraña el argumento moral que en el orden también moral del cosmos la enfermedad de Margarita adquirió un sentido.

No obstante las limitaciones obvias de un cuerpo impedido momentáneamente, improductivo en la lógica capitalista, no obstante ello, para Margarita la experiencia de la enfermedad le trajo una manera de hacerse un lugar en el mundo, de estar en el mundo, de recibir lo que su demanda estructurada en la entraña de la cultura de sufrimiento despertaba en los otros

“Pues bueno, yo creo que hasta cierto punto pues me consentían por ser yo la enferma...”

⁹ Bury, M. Citado en Castro Roberto. Op. Cit.

Consentimiento, que tanto pudo ser hacia ella como hacia su enfermedad. Consentir la enfermedad es legitimarla. Legitimación ambigua que por un lado recrimina la estancia transitoria en un retraimiento hacia la interrupción de la biografía, de la trayectoria y que, por otro, reconoce una condición de vulnerabilidad y con ello una moralidad de corte misericordiosa. Desde esta concepción *la enfermedad se concibe y experimenta principalmente como categoría moral, no solo como enfermedad física, sino como mal espiritual, asociando así enfermedad con debilidad e infelicidad. A veces se percibe como inevitable y por lo tanto se relaciona con la suerte.*¹⁰

Lo anterior lo podríamos pensar como la entrada de Margarita a la categorización moral de su condición enferma vía las diversas significaciones que los lenguajes del sufrimiento le derivaron. Si la interrupción biográfica pudo significar en Margarita un corte a su promesa de trayectoria rumbo a la felicidad, por un giro dialéctico también le pudo significar la entrada a un sentido moral de su condición, esto por el hecho de que estar enferma, si bien pudo percibirse como inevitable y convertirse en fenómeno de la suerte, de la fortuna, también al no ser tolerada como ciega y trágica, tuvo que acomodarse a una posibilidad de recompensa. Es por ello que el sufrimiento en la enfermedad no pudo ser un hecho sólo del cuerpo, sino que como Herzlich lo expone, *el lenguaje que se usa para expresar la salud y la enfermedad no es un lenguaje del cuerpo ni de los hechos orgánicos, sino el lenguaje de la relación del individuo con el resto de la sociedad...* y por esta razón, la representación social de la salud y la enfermedad, advienen como *la compleja elaboración psicológica mediante la cual la experiencia de cada persona y los valores y la información vigente en la sociedad, se integran en una imagen significativa.*¹¹ La imagen significativa de su enfermedad operaría como un móvil de estructuración existencial cuando es orillada por una significación moral desde el sufrimiento.

“...Con mis papás este... pues yo recuerdo cuando estuve internada en el hospital que mi mamá no se pudo quedar por... por mi papá, su carácter que... y como tomaba pues no le permitía que se hubiera quedado otra vez. Y yo recuerdo que estaba internada cuando me habían operado pero en la noche desperté y quería yo hacer las necesidades y pues nadie acudió a donde yo estaba y yo recuerdo que me bajé, no sé cómo me bajé si tenía yeso casi toda la pierna y cómo me bajé y... y fui al baño y cuando regrese ya me vieron y pues ya me cargaron porque pues estaba yo chica, seis, siete años y este... pues yo me acuerdo que eso si se me quedó así como que... como pues yo solita ¿no?, y yo veía a las que habían operado pues estaban... algún familiar se quedaba con ellas...”

El contenido de exigencia moral en el testimonio de Margarita ilustra la manera en que se va reorientando su condición de enfermedad a partir de la retórica conmovedora del sufrimiento. En este sentido, Charmaz al igual que Bury, comparten la noción de “corte” a la posibilidad biográfica derivada de la enfermedad, no obstante Charmaz va más allá de la interrupción biográfica y habla de “amenaza de la pérdida del Yo”, siendo éste una estructura de naturaleza social. Tal amenaza implica cuatro fuentes, a saber: 1) *Vivir una vida restringida: cuanto menor sea el grado de libertad, mayor será el cambio de la imagen propia, ello derivará un mayor sufrimiento*, 2) *Aislamiento social: implica la necesidad de permanecer inmovilizado en el hogar*, 3) *Definiciones desacreditantes del Yo: la mortificación pública del*

¹⁰ Castro Op. cit.

¹¹ Citado en Castro Op. cit.

*enfermo en estado crónico , y 4) Convertirse en una carga: ser más dependiente y menos móvil.*¹²

El internamiento hospitalario de Margarita podría mirarse como una manera de amenaza a la pérdida de su Yo, en el sentido de que su vida se restringe a lo establecido por los procedimientos de la cura, del tratamiento. Pero además pudiera verse como un aislamiento social, ¿no son los hospitales lugares de aislamiento?. La demanda de Margarita, su exigencia, su queja “nadie acudió a donde Yo estaba”, ¿no es un reclamo de condescendencia?, Margarita dice que no se podía mover, estaba inmovilizada, y que a las otras personas que habían operado alguien las atendía, o al menos las acompañaba. *¡Cómo Yo solita!*, reclamo dirigido a sus padres que tal vez, ya habían comenzado a ver a Margarita como una carga. Su padre no le permitió a su madre quedarse otra vez. Esto resulta aún más reprochable cuando bajo nuestra cultura de sufrimiento, a la luz de su retórica conmovedora, el que sufre mereciera ser amado.

Cuando el enfermo es conminado al olvido, la figura que emerge es la de la autocompasión. Cuando la mirada dirigida al enfermo se balancea entre la compasión y el convertirse en una carga, el enfermo transita en una especie de desasosiego, que al ser un modo de sufrimiento de modalidad trágica y en consecuencia no poder ser tolerado por la misma razón de la función de la felicidad que abordábamos antes, el enfermo se sostiene con una autocompasión que le permite resignificar su condición a manera de estoicismo, ya que en ello la noción de Justicia se hace presente. No olvidemos que en nuestra cultura occidentalizada la sociedad valora sobre manera la independencia y el individualismo, la productividad y la utilidad, y en consecuencia el no acceso, la pérdida o abandono de estas condiciones generan un profundo sufrimiento por exclusión con su relativa condescendencia, en el mejor de los casos.

Ahora bien , recordemos que existe un plus de goce en la condición de enfermedad a partir de esa condescendencia o autocompasión, en el sentido de que el llamamiento a “valerse por sí misma” entra en escena, *no sé cómo me bajé si tenía yeso casi toda la pierna y cómo me bajé...* dice Margarita, reconociendo que el abandono por parte de sus padres, la llevó a constatar su existencia en la limitación. Recordemos que Levinas ya había reconocido ese carácter fundante de la soledad y el sufrimiento, es cuando la experiencia de sufrir constata la soledad de la existencia como acontecimiento fundacional, puesto que se atestigua la existencia a partir de vivenciarse un sufrimiento que no puede ser sustituido por el sufrimiento de otro, por lo tanto es inevitable la emergencia del sujeto del sufrimiento que vendría a ser el sujeto de su propia existencia.

La soledad de Margarita en el hospital pudo también ser una inercia del aislamiento social del enfermo, tal vez por convertirse en una carga para sus propios padres. Esto pudo conducir a Margarita a entender ese momento de su enfermedad como una constatación de su soledad vía el abandono de sus padres y por lo tanto resignificarle su condición de niña enferma, ahora como un sobreponerse de su condición por sí misma, puesto que la compasión, la obligación moral que debiera existir con el sufriente comenzaba en sus padres a estar ausente, ya no había consentimientos por estar enferma, al menos en ese momento.

“...lo que había dicho mi mamá, que no se podían quedar porque mi papá se iba a enojar.”

¹² *Ibíd*

Ante la amenaza de pérdida del su Yo, al darse cuenta de que era una carga, que estaba aislada, algo tenía que surgir, experimentar su sufrimiento en la soledad, le permitió un anclaje, es decir, esa escena de su vida parece que fue uno de los momentos fundantes de su identidad: ser como enferma. Pero no sólo ello, sino que la creencia en la posibilidad de recompensa obtenida del lenguaje mesiánico del sufrimiento, también aparecía, como veremos más adelante, para darle consistencia. Dicha posibilidad de resarcimiento fue probablemente la que le dejó su abuela, una mujer también enferma que falleció prometiendo a Margarita una cura divina.

“Mi abuelita y yo éramos muy unidas, siempre me decía que la llevara a algún lado y la verdad es que a mi ella me lo decía que porque me quería mucho y que cuando ella muriera que le iba a pedir mucho a Dios para que yo sanara de mi pierna...”

Ahora bien, la experiencia de Margarita en el sufrimiento de su enfermedad le proporcionó un lenguaje para mirar las “otras enfermedades” que no la abandonaron a lo largo de su vida.

3.1.1. Del padre enfermo a las hijas enfermas.

“...Mi padre empezó a estar muy mal, por lo mismo este, en una ocasión estuvo muy mal, le dio, por tomar, ¿cómo le llaman?, esto que pierden momentáneamente la memoria... Realmente él hablaba de cosas pasadas y de que veía difuntos, hablaba muchas cosas pero no coherentemente. ¡Ah ya me acordé! Creo que le llamaban el delirium tremens, algo así. Entonces este, yo me di cuenta de esto pues realmente yo si me sentía afectada, me sentía mal porque veía yo que se estaba poniendo mal, de ahí creo que ya no estuvo muy bien de su mente... Pues mi mamá si, si lo atendió, hasta eso pues si... no lo dejaban... bueno que le pasara lo que pasara y ya pues si se le atendía... ya entonces de ahí ya tomaron la decisión de ya no dejarlo salir, de tenerlo encerrado porque ya estaba mal de su mente y si seguía tomando ya no iba a resistir, cualquier cosa pues ya él moría y bueno pensamos que si lo dejábamos salir pues este, era así como decir pues que muera ¿no?”

¿Qué implicaciones tendría la enfermedad del padre en el sufrimiento de Margarita?, si bien, ya había estado enfrentada a su condición de enfermedad, ahora la situación se tornaba diferente, su padre era el enfermo, y eso la hizo “sentirse mal”, “sentirse afectada”. La condición se invertía ahora la condescendencia, la obligación moral estaba dirigida al padre, un padre que iba a fallecer tiempo después, pasando por las estaciones propias de un enfermó terminal, experiencias de las que Margarita ya tenía precedentes.

“...Mi padre desde antes ya no trabajaba, este, ya nada más casi se dedicaba a tomar y andaba muy sucio y pues creo ya ni se bañaba, este, inclusive pues llegó, llegaba oliendo muy mal, y hasta creo le ganaba, y pues nosotras jovencitas y nos daba mucha vergüenza y llegaba haciendo argüendes y ahí toda la gente que luego, luego salía a ver cualquier espectáculo que eso era seguido, pues la verdad es que pasábamos muchas vergüenzas pero... ¿qué podíamos hacer?”

Existe otra forma de concebir la enfermedad, esta sería la de concebirla como atravesada por una moralidad acusadora. Ello también conduciría al enfermo a una necesidad de resignificación de su existencia, a otro plano de interpretación para lo que le sucede, puesto que ... *ya sea que se trate de una práctica médica o de una encuesta relativa a la*

salud, una primera observación se impone de entrada. Se niega a hablar de la enfermedad y del sufrimiento. Cuando alguien está enfermo intenta esconder esta información a los demás, pero también a su familia y a los vecinos. Es sólo después de largas vueltas que se logra, a veces, detectar la vivencia de la enfermedad, que siempre se considera vergonzosa: apenas se menciona una enfermedad aparecen numerosas justificaciones como si se tratara de disculparse. No se trata de la culpabilidad en el sentido propio que evocaría una vivencia individual, sino más bien de un sentimiento colectivo de vergüenza: "Cuando uno está enfermo no lo hace a propósito".¹³

Esta ideología de la vergüenza como sentimiento colectivo nos lleva a otro escenario, a una concepción moral de la enfermedad con un profundo sentido acusatorio. Margarita se duele de la enfermedad de su padre, pero también se avergüenza. Esta otra derivación de la enfermedad propicia un sentimiento de queja, donde ahora la carga era el padre, y tenía que ser aislado no dejándolo salir, además, el que se enfermara era culpa de él, "se dedicaba a tomar", "ya no trabajaba", y por lo tanto dejarlo salir era "decir pues que se muera", era dejarlo "hacer arguendes", era avergüenzarse.

En esta modalidad de la enfermedad dominada por la acusación, toda enfermedad sería de alguna manera voluntaria: "Si uno está enfermo es porque es un perezoso". "Cuando se está enfermo, uno se siente juzgado por los otros". "Cuando un muchacho está enfermo se lo acusa de dejarse estar" y si se hunde aún más profundamente en la enfermedad y el sufrimiento es porque así lo desea y porque se resigna a la pasividad.

Dejour es claro en este sentido. *La ideología de la vergüenza es un sistema que constituye una verdadera ideología elaborada colectivamente, una ideología defensiva contra una ansiedad precisa, la de estar enfermo o más exactamente de estar en un cuerpo fuera de su estado. Esta ideología no apunta a la enfermedad en si misma, sino a la enfermedad en tanto que ella impida el trabajo.*¹⁴

Recordemos que la sociedad impone un valor mayor a la productividad, a la utilidad por ello estar enfermo es una interrupción a la vida productiva, un cuerpo enfermo es un cuerpo no funcional, invalido, sin valor. El padre de Margarita está conminado en la vergüenza, la vergüenza cusa un sufrimiento en Margarita, la condescendencia no sólo es compasiva sino dolorosa.

"...se quejaba mucho de su estómago, ya le daban como 5 pastillas diario y este, y bueno ya su salud estaba muy, muy deteriorada ya estaba muy flaquito y anémico porque pues ya de algo le... creo que le fallaba ya también su riñón y entonces este, cuando se pone muy mal bueno pues ya nos llaman y nos dicen que ya lo habían llevado al sanatorio, que estaba muy mal, entonces pues inmediatamente fuimos para allá y lo tenían allá en terapia intensiva, quiere decir que pues si estaba delicado entonces cuando nos retiramos ese día, el primer día que lo internaron entramos a verlo y así como despedida pienso yo porque pues si este el otro día en la mañanita ya nos avisaron que ya había fallecido y que al decir de los médicos bueno pues que ya no había mucho que hacer por él, que ya se había agravado y pues ya no tuvieron mucho que hacer con el..."

¹³ Dejour, C. (1990) *Trabajo y desgaste mental. Una contribución a la psicopatología del trabajo*. Buenos Aires. Hvmánitas.

¹⁴ *Ibidem*.

La enfermedad del padre y su posterior muerte parece ser un proceso lento, y doloroso que llevó a Margarita a reorientar su experiencia con las enfermedades, si bien no se trataba de su propia enfermedad, si lo era de su padre, ella vivió con junto a su padre enfermo durante muchos años, Margarita sufría por la enfermedad de su padre, ya sea como compasiva, ya sea como avergonzada. Su padre convertido en una carga familiar, también propició en Margarita un sentido de enfermedad distinto, una especie de resignación que pudiera estar en sintonía con el sentido de justicia propio del mesianismo implícito en el sufrimiento.

“...no me gustaba su situación de mi papá que pues o sentía que se aburría, que pues era muy triste su, su vida que ya llevaba que... decía yo que vida es esa de estar este, sin hacer nada y que lo estén maltratando también.---...Pues yo pienso que... pues como ser humano si me dolió mucho porque pues ver morir a la gente pues no... si duele ¿no? pero a la vez yo decía que mejor que muriera porque la calidad de vida que ya estaba llevando pues ya era muy triste ¿no? que él viviera en esas condiciones que yo decía.”

La oscilación era evidente, del enfermo que “se deja estar” y que avergüenza, al enfermo que mejor debiera morir para ya no sufrir, hay una distancia aparente, que en realidad parece ser parte de una misma cuestión, el enfermo “ya no era productivo.”

Al igual que como pasa con el fenómeno del sufrimiento, los seres humanos hemos buscado siempre dar significados a nuestras enfermedades, más allá de la búsqueda de sus causas. Herzlich y Pirres, recuerdan que ante las preguntas “¿por qué a mi? y ¿por qué ahora? , las personas han apelado a fuerzas externas como los cataclismos, el castigo divino, el contagio y, actualmente, el estilo de vida (incluyendo la manera en que se trabaja), las cuestiones hereditarias, y la tendencia moderna de pensar que los desórdenes físicos son psicósomáticos”¹⁵. Es en esta “moral de la enfermedad” donde las autoras reconocen diversas formas en que los individuos enfrentan la enfermedad, tanto pueden hacerle frente con una total sumisión ante el destino o negándola por resultarles insoportable, otros más pueden percibirla como un castigo o prueba de Dios. La más reciente tendencia entrafña un pensamiento que considera la enfermedad una consecuencia de un “deficiente estilo de vida”, y en este sentido estar sano es un deber del individuo. En otras palabras, bajo esta última concepción, la manera contemporánea de entender la enfermedad implica un deber individual, es la persona quien es responsable de su salud y por lo tanto, caer en la enfermedad resulta también culpa suya. Esto forma parte también de la moralidad que impregna gran parte del fenómeno de la enfermedad.

Pues era estar pidiendo de comer o si mi mamá se descuidaba, agarraba cosas de comer y luego se descomponía del estomago y pues era mi mamá la tenía que batallar y yo ahí si lo entiendo porque pues no es agradable estar limpiando y soportando malos olores ¿no?...Pues, pues que fue perdiendo la conciencia, la por lo mismo de tomar tanto y... la conciencia y la salud también, este, y luego pues eso de querer estar comiendo todo el tiempo pues realmente no se a que se deba pero será que no tenía otra cosa que hacer.

Margarita dice de su padre que “sentía que se aburría, que pues era muy triste su vida que ya llevaba... ¿qué vida es esa de estar sin hacer nada?, no tenía otra cosa que hacer por eso comía.” Así la enfermedad de su padre se convierte en una forma contemporánea de sufrimiento, un sufrimiento derivado de la exclusión, de la diferenciación, que provocó una

¹⁵ Ibídem.

constante angustia en Margarita, la posibilidad de seguir enfermándose y más delante, de que sus hijas enfermaran ya que si bien el sufrimiento derivado de la enfermedad podía ser entendido bajo el orden moral del mundo, dicho sufrimiento primero tendría que pasar por su tonalidad trágica, asunto insoportable para la sensibilidad de nuestro tiempo.

No es disparatado reconocer la angustia que se pudo originar en Margarita a partir del sufrimiento de las enfermedades, Margarita reconoce que golpeó a sus hijas porque no comían, por el miedo a que enfermaran por no comer:

Ay no se, no se, la verdad es que yo no recuerdo a mi mamá así tan estricta en cuanto a los alimentos, yo pienso que esto nació de mis miedos a que se enfermaran (las hijas) porque eso me angustiaba muchísimo este, que se enfermaran este, me daba mucho temor, y pues yo decía “no, este comiendo bien y a sus horas pues no se iban a enfermar” ¿no?

Margarita busca una explicación para evitar la enfermedad de sus hijas, si ellas podían enfermar sería “por no comer”, entonces habría que evitarlo a toda costa. Este posible traslado de la enfermedad infantil, de la enfermedad del padre a su vida como madre pudo ocasionar en Margarita una constante tensión que trataba de evitar a toda costa por la misma posibilidad del sufrimiento. La insistente búsqueda de saber qué les pasaba a sus hijas, de saber sobre sus enfermedades, era también un modo de angustia a la posibilidad de sufrimiento,

“...Mi hija, no se crió muy bien, tan bien así de peso porque como que le daba asco y realmente pues yo no sabía el porque la estuve... mucho tiempo la estuve llevando al médico y pues según al decir de ellos pues era que, infección en la garganta y antibiótico y otra vez y así hasta que un día decidí llevarla al, al... con una psiquiatra en el centro de salud y pues ella realmente así, un poco crudamente, me dijo que pues era por la forma en que la habíamos prácticamente vomitado ¿no?, entonces este, creo que de ahí ya... cuando me dio su interpretación la psiquiatra que dije yo “bueno, realmente hay que brindarle mucho amor a esta niña para que se desarrolle lo menos mal posible ¿no?”

Para que se desarrollara “lo menos mal posible” era decir, para que no se enfermara. Un temor constante de caer en la enfermedad. Enfermedad que fundó parte de la identidad de Margarita, vivir implicada con las enfermedades, estar sujeta al sufrimiento de la enfermedad, derivó en prácticas que configuraron su vida familiar, su relaciones sociales, su perspectiva sobre los aconteceres sociales, su trayectoria social. La crianza que dio a sus hijas estuvo impregnada de ese temor constante de esa angustia por la enfermedad que genera sufrimiento. Evitar la enfermedad, evitar el sufrimiento de la enfermedad podía inclusive justificar prácticas adversas hacia sus hijas, ejemplo de ello fueron los castigos a sus hijas que tuvieron un sentido para Margarita:

“...Este... pues realmente, no dejándolas salir, a parte de los gritos y llegar a pegarles, pero no dejarlas salir, mas que nada esos eran los castigos y la cosa de que a veces yo nos las dejaba ir con algún amigueta a jugar o ir a algún lado por... cuando las llegaban a invitar a salir lejos, era por temor, por miedo a que les pasara algo o que se enfermaran, eso era para mi muy marcado ese miedo. Ay la verdad yo ni idea de como fueran a ser o como me fuera a resultar con ellas pero la verdad yo verlas vomitar me mortificaba mucho y me alteraba muchísimo y ahora si que al grado de que ya no quería ni... tal vez ni que se movieran, que no se... lloraran para que no fueran a vomitar.”

La preocupación por el sufrimiento del otro genera un sufrimiento propio, esto es algo que ya habíamos abordado cuando realizábamos el acercamiento a nuestra cultura de sufrimiento, recordemos el argumento de Manet que explica el traslado del uno al cuerpo sufriente del otro, del semejante, de la víctima por la consideración que implica la retórica conmovedora del sufrimiento de la víctima en un mundo donde las diferencias de posición, del estar en el mundo son accidentales, esta sensación misericordiosa imagina firmemente que el uno en cualquier momento podría encontrarse en el lugar del otro, y así también ser proclive al sufrimiento. Esta apuesta de Margarita a la evitación del sufrimiento de sus hijas, se encuentra implicada en dicha lógica, sí el sufrimiento es posible porque ya se ha experimentado, ya sea como enfermedad propia o como enfermedad del padre, la regla tendría que valer también para sus hijas, entonces procurarles un cuidado excesivo que raya en el encierro, en la violencia que controla, sería una especie de “cura preventiva”, que si bien pudiera ser condenable sería preferible al sufrimiento mismo que se desencadenaría de un sufrimiento otro: el sufrimiento del otro llamado hija.

3.1.2. Margarita como enferma

La época más reciente de Margarita no ha escapado a las enfermedades, el posible desgaste generado por la angustia del sufrimiento, tanto propio como ajeno, no cesó de prodigarle a Margarita nuevos escenarios donde otras enfermedades terminaron por darle consistencia a su condición de enferma.

Si, primero fue el que me diagnosticaran este, presión alta, entonces de ahí pues en sí empecé también a cambiar muchas cosas en mí, inclusive mi mamá me llegó a decir “es que desde que te diagnosticaron una presión alta ya bajaste de peso” pues yo creo que es algo que realmente dice uno pues eso ya no va a dar marcha atrás y es algo doloroso. Ahora, hace poco, va a hacer como dos años que me diagnosticaron “Mal de Parkinson”, entonces, eso también mucho muy doloroso aceptarlo y... a la fecha, a la fecha es doloroso porque es algo, es algo que se siente un mal estar entre personas y sentir ese temblor y pues da, da pena.

Nuevamente, la condición moral de la enfermedad, la ideología de la vergüenza que amenaza constantemente la condición humana desde la lógica del cuerpo productivo y útil, trazó en Margarita una posible dirección identitaria. Empezaron a cambiar cosas en ella, dice, “esto ya no va a dar marcha atrás, es algo muy doloroso... es algo que da pena...” Recordemos nuevamente a Charmáz, para quién existe en el fenómeno de la enfermedad una mortificación pública, estar enfermo provoca vergüenza, o mejor, algunas enfermedades provocan vergüenza, sobre todo aquellas que se perciben desde la lógica de la productividad, una merma de la capacidad de acción del enfermo, su incapacidad para trabajar, y en consecuencia dejar de ser útil. En nuestra cultura del sufrimiento, si bien existe la obligación moral con la víctima, también es cierto que nuestra sensibilidad actual es poco paciente, el considerar a la víctima como una carga es una consecuencia también de esa moral persecutoria e ideologizada de la vergüenza donde la “salud” es deber del individuo, y en consecuencia estar enfermo también es culpa de él.

No estaríamos tan errados al decir que este debilitamiento en la conciencia de la obligación moral con el otro, que esta forma de condenar a la víctima su “dejarse estar” es una consecuencia de lo que Boaventura de Sousa Santos llama la amenaza del “fascismo societario.” Dice Sousa Santos que *en tiempos de Walter Benjamin el peligro era el*

*surgimiento del fascismo como régimen político. En nuestro tiempo, el peligro es el surgimiento del fascismo como régimen societario... se manifiesta como el colapso de las más triviales expectativas de la gente que vive bajo su dominio. La expansión del fascismo societario es entonces un futuro factible. Existen muchos signos de que esta posibilidad es real. Si se permite que la lógica del mercado se desparrame de la economía a todos los campos de la vida social y se convierta en el único criterio para establecer interacciones sociales y políticas, la sociedad se tornará ingobernable y éticamente repugnante.*¹⁶

Lo que De Sousa Santos nos invita a considerar es la invasión voraz de un capitalismo a ultranza que devasta la ética desde la lógica del mercado, en donde no subirse al carro de la "globalidad productiva" genera un cercenamiento de la conciencia por el otro, instaurando una competencia inescrupulosa. Así alguien que no es productivo, es alguien que "no es tan importante" para dedicarle un espacio. En este sentido, preocuparse por el sufrimiento del otro sería un exceso si se está preocupando por evitar el sufrimiento propio. Aún más, en el plano de las enfermedades, tal como lo expuso Castro *la capacidad para trabajar es detectada también como uno de los principales indicadores de salud. Esta concepción de salud demuestra tener importantes consecuencias prácticas: la presencia de síntomas o incluso de dolor, no es considerada como un signo de enfermedad, en la medida en que el individuo que informa de estos signos sea capaz de trabajar.*¹⁷

Que el llamado "fascismo societario" sea una realidad, nos regresa de alguna manera a Rousseau, "el gran incomprendido por los hombres de su tiempo", el que en palabras de Susan Sontag se descubre a sí mismo cuando descubre que sufre. En consecuencia dejar de sufrir sería una especie de cura, debido a que quien se descubre por oposición, por ser la víctima, lo hace también buscando la obligación de los otros para la resolución de su sufrimiento. En este sentido, curarse sería simplemente una especie de eliminación del sufrimiento. *En algunas condiciones de vida, y en ese sentido de vida, curarse es un asunto moral. La curación no debe ser comprendida como la desaparición del proceso patógeno. Curarse es solamente no seguir sufriendo.*¹⁸

...me dan el medicamento que... pues muy claro me dijo el neurólogo que no era para quitarme el problema del Parkinson... únicamente era para sustituir una sustancia que según es lo que hace falta en el organismo que uno ya no, ya no proporciona esa sustancia, sobre todo esto creo es en la cabeza, entonces este, pero a parte, yo ya tiene mucho tiempo que practico la natación, que hago gimnasia y eso creo que mas que nada lo hago con la idea de no estar muy gorda y, llevar una vida sedentaria también poco ayuda en cuanto a las enfermedades este, y pues así como que no hacer nada también es muy monótono... Pues ahorita ya tiene como seis años este, que soy muy constante y también la gimnasia, también ejercicios, también ya tiene también, ese tiempo, que no dejo de hacerlos.

¹⁶ "Gualdino Jesús, un pataxó del noreste brasileño, simboliza la naturaleza de tales riesgos. Había llegado a Brasilia a participar en la marcha de los Sin Tierra. La noche era tibia y decidió dormir en una banca, en la parada del autobús. En las primeras horas de la mañana fue asesinado por tres jóvenes de clase media; uno, hijo de un juez, otro, de un oficial del ejército. Cuando los jóvenes confesaron a la policía, dijeron que mataron al indígena por divertirse. "Ni siquiera sabían que era un indio, suponiendo que era un vagabundo sin hogar." El hecho se menciona aquí como una parábola de lo que llamo fascismo societario." De Sousa Santos, Boaventura. (1999) **Nuestra América Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución.** Revista Chiapas

¹⁷ Castro Roberto, Op. cit.

¹⁸ Dejours, C. Op. cit.

Ante todo, Margarita tiene que seguir viviendo, toda interrupción a su cotidianeidad implicaría una especie de renuncia, de resignación fatalista sin su halo de restitución futura, propia del sufrimiento de corte mesiánico. Más aún como lo plantea Dejours *Cuando se es una mujer, ésta no se puede dar el lujo de estar enferma a causa de los hijos. No se trata de evitar la enfermedad se trata de amaestrarla, de contenerla, de controlarla, de vivir con ella. Las mujeres según se dice, está todas enfermas, pero esas enfermedades son de alguna manera tenidas a distancia por el desprecio. Sólo se reconocen aquellas que se evidencian por síntomas que son demasiado importantes para ser ignorados.*¹⁹

En ello, no queda otra que domesticar el dolor, como lo veíamos párrafos arriba, el asunto no lo es sólo del cuerpo, sino de la condición antropológica, espiritual del ser humano. Por ello dice Margarita “muy claro me lo dijo el neurólogo, no es para quitarme el problema”, el Parkinson en su brazo, por ello en ocasiones evitar ese sufrimiento de la vergüenza, de saberse enferma implica ya no asistir al médico, pues el discurso médico, recordemos, al nombrar el síntoma está generando enfermos; por ello Dejours nos recuerda que en ocasiones se puede uno rehusar a asistir al médico pues se teme que se descubran “un montón de cosas de las cuales uno prefiere no enterarse”... puesto que si uno se entera “la moral de derrumba”, genera sufrimiento por exclusión cuando la condescendencia no alcanza, y sobre todo porque “cuando no se tiene buen ánimo no se puede uno curar”

Margarita tiene fugas para su condición de enferma, eso que ella hace para “salir adelante”²⁰, es una especie de aligeramiento a su condición de enferma, es un aplazamiento a la angustia del seguir sufriendo, pero ¿de qué otro modo puede tener Margarita un lugar de consistencia en el mundo cuando su estar, su ser-siendo como diría Heidegger, ha estado estructurado en gran medida por la enfermedad? Es decir, mucho de su anclaje en el mundo, de su ser Margarita ha sido gestado en el sufrimiento de la enfermedad. En este sentido, el sufrimiento de Margarita a partir de la enfermedad no es trágico, en este sufrimiento se asoma la función del mesianismo. Sufrir como enferma le otorgó sentido.

Nuestra cultura de sufrimiento, ya lo habíamos visto, provee de un lenguaje para significar experiencias, en este sentido no es ocioso pensar que existen fuerzas sociales que rodean a los individuos y determinan, de alguna manera, lo que estos perciben y sienten y, en consecuencia, la manera en la que nombran su condición existencial. Recordemos a Thompson, existe una cualidad simbólica en la cultura, y por ende el ser humano es un ser simbólico, inserto en tramas de significación, y esto da lugar a la existencia de un orden simbólico. Herzlich es claro en ello, *el orden simbólico no es sólo el mero reflejo de la realidad. Las concepciones que la sociedad se forma acerca de los enfermos – y que ellos internalizan y sostienen – orientan, organizan y legitiman las relaciones sociales y, en cierta medida, ‘producen’ la ‘realidad’ de los enfermos.*²¹

La realidad de Margarita como enferma proviene de los significados propios de nuestra cultura de sufrimiento en relación a la enfermedad. El “hábitus”, donde Margarita se hace ser,

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ “Salir adelante”, dice Anthony Giddens, es la puesta en marcha de una conciencia práctica, que permite aplazar la angustia existencial, esa que irrumpe ante los quiebres de la supuesta seguridad ontológica del sujeto. Se articula como ancla cognitiva y emocional, deja en suspenso las preguntas sobre nuestra propia condición humana. “La conciencia práctica, junto con las rutinas cotidianas reproducidas por ella, ayudan a dejar en suspenso la angustia, no sólo, ni siquiera ante todo, por la estabilidad social que implican, sino por su función constitutiva en la organización de un entorno “como si” en lo referente a las cuestiones existenciales.” Giddens A. (1995). **Modernidad e Identidad del Yo**. España. Península.

²¹ Citado en Castro, Roberto. Op. cit.

ese ámbito de “lo no pensado foucaltiano”, la “episteme”, es donde habitan la voces que a su vez habitan a Margarita, que le proveen de un lenguaje para referirse, para darse sentido, para “salir adelante”, puesto que aplazan la angustia y le proveen el sustento momentáneo de su condición. Esto es algo de lo que no somos ajenos, nuestra experiencia, por muy particular que sea, está atravesada por una necesidad de significación, de hecho, nuestra experiencia con las enfermedades, en el caso de que hayamos tenido alguna experiencia, a nivel individual o la hayamos presenciado en alguna persona, no puede estar muy alejada de lo que ha significado para Margarita en alguno de sus episodios. Por ello, una experiencia individual, no puede ser solamente un asunto íntimo, o privado, incapaz de ser ventilado públicamente, puesto que como lo planteábamos en el apartado referente al sufrimiento, el yo que sufre se descubre por oposición, y la oposición tiene que ver con la dimensión social, por lo tanto la confesión de sufrimientos íntimos adquiere su sentido cuando se hace pública. *Si la experiencia individual adquiere su significado como resultado de encuentro con valores y modelos culturales, y si esta experiencia individual se canaliza a categorías conceptuales compartidas, entonces tendremos aquí la experiencia individual fusionándose con la realidad social, para producir una entidad única dentro de la cual se hace posible el consenso de comunicación y normas sociales.*²²

La condición de Margarita como enferma, su tránsito por las enfermedades, su sufrimiento en la enfermedad, su parcela de identidad desde el sufrimiento, no es ni puede serlo una experiencia aislada, puesto que quienes emanamos de esa matriz sociocultural donde germinó nuestra cultura del sufrimiento, llamada vagamente occidente, también estamos entramados vivencialmente y desde la privacidad de nuestra existencia en los relatos públicos del mundo. En otras palabras, tal vez tiene sentido para nosotros que para Margarita su sufrimiento por las enfermedad haya tenido sentido.

²² Ibidem.

3.2. Habitando en la violencia

Primero duele el aire
 y un látigo de luz salpica
 el rostro de mi infancia.
 No he dejado de verlo sonreír
 Entre los ramos de preguntas.
 (...) Todas están durmiendo para siempre,
 durmiendo en un dormido paraje de mis
 venas
 las sombras de ese mundo,
 ya criaturas de la muerte y mías.

Ida Vitale (Fragmentos de *Primero duele el aire*)²³

Existen momentos que dan cause a una vida, que la prolongan en su andar incierto sembrándole esperanzas para una noche larga. Esos momentos coexisten con otros, que oprimen, desgastan, expulsan, cortan. Estos últimos, son lugares donde, a pesar de ellos, se existe, se intenta ser; donde a pesar de ellos o, precisamente por ellos, se arroja uno a vivir. Son los lugares de la violencia por donde Margarita inevitablemente transitó.

“Pues yo creo que ya desde entonces así como que pues ya me daba tristeza esa situación de ver siempre tomado a mi papá, mi mamá pues... trabajaba y este y era buena gente en general pero... también este luego se molestaba por la misma situación y pues terminaba regañando o pegándonos casi a todos, creo que yo era o fui la menos golpeada por mi mamá, porque pues realmente según yo era obediente, conmigo no había tantos malos tratos ni tantos con mis hermanos pero si no le obedecían entonces si este los regañaba y pues hasta los castigaba y les pegaba también.”

Hablar de violencia es de principio sumamente complicado, debido a las amplias disertaciones existentes entorno al fenómeno. La clasificación de los tipos de violencia, la consideración del ámbito legal, las miradas antropológicas, sociológicas, psicológicas y demás posiciones epistemológicas sobre el fenómeno de la violencia son de muy variada índole. Por ello, no es mi intención adentrarme en tal terreno de estudio. No obstante, para el propósito que me ocupa, es necesario descifrar como la llamada violencia familiar pudo tener alguna relación con el sufrimiento de Margarita. En este sentido, ¿existirá relación entre la violencia familiar y el sufrimiento de Margarita? *Desde la óptica filosófica, la violencia es una acción contraria a lo que está permitido en una sociedad, en un grupo humano o en una familia, es por ello que cualquier tipo de violencia, como la dirigida a los niños, se puede considerar como un fenómeno histórico, más aún como un fenómeno cultural, ya que la manera de ejercerla, permitirla o prohibirla es propia de una época, una cultura, una sociedad, un grupo familiar y el individuo en particular.*²⁴

Que el fenómeno de la violencia sea un fenómeno histórico implica que sus raíces son poderosas y profundas, invaden la subjetividad y determinan prácticas, modos de existencia, tanto para el lugar del agresor como para el de la víctima. Como muestra histórica, *durante el Virreinato se consideraba que los golpes eran parte de la educación que debía recibir el*

²³ Vitale, I. (1988) **Sueños de la constancia**. Tierra Firme. México. Fondo de Cultura Económica.

²⁴ Enciso Rojas Dolores, *Violencia o maltrato a niños novohispanos*. En, Muñoz Elizondo y Yoseff Bernal (2003) **Violencia social y menores de edad**,. México. Talleres gráficos de INHA

*menor y este hábito estaba legitimado por el consenso social; más aún la Iglesia lo consideraba como un elemento indispensable para la buena educación. Los “yerros de los menores”, deber cristiano cumplir con “las obras de misericordia espirituales.”*²⁵

No entraremos en detallar los tipos de violencia, tampoco profundizaré en su proceso epistemológico, sólo me limitaré a mostrar algunos sucesos en la vida de Margarita, que a mi parecer fueron gestado una percepción de sí misma y de su condición como víctima de la violencia, tanto individual como social, y en consecuencia, la dimensión sufriente que dicha violencia le pudo proveer.

Mis papás este... mi mamá... pues había veces que tenía que salir a trabajar en hacer aseo en lavar ropa a personas porque pues yo desde que... yo recuerdo que desde ese tiempo que mi papá ya tomaba mucho y pues realmente no cumplía con, con darnos para alimentos, se la pasaba golpeándonos y gritando. Luego mi hermano se fue, pues realmente también como que se desentendía de nosotros porque pues él hizo su vida por allá y pues yo si recuerdo que quería yo a mi hermano pero se hizo así como muy serio por los problemas, muy poco comunicativo y pues ya casi ni hablaba con nosotros hasta que terminó yéndose... Por el ambiente que había de... mi papá tomado y todo el tiempo alegando y pues prácticamente maltratando a mi mamá y siempre gritándole que era una ignorante porque no había estudiado y este pues a nosotros... este... a la mejor la agresión no era directamente con nosotros pero pues ese ambiente realmente este pues no era nada bueno.

Un ambiente que “no era nada bueno”. La enfermedad del padre que reavivó la violencia hacia su familia, la carga histórica de las funciones que cada miembro debía realizar, desembocaduras de una vida familiar infantil impregnada de comparaciones y diferenciaciones entre la idealización de la familia y la familia real desbordada por la violencia estructural. Así entendemos que *la imagen de ahogo procede de la misma familia, de su actividad devoradora de todo lo que escapa a las proyecciones familiares... ella constituirá el otro polo de nuestras sociedades, su vertiente oscura, esa figura enigmática sobre la que se inclinan los oráculos para leer, en las profundidades en las que se mueven las inflexiones de nuestro inconsciente colectivo, el mensaje cifrado de nuestra civilización.*²⁶

Fuerza estructurante de la familia, que en su devenir provoca, determina, orienta la subjetividad, define, muy a pesar de sus miembros, identidades. La violencia acompaña a la pobreza, a la marginalidad a la carencia económica en la infancia de Margarita:

“Pues casi no se festejaban los cumpleaños, o si se festejaban era con cualquier cosita, algo así como decir “Hay compramos un pollo rostizado y comimos” y pues esa era el gran festejo ¿no?, porque pues no había así como que para más. *De reyes* yo recuerdo que mí papá por lo mismo de que tomaba pues no prevenía, no guardaba y pues ahí nos compraban cualquier cosa de juguetes y pues hasta yo creo yo todavía estaba chica cuando pues yo recuerdo... *Reyes* pues de plano no

²⁵ “Se insistía en el cumplimiento de la educación de los menores con las siguientes palabras: “Y tú que tienes cargo de otros, eres padre, o madre de familias, dejaste de esforzar con caridad a tus súbditos (de los cuales tienes cargo), o por ventura no los corregiste con caridad, ni les fuiste a la mano, cuando en algo erraban, ni cuidaste de enseñarles la Doctrina cristiana”. En el marco de estas creencias, corregir con golpes era el deber de todo fiel y el hecho de no hacerlo significaba pecar e ir en contra de la caridad.” Enciso R. D. Op. cit.

²⁶ Donzelot J. (1979) **La policía de las familias**. España. Pretextos.

hubo nada. Y pues si me daba mucho pesar porque veíamos a los demás con que aunque sean juguetitos baratos pero pues algo había ¿no?...Pues este... decía yo que cómo podía ser porque ahí cerca vivían otras primas y no pues a ellas sus papás este... pues, no que ganara mucho, pero él si les compraba buenos juguetes...pues sentía más bien así como que un poco de tristeza de ver que... bueno otra gente tiene y eso, pero a la vez por ese rumbo realmente pues no eran muchas personas que tuvieran así como más, realmente era un barrio pobre y pues este... pues no a todas...”

Inevitablemente Margarita acude a la comparación, a la diferenciación, otra alternativa de sentido a lo que le ocurre. “Hay quienes tienen, hay quienes no”, La carencia, la pobreza, en parte atribuida a “la irresponsabilidad del padre que no ahorra”, pero también colocada en la geografía, “el barrio pobre”. Para Margarita se revela una realidad de “barrios pobres y barrios no pobres”, a ella le toca estar en uno pobre, y dentro de ese barrio pobre, en una familia pobre y con la pobreza, la violencia. Margarita descubre las diferencias sociales, la de los estratos socioeconómicos, de la violencia social que se esconde en la promesa de las fechas festivas, y que sólo funciona para quien las pueden pagar. Su padre no pudo hacerlo. Así Margarita descubre también, la compasión.

Y yo también puedo decir que realmente yo no sentía amor hacia mi padre pero, pero cuando yo ya lo vi pues acabado, realmente me... si me dolía que lo maltrataran porque, pues yo entendía que no debía de ser, al fin y al cabo pues era nuestro padre y que bueno, también entendí que también el fue muy maltratado pues por algo reaccionaba así.

Elaborar el sufrimiento, darle un sentido. La violencia tenía que ser justificada pero terminaba siendo un sufrimiento, un sufrimiento que por condescendencia buscaba ser tolerado y soportado. Sí el padre era uno de los principales responsables de la violencia y de la pobreza para Margarita, también lo era por algo más allá de él, es decir, la historia de maltrato que vivió su padre, como si se diera por hecho que el origen del maltrato es el mismo maltrato. Pero también pudiera ser que Margarita no podía soportar la idea de que su padre en verdad fuera “un mal padre”, ¿cómo entender, cómo asimilar a un padre que la dejó sola en el hospital, que golpeaba a su madre, que los golpeaba a ellos, que fue irresponsable porque “bebía demasiado y no prevenía”, que no les condujo a la “felicidad infantil” prometida por el rumbo del progreso? Pudiéramos decir que *en el grupo primario que es la familia, la violencia está ahí para dar cuenta de las interrelaciones que se dan en su interior y de las que se dan hacia fuera; comprender que la violencia se ejerce; sin ser el poder en sí mismo, se convierte en una prerrogativa de él: entender que los débiles son los que sufren y reciben efectos devastadores del ejercicio de la violencia y entender que los seres humanos generan, como respuesta a la opresión, control, dominación, comportamientos violentos, que quizá para diferenciar podríamos llamar contraviolencia.*²⁷

Contraviolencia, que era consecuencia de una inevitable necesidad de descarga, pero también de la frustración por el funcionamiento familiar. La fuerza de la violencia como fenómeno histórico, se manifestaba en un estado de tensión constante. La “buena crianza”, se constituía como todo un procedimiento policiaco:²⁸

²⁷ Marin Ornelas, et. al. (2003) *Familia, escuela y violencia*. En Muñoz Elizondo y Yoseff Bernal. Op.cit.

²⁸ El término es de Foucault y es desarrollado por Donzelot: “El dispositivo de policía englobaba todos los métodos de desarrollo de la calidad de vida de la población y del poder de la nación. “La policía tiene como misión asegurar el bienestar

“...en cuanto a nosotros pues si nos marcaba mucho que no dijéramos mentiras y que... inclusive se molestaba si llegaba y nos veía recostados, nos paraba y no nos dejaba hacer eso. Para él decía que, qué tanto podíamos estar cansados unos chicos y resulta que, que pues teníamos mucho cuidado de, de él cuando llegaba una vez tomado no hiciéramos nada de eso y que no le molestáramos cuando comía, no le pidiéramos de, pues de lo que él se compraba para él como era su refresco... Hasta entre hermanos peleábamos, y mi mamá luego castigaba a mis hermanos, yo considero que un poco más que a mí, y cuando no querían hacer algo los castigaba. Inclusive les decía que no comían si no hacían tal o cual cosa y había veces que querían hacerlo luego y se pasaban así como que 2, 3 días sin comer. A mi hermana si recuerdo que... a ella si le pegaban mucho porque era así como que muy contestona, inclusive llegó a agarrar cosas que no eran de ella y mi mamá si le llegó a pegar a si como que feito.

Circuito de códigos de crianza, por donde circulan las posibilidades subjetivas y prácticas, el hábitus familiar, que guarda dentro de sí la presión y la fuga obligada, si no en acto, si en elaboración de sentido. Es por ello que *la familia se aclama en provecho del otro, lo social, del que es a la vez reina y prisionera; como en el conjunto de prácticas de transformación de la familia son también las que establecen las formas de integración moderna, que dan a nuestras sociedades su carácter particularmente policiaco.*²⁹

“La vez que mi hermana agarró algo así como robando, mi mamá si le dijo que... que quería verla muerta, que así que tuviera esas costumbres y, yo me acuerdo que ese día creo que hasta le... así como que le apretó el cuello y esa vez si vi a mi mamá mucho muy alterada con, con mi hermana y en otra ocasión fue mi papá el que pensó que se estaba burlando, como estaba tomado, pues que se estaba burlado mi hermana de él y también le dio así como de golpes con los puños cerrados y si la dejó muy maltratada de su cara.”

Padecer la violencia en el cuerpo, o padecerla como testigo de un cuerpo que es maltratado, de cuerpo de alguien que no era ajeno, que era el de su propia hermana, es un acontecimiento que marca. Recordemos a Langellier y Peterson: *ya sea muda o oscuramente recordadas, narradas en voz alta con gracia y placer, confiadas con discreción o mantenidas en secreto, todo el mundo lleva “bajo la piel” semejantes a leves placeres o penosos tatuajes las historias familiares.*³⁰

La compasión, por ver a alguien maltratado, el sufrimiento por la violencia en casa, la respuesta violenta de la madre, primero hacia los hijos, luego, cuando el padre estuvo más enfermo, hacia él, no podía ser más que el recrudescimiento de esa estructura persecutoria de la disciplina familiar. Sucesos propios de la biopolítica que Foucault definió como *esa proliferación de las tecnologías políticas que van a actuar sobre el cuerpo, la salud, las formas de alimentarse y de alojarse, las condiciones de vida, sobre todo el espacio cotidiano a partir del siglo XVIII sobre todo en el espacio cotidiano.*³¹ Más allá de las secuelas que pudieron quedar ancladas en la existencia de Margarita, hay que señalar, el carácter preformativo de dichas experiencias, es decir, acudiendo nuevamente a la noción mesiánica del sufrimiento,

del Estado mediante la sabiduría de sus reglamentos, y aumentar sus fuerzas y su poder tanto como sea capaz. La ciencia de la policía consiste, pues, en regular todo lo que se relaciona con el estado actual de la sociedad, consolidarla, mejorarla y hacer de tal forma que todo contribuya al bienestar de los miembros que la componen. Trata de que todo lo que compone el Estado sirva para la consolidación y el acrecentamiento de su poder, pero también para el bienestar público.” Op. cit.

²⁹ *Ibidem*

³⁰ Mumby. D. Op. cit.

³¹ Donzelot. Op. cit.

Margarita pudo llevar dichas experiencias de sufrimiento a otra escena, como ya vimos, la compasión, la condescendencia, que le propiciaron un sentido a su sufrimiento, un traslado a preocuparse por el otro del sufrimiento, que no era ella directamente, sino un destinatario cercano: su padre, su hermana, que si bien, ellos mismos fueron emisores de violencia, por el mismo carácter policiaco terminaron siendo víctimas.

Yo ya estaba joven tendría como 17 años, mi hermana siempre me hacía cosas como agarrarme mi ropa y que era muy poca realmente y en una ocasión recuerdo que traía yo creo un desodorante en la mano y me le fui encima como pegándole en la cara con el desodorante, también la maltraté de su cara y pero para ese entonces pues ya trabajábamos las dos en una oficina y yo recuerdo haberla visto en la oficina llorando y con mucho sentimiento y pues si me arrepentí pero como ya me había hecho muchas pues no me medí. Pues en ese momento mucho coraje de todo lo que me hacía, y después que la veía yo llorar pues si sentía mal porque hay... si la, la lastimé.

Nuevamente se asoma ese carácter diferenciador del sufrimiento y la obligación que eso conlleva. *La narración de historias familiares nomina prácticas de control social. Las historias y su narración generan y reproducen “la familia” al legitimar sentidos y relaciones de poder que privilegian, por ejemplo, a los padres sobre los hijos, a los hombres sobre las mujeres y a la familia de clase media blanca sobre estructuras familiares diferentes.*³² Diferenciación y posicionamiento, ante el diferente, ante el distinguido por oposición, En este sentido, o se actúa desde la violencia, que ya inclusive existe en las categorizaciones de la crianza familiar, o se actúa desde el sufrimiento. Por ello es que una historia familiar preexiste develando una historia de control social, puesto que la tradición naturaliza trayectorias, las coagula, estableciendo criterios disciplinarios y roles sociales que van de la crianza a la participación pública.

Es a partir del testimonio familiar donde quedan acentuados los actos que dan una “naturaleza preformativa” a la cultura familiar, debido a arraigamiento a una moral y unas prácticas que terminan considerándose habituales e inclusive justificadas. *Como formas de control social, las historias familiares legitiman formas de realidad dominantes y conducen a una clausura discursiva que restringe las interpretaciones y los significados de las historias familiares.*³³

Pero en todo esto hay fugas, puntos de quiebre, pliegues donde se cuelan otras formas de mirada, otras elaboraciones de sentido, otros discursos responsivos. Respuestas que Margarita encuentra en nuestra cultura de sufrimiento, recordemos, que el sufrimiento como trágico es insoportable, que el destino sea ciego, sin sentido conduce a la locura, (tal vez ese fue el rumbo de su padre). Margarita tuvo que transitar por la esperanza, por el mesianismo del sufrimiento. Es decir, el que ella viviera esta situación no era fortuita o gratuita, debía dejar algo al menos, como vimos, ese algo entrañaba la compasión, pero también la exigencia. Margarita cuando comenzó a trabajar, siendo aún muy chica, acentuó más el carácter obligatorio del otro para si misma, exigencia de justicia moral pero también, práctica.

Yo trabajaba y daba gasto pero pues... realmente yo no recuerdo que fuera... ahora si que muy notorio ¿no?, este, yo llegaba pero como que sentía que no era muy notorio, no hacían ninguna mención y más sin embargo después cuando mi hermano trabajó y le daba a mí mamá ¡juy! entonces mí mamá si, como comentaba

³² Mumby, D. Op. cit.

³³ *Ibidem*.

con todas las personas que su hijo le daba y que su hijo le ayudaba yo una vez si se lo reproche y le dije "Oye mamá, tu siempre hablas de que mi hermano que te da y que... pero nunca he visto que tus hijos en una temporada te mantuvieran"...

La obligación moral hacia la víctima, el reclamo por la incomprensión, la exigencia de justicia sería uno de los polos activos del sufriente hacia el otro, en el sentido de hacer participar al otro en su sufrimiento a modo de comprometerlo desde esa retórica conmovedora y moral. Pero es un compromiso más allá de la familia, es una invitación pública a partir del testimonio, cuando la vida familiar no alcanza a sostener moralmente a sus propias víctimas

La incómoda e insoportable modalidad trágica del sufrimiento, los rumbos prometidos por el progreso, la función del ideal ilustrado de la felicidad debieron haber atormentado a Margarita, pero también le desesperaron para buscarse otro sentido. En ello participa, como hasta ahora hemos visto, nuevamente, el mesianismo entrañable del sufrimiento de corte cristiano.

Pues para mi papá este.... pues realmente no se que tanto le llegamos a importar como hijos o a preocupar si estábamos bien. En un principio se que, que como pudo con sus ahorros y todo pus hizo una casita pero ya después tomaba tanto que pues ya ni sabia si comíamos o no comíamos y para mi mamá pues si, la verdad es que si nos cuida y nos atendió, no nos dejaba como quiera, sin comer, pues ella veía haber si hacia algo, algún "quehacer" o algún... alguna cosa para proporcionarnos cuando mi papá de plano no le daba nada.

Acercarse al pasado con otra mirada, con otra elaboración de sentido, donde no sólo "la tragedia" pudo ser atestiguada, sino "soportada", implica no sólo derivarse en el mundo con la sensibilidad derivada de la del hambre histórica y familiar, sino también con la certeza de una posibilidad que permitió, más allá de la "enfermedad" del padre, más allá de la violencia familiar y social, que "hubiera algo, cuando de plano no había nada". En otras palabras, Margarita, tuvo que acudir a la noción del orden moral del mundo, con todo y su accidentada presencia en la cultura del sufrimiento, acudir a una explicación, a un elemento interpretativo para subsistir, y mirar su pasado y sentirlo como algo no solamente sufrido ciegamente, sino con sentido.

Pues, mis hermanos, mi hermano el mayor este, era muy, muy callado y no expresaba lo que pensaba, lo que sentía y pues yo digo que todos crecimos así como, como muy afligidos por esa situación de, tanto de pleitos como de falta de, de ya mas que nada los alimentos ¿no?, pero pues tratamos, tratamos de no llegar a hacer mas cosas, mas malo para no estar en otra situación todavía peor, entonces pues ahí empezamos a trabajar muy chicos y a hacer nuestra vida pues lo mejor posible. Ay no se explicarlo, que papel jugo mi familia... pues yo creo que hay sobreviviendo y sobrellevando las malas situaciones también, bueno como en todas las familias, hay también buenos recuerdos de, de relajos o de cositas que hicimos de chicos que, a que jugábamos y ... luego nos reunimos y ehh... lo platicamos y nos estamos riendo...

La familia no solamente funcionó para margarita como el escenario de la violencia, de la miseria, de la diferenciación, sino también como espacio estructurante de sus posibilidades adultas. De su identidad, La vivencia familiar de Margarita, no puede ser sólo un acontecimiento nostálgico, que queda guardado en el álbum familiar, o en la memoria individual de sus miembros o en el espacio privado de una generación. La vivencia familiar es

lo que constituye las posibilidades de una trayectoria de vida, de un estar en el mundo. *La vivencia familiar, repleta de múltiples y contradictorios sentidos, se organiza y se conserva diariamente y por generaciones a través de una diversidad de prácticas discursivas mediante las cuales construimos la familia. La historia familiar como la fuente cultural más importante para un auténtico sentido de la identidad y la ambición familiares.*³⁴

La familia, más allá de la violencia, entraña las gestaciones propias de un proceso identitario. El sufrimiento en la familia, la crianza policiaca, las tecnologías disciplinarias también diseminan en los rumbos del ser sus propias repeticiones y fugas futuras. Parfraseando a Ida Vitale, las sombras la violencia en el mundo de Margarita, esas pequeñas muertes en el hambre infantil implicaron un sufrimiento, pero un sufrimiento salpicado por un látigo de luz.

³⁴ *Ibíd.*

3.3. Vivir como mujer

Después del primero, no deseaba tener otro hijo, pues había que pasar demasiado para nada; te encierran en un hospital, te afeitan y atan las manos y no te dejan ver ni comprender; quieren que creas que son ellos, y no tú los que tienen el poder. Te pinchan con agujas para que no oigas nada; podrías ser muy bien un cerdo muerto, con las piernas abiertas y colocadas en un estribo metálico, mientras ellos se inclinan hacia ti; técnicos, mecánicos, carniceros, estudiantes torpes o burlones que practican en tu cuerpo, te extraen el bebé con un tenedor, como un encurtido sacado del bote de la conserva. Después te llenan las venas con plástico rojo; vi como bajaba por el tubo. No les permitiré que vuelvan a hacerme eso.

Margaret Atwood, *Surfacing*³⁵

La narración del sufrimiento de Margarita discurre también por una vertiente existencial situada desde la condición del ser-mujer:

Si, como a los 17 y los 20 me casé pero todavía seguía trabajando una temporada creo como unos 3, 4 años después de que me casé porque este, pues ya era problemático con los niños, empecé a tener uno y luego la otra... bueno, antes de eso pues no...

Existe una tradición ya escrita sobre los llamados “estudios de género” que implican un intento de explicación de los encuentros y desencuentros del sujeto con su propio sexo y con el sexo del “otro”. El campo de la sexuación, si bien tiene que ver con las identificaciones imaginarias y simbólicas, también encuentra derivas en la posibilidad de decidir si se acepta o rechaza el propio sexo. Es decir, que a pesar de ser lo que se dice ser en la asignación histórica del sexo, más allá de la biología, también se puede ser de otra manera. No obstante la historia pesa, es un lastre que se encarna con el tiempo en el cuerpo. Como lo ha planteado Diego Romero de Solís: *Así como el tiempo refleja el dominio ontológico del Estado (no hay nada comparado al Estado para hacer sentir el peso del tiempo y su voracidad, porque el Estado el inventor del tiempo, su máscara), la sexualidad hace de espejo de la dialéctica de sometimiento. El sexo es una herida angustiosa, que se abre en la historia y que no puede cicatrizar.*³⁶ Herida ligada a la esclavitud y al dolor, a la ligazón de la mujer con la sexualidad, como si la mujer no fuera más que eso, a la negación de su placer sexual, a la reducción de la sexualidad a la mera reproducción. La mujer fuera de la historia, relegada a un tiempo mítico, ahistórico.

³⁵ En, Greer, G. (1985) **Sexo y destino**. España. Plaza y Janes.

³⁶ Romero de Solís, D. (1997) **El miedo a la mujer (arte sexualidad y fin de siglo)** *Δαίμων*. Revista de Filosofía, N° 14, 155-166

Tiempo del mito que pervive con fuerza, basta recordar que *Eva, causante de la Caída, representaba la sensualidad seductora inspirada por la serpiente. María, su contrapartida, era venerada como la mediadora por excelencia entre la vida terrena y el Dios que aseguraba la salvación eterna...* (En ello) *predomina la identificación de la mujer con la Naturaleza y la sexualidad, en unos casos condenada, en otros casos ensalzada.*³⁷ Recordar que *Eva fue la responsable del pecado original que ha de pesar hasta el día del juicio final. Resulta interesante ver como este mito bíblico está relacionado con la explicación del dolor del parto. Desde esta lógica religiosa el dolor que han sufrido todas las mujeres al parir ha representado la manera de expiar el pecado de la concepción.*³⁸ Es el tiempo el que ha “naturalizado” a la mujer, en un proceso que alcanza su sofisticación con los *dispositivos de feminización.*³⁹ Para Julia Varela *...la imposición del matrimonio cristiano, la institucionalización de la prostitución, el nacimiento de las universidades cristiano-escolásticas, la formación del ideal de mujer cristiana propuesto por algunos humanistas, son algunos de los sólidos pilares sobre los cuales autoridades religiosas y civiles trataron de erigir una nueva identidad sexual y moral que resultó ser fundamental en la formación de un nuevo orden social capitalista: la mujer burguesa.*⁴⁰

Para no realizar una disertación muy larga, pues no es el propósito, bastará con elaborar una mirada interpretativa, sobre la condición de ser-mujer en Margarita, desde los dispositivos de feminización. Para Margarita, vivir como mujer, debió también configurar un escenario de desventaja y por ende, como lo veremos, una manera de “sufrir-como-mujer”.

Si porque realmente pues ese parto yo lo recuerdo así ya como muy doloroso por no se, por mi edad, porque este... además tuve mucho sangrado y quedé pero mal, transparente totalmente, entonces si en lo que me reponía y todo estuvo mi mamá aquí unos días y ya este... fue creciendo la niña.

Margarita reconoce sucesos importantes que sólo pudo vivir a partir del lugar que como mujer que le fue asignado históricamente por una cultura. Margarita refiere la llegada de los hijos como la limitante de su vida laboral, dice: “ya era problemático (trabajar) con los niños, empecé a tener uno, luego otra...” Luego el dolor del parto, las complicaciones posteriores que serían acompañadas, entendidas por otra mujer, su madre. Como si hubiese cosas que competen sólo a “la mujer”.

Este, antes de las hijas tuve un varoncito que bueno, al decir de los doctores, había nacido muerto pero lo tuvieron como unas 10, 12 horas en incubadora y bueno pues no, no vivió, falleció. Después ya me enteré de que, bueno que se les había pasado el parto y entonces después de este varoncito pues ya nada más tuve las mujeres y después de que tuve a la segunda hija ya no este, ya no trabajé porque pues no, no podía.

³⁷ Puleo H. Alicia. (1997). **Mujer, sexualidad y mal en la filosofía contemporánea.** *Δαιμων*, Revista de Filosofía, N° 14, 167-162

³⁸ López, S. O. (1998) **Enfermas, mentirosas y temperamentales: La concepción médica del cuerpo femenino durante la segunda mitad del siglo XIX en México.** México. Plaza y Valdez, CEPAC.

³⁹ “La elaboración y uso del concepto de dispositivo de feminización me ha permitido articular ahora una serie de cambios que entonces parecían inconexos, y mostrar cómo desde finales de la Edad Media ,y sobre todo en el Renacimiento, con la intervención de los humanistas- surgieron toda una serie de saberes, prácticas e instituciones que vincularon cada vez más la identidad social de ciertos grupos, y la identidad de los sujetos, a una naturaleza individualizada y sexuada. El dispositivo de feminización confirió la supuesta naturaleza femenina, a través de determinadas técnicas y tecnologías de gobierno, ligadas al ejercicio de poderes concretos y a la constitución de regímenes de verdad...” Varela Julia. Op.cit.

⁴⁰ *Ibidem*

La llegada de los hijos no sólo limitaron su vida laboral, como ya lo decíamos, sino que también le determinaron una institucionalización del deber materno. De una vida dedicada a la procreación. Darle hijos al esposo. Un hijo tras otro. Después de la muerte del primero, ahora sí debían lograrse los otros que al final la legitimarían como la buena-madre. Pero la legitimarían desde la palabra del esposo, pues él la culpó de no haber logrado ese primer hijo.

Quando perdimos al niño la verdad es que yo lo notaba que hablaba así como con resentimiento hacia mí, decía que, pues que para que, o por qué se había perdido esa criatura que... pues realmente ¿qué daño habíamos hecho nosotros?

La culpaba por no ser una mujer capaz de procrear. Esto no es algo nuevo, como si el tiempo no pasara, como si esa sujeción a la temporalidad ahistórica se encarnara en el ser-mujer de Margarita. Lucrecia Infante realizando un estudio sobre el amor en las mujeres de 1887 a 1889, ha planteado que *La maternidad como destino femenino se asocia también al supuesto de que la capacidad amorosa-materna de la mujeres expresa la naturaleza divina del sentimiento amoroso, cuya función social es ... el mantenimiento del orden y la estabilidad del mundo afectivo. Así, la figura de la "gran madre", como expresión por excelencia de la supuesta naturaleza afectiva femenina, engloba también, el concepto sobre la función social de amor y su expresión en el mundo a través de las mujeres, quienes deberán convertirse en el conjunto imaginario de lo femenino considerado esencial en la vida de un hombre, brindándole tanto "el santo afecto de su madre muerta ya" como el "hechizo de su amante ya olvidada".*⁴¹

El papel de la "buena-madre", se traduce en la preocupación por ser la "buena-esposa". Es evidente que Margarita difícilmente podía decidir sobre la posibilidad de procreación, siendo una mujer-para-su-esposo, terminó por acceder a las demandas que su esposo le hacía. Embarazo tras embarazo su condición de mujer naturalizada en la procreación tuvo más agravantes como la muerte de su primer hijo y las enfermedades de las siguientes.

Pues realmente así como que si me amargué un poquito porque pues lo esperábamos así con ilusión y el primer bebé y eso, entonces este, y yo tenía mucha ropita y recuerdo que pues alguien la alzó para que yo no la estuviera viendo y después al poquito salgo embarazada nuevamente, así como que al principio dije "hay no, ¿porqué, para qué, para qué si realmente, para que me pase lo del niño?", así como que al principio yo no quería pero pues ya, ya estando embarazada pues ya me fui resignando y este, teniendo paciencia y esperando que no fuera a suceder lo mismo. Y si cuando pues ya iba a tener a la que fue la niña yo si le dije al doctor "oiga doctor pues yo ya perdí un, un hijo y pues este ayúdeme para que todo salga bien."

Por otra parte, más allá del esposo, el matrimonio también debía ser un destino inevitable como mujer que vendría a consolidar su "realización" con la llegada de los hijos. La muerte del primero no podía sino significar un aplazamiento, un todavía no a la irremediable sentencia de la maternidad, que cumpliría el maridaje simbólico de la mujer-madre-realización. Continúa Lucrecia Infante: *El matrimonio es la expresión del camino adecuado para que las mujeres encuentren el marco ideal de realización personal, el cumplimiento de la maternidad se muestra como el evento que completa su ser y que llena el vacío de una primera identidad*

⁴¹ Infante V. L. (1996) *Las mujeres y el amor en Violetas del Anahuac. Periódico literario redactado por señoras. (1887-1889)*. Instituto Mora. Secuencia. Nueva Época, Núm. 36. Sep-dic-. Pp. 175-212.

afirmativa desde su calidad inmediata de ser humano. Se dice por ejemplo, que “cuando una mujer no ha tenido hijos no es feliz”...el total de la felicidad para una mujer está determinado por la posibilidad o no de “ver crecer a sus hijos”, lo cual se considera “la mayor dicha y gloria para una mujer”, quien ante la experiencia de este evento biológico, “no debe pedir al cielo ninguna otra, porque ya alcanzado su parte de felicidad aquí en la tierra”.⁴²

De modo que el recorrido de Margarita como mujer-esposa tendría que completarse con ser madre, siendo éste uno de los mitos que Ana María Fernández descifra en su libro *La mujer de la Ilusión: El discurso de la naturaleza femenina; los mitos mujer = madre, de la pasividad sexual de las mujeres (con su correlato necesario, la doble moral sexual masculina) y el discurso heroico del amor moderno, trabajarán eficaz y productivamente gestando sus significaciones imaginarias sociales para garantizar el claustro hogareño de la mujer burguesa. Tales significaciones generarán los argumentos y estrategias institucionales específicos con que contará la modernidad para la producción-reproducción de uno de los pilares de la subjetividad femenina: ser de otro.*⁴³

Este ser del otro para Margarita terminó siendo una constante que no iba a terminar y que llevaría a Margarita a una contrastación con su vida de hija, aunque siendo hija también se hubiera dedicado a su madre, trabajando para ella. El nuevo escenario, el dispositivo de feminización anclado en el mito madre-esposa-madre generó en Margarita un sufrimiento que la condujo a una tensa resignación.

El papel de esposa este... pues creo que les ponía más atención a las niñas, a las hijas, sobre todo cuando estaban más chiquitas, pero, pero, sin descuidar tanto a mi esposo y pues tratar de cumplir con todo. Si con él, atenderlo y todo aunque si, luego yo me tardaba, llegaba y ya lo iba atendiendo como hasta la hora por cuidar a las niñas, y pues hasta que no se dormían...Pues la cosa de ser hija pues que padre que, como ya trabajaba le daba a mí mamá pero pues mi mamá también nos atendía. Pero pues ya después nada que, pues una es la que tiene que atender al esposo, la casa y además seguí trabajando todavía un tiempo, algunos años, algo así como unos tres cuatro años, todavía seguí trabajando, y tratando de cumplir con todo.

“Cumplir con todo”, desde la naturalización de la mujer-para-otro. Ruptura con un sometimiento para ingresar a otro, determinación lastrada históricamente, fuerza del tiempo del mito, artilugios edificadores de subjetividades, dispositivos de feminización que marcaron los lindes del tránsito de Margarita por su ser-mujer. Trayecto duro, sufrimiento por condiciones de existencia desde la naturalización. Naturalización que se encarna en el discurso y legitima, también lógicas de funcionamiento del mundo.⁴⁴

Ay yo creo que fue duro, pesado, porque pues ya nadie me iba a atender, al contrario, yo ya tenía que atender toda la casa y a mi esposo, y además yo seguí trabajando todavía un tiempo después este, tuve todavía tres hijos y yo todavía seguí trabajando hasta la tercera hija. Vi que ya era muy difícil y ya decidí salirme de trabajar, aunque después iba a empezar a sufrir con que no tenía para esto y no tenía para lo otro y en ese entonces me preocupaba mucho de que no hubiera... no tuviera yo dinero, siempre así como que muy limitada y mi esposo

⁴² *Ibidem.*

⁴³ Fernández A. M. (1993) **La mujer de la ilusión: pactos y contratos entre hombre y mujeres.** Argentina. Paidós.

⁴⁴ Sobre los modos que adopta el discurso femenino Deborah Tanen realiza estudios muy interesantes. Se puede consultar su libro de 1996 **Género y Discurso.** Barcelona. Paidós Ibérica.

siempre diciéndome, así como recordándome la cuestión económica porque siempre me decía que no tenía... que... yo después ahora pienso que era por querer ahorrar para poder hacer esta casita, pero en ese entonces yo no lo entendía y empecé a ser así... a buscar que hacer para tener un dinerito extra y empecé vendiendo cosas.

Bastante literatura actual es consistente en decir que existe una violencia económica que no se encuadra solamente en el ámbito público (desempleo, salarios miserables, desigualdad en la repartición de la riqueza, etc.) sino en el corazón de la vida familiar por el estatuto conferido al hombre de ser el proveedor del hogar, la cabeza de la familia. Este aspecto entraña un sometimiento hacia la mujer limitándole incluso la alimentación, convirtiéndola en una víctima hambre. Y esto se logra con la conjunción perversa entre el mantenimiento del poder del hombre dentro del matrimonio y la imposición de mirada que obliga a mantener una pasivización en la mujer. La conyugalidad es el escenario mediante el cual los dispositivos de feminización viven su parte privada. *Se busca así mantener a salvo una privacidad sentimentalizada mediante el tratamiento privado de unas insuficiencias que han sido definidas previamente como individuales. En síntesis, se han invisibilizado las condiciones por las cuales lo privado es, en realidad, el lugar donde, a través del matrimonio y la familia, se generan las condiciones para las formas de apropiación desigual del capital cultural y para las formas de desigual acceso a los circuitos de calificación, laboral, centros de poder, etc. Y no menos importante que lo anterior, el escenario conyugal es, aún hoy, el lugar de apropiación y control del erotismo de la esposa.*⁴⁵

De tal manera que se instituye un control privado de la mujer en la conyugalidad, control, del cuerpo, en todos sus aspectos: de alimentación, por medio del dinero, sexual por medio de la satisfacción que exige el esposo como legítima, reproductiva, por medio del uso del cuerpo de la mujer como depositario de la futura progenie, que además termina perdiendo el apellido después de varias generaciones, puesto que este es secundario en el nombre-apellido del padre. Dice Margarita que comenzó a sufrir porque el dinero no el alcanzaba, y que su esposo le decía que no tenía. Más allá de que realmente no hubiese las condiciones económicas favorable, una realidad se impone de entrada: Margarita se convirtió en dependiente económica de su esposo, cuando antes, dice ella, tenía su propio dinero.

Nada más pues él y yo empezamos... peleábamos porque o discutíamos, porque este, yo me daba cuenta que él le daba dinero a sus sobrinos, yo... eso no me parecía mucho porque yo decía "bueno su mamá qué", pero sus sobrinos y eso si me molestaba porque yo tenía que estar trabajando y descuidando a mis hijas y pues no me había gustado mucho darme cuenta de que él les ayudaba a sus sobrinos. Pero bueno, este... inclusive una vez si me, me pegó y yo ahí hasta llamé a su hermano y le dije que, que me viera como estaba porque yo golpes no le iba a soportar a su hermano y que pues en el momento que nos dejáramos este, se dieran cuenta de por qué era ¿no? Por si fuera a decir que fuera por otra cosa ¿no? Y pues el hermano si, si fue y habló con él y, tratando de calmar las cosas y

⁴⁵ "La conyugalidad, más allá de las diversas características que ha adoptado a lo largo de la historia de Occidente, ha sido secularmente la forma instituida del control de la sexualidad de las mujeres. No sólo -como señaló Engels- para controlar su descendencia legítima, sino para producir su propia percepción de inferioridad. Una pieza clave en la gestión de sus fragilidades ha sido la pasivización de su erotismo. Debe pensarse que el matrimonio monogámico -esto es, el derecho exclusivo del marido sobre la sexualidad de la esposa- sólo puede sostenerse a través de un proceso histórico-social de producción de una particular forma de subjetividad: la pasividad femenina, por la cual la mujer se aliena de la propiedad y exploración de su cuerpo, registro de sus deseos, búsqueda activa de sus placeres, etcétera." Fernanadez, A. M. Op. cit. Un estudio muy sugerente que versa en otro sentido sobre el erotismo y la alcoba, el sexo y la dominación se encuentra en Pacal Debie (1989) **Etnología de la alcoba. El dormitorio y la gran aventura del reposo de los hombres**. Barcelona. Gedisa.

creo que si, si se calmaron un poco, bueno, problemas como en todas partes pues los seguía habiendo ¿no?

Si bien en el apartado anterior abordamos lo concerniente a la violencia, obviamente no es algo que sea sólo privativo de la vida infantil de Margarita, la violencia continuó, ha continuado en su vida. Cuando Margarita intenta defenderse de una primera violencia, recibe otra en insultos o golpes. Sometimiento claro, sufrimiento causado por el esposo, sufrimiento encajado en la violencia de los dispositivos de feminización. Para el esposo, ella por su condición de mujer, debiera haber permanecido pasiva, abnegada. Margarita se resiste pero termina incómodamente resignada, intentando elaborar su sufrimiento explicando su “culpabilidad” por no haber entendido.

Pues ha sido realmente de siempre, de siempre. Cuando trabajaba yo decía... “Al cabo yo tengo dinero” pero después que ya no trabajé pues sí, pasó lo mismo y hubo una temporada en que decía yo “que vendo”, hasta le buscaba a él cosas para venderlas porque no, no tenía yo casi dinero nunca y esto yo creo que él lo hacía también por hacerme ahorrativa y poder hacer la casita y pues más que nada era la más importante, tener una casita propia.

La entrega a un otro llamado esposo, a quien, a final de cuentas, tendría que ser el proveedor de Margarita, el proveedor de eso de lo que ella tendría que esperar. Margarita a pesar de la limitación económica que su esposo le imponía, que la hizo buscar alternativas “vendiendo cosas” para subsistir, termina por legitimar a su esposo. Para ella, su esposo le limitaba “para hacerla ahorrativa”. En efecto, los mitos terminan legitimando las prácticas, y aunque Margarita ha tenido que sufrir, como ella lo dice, “comencé a sufrir con que no tenía para esto ni para lo otro”, aunque Margarita tuvo que soportar los golpes del esposo por reclamarle las limitaciones y “la primer violencia”, terminó justificando los comportamientos de su esposo. *Estos mitos sociales ordenan, legitiman y disciplinan los lugares de todos los actores de la desigualdad de género. Este disciplinamiento social es realizado en conjunto con mitos equivalentes en lo que respecta a los varones, que definen su identidad masculina desde el éxito laboral-económico, un erotismo en clave fálica y una extensa capacidad de constituirse en proveedores de las mujeres a su cargo; este “varón de la ilusión” es, en realidad, un triple proveedor: de bienes económicos, eróticos y de sentido.*⁴⁶

Pareciera que Margarita agradece a su esposo, de alguna manera, la consecuencia de su limitación. Que el esposo por ser hombre terminara teniendo la razón implicaría un asunto aún mayor: el que él fuera el proveedor también de sentidos de existencia, puesto que Margarita se culpa por provocar los disgustos, aún sabiendo que era ella la víctima:

Él se había llevado a las niñas al parque, yo estaba muy enojada porque no aparecían. Y las niñas sin comer y pues yo así como que esa era mi angustia, que las niñas no comieran y entonces fui a buscarlos y pues yo creo que fui muy alterada de ahí que me aventó y yo le jalé los lentes, los rompí y haciendo el espectáculo ahí delante de la gente y las niñas chiquitas que... espantándolas ¿no? Pues yo recuerdo que me aventó, no me hubiera aventado muy fuerte porque este, pues así caí y como que no me paré luego, luego, pero cuando me paré si me le fui encima y hay haciendo el show. Pues pensé que había sido injusto y este... inclusive pensé ir a demandarlo y me salí y para esto pues busqué a mi mamá y este no pues... aquellas hijas y... no pues sí, que vamos y que no se

⁴⁶ Fernández A. M. (2001) *El fin de los géneros sexuales*. Universidad de Buenos Aires.

que, pero bueno, nunca lo llevé a cabo y, también este... pues también, no volví a provocar una situación así...

Decíamos en el apartado anterior que existe la contraviolencia, que es una violencia efecto de una violencia primera. Existen momentos de sometimiento que no encuentran otra deriva que la violencia misma. La violencia primera está gestada en los dispositivos de feminización. Vivir-como-mujer, se traduce en Margarita en una vida plagada de marginación y limitaciones con códigos históricos edificados en el tiempo del mito, en la naturalización de la mujer como ligada al mal. Mujer “temida”, “débil”, “sentimentalizada”, “pasiva”. Dice Alicia H. Puleo: *Si el miedo a la mujer genera la política sexista, por el contrario, desde una teoría vinculada a las teorías de la colonización, es la política sexista la que genera el miedo al oprimido. El indígena, la Mujer, el animal son demonizados para que su dominación parezca como legítima. La peligrosidad del oprimido justifica, así, el control y/o la eliminación. Este proceso no se produce a nivel consciente sino que constituye el fondo de convicciones de una sociedad colonialista, sexista o exageradamente antropocéntrica.*⁴⁷

Si porque... inclusive un día él me dijo... “Hay nada más no te doy tu gasto el día que me toca y ya estás comportándote mal...” pero pues es que... hace poquito apenas le dije... digo “ Oye, ¿tengo que estar pidiendo mi gasto? porque se supone que me lo debe de dar los lunes ya era viernes, se le olvidó o ahora si como que finge demencia.

Nuestra cultura del sufrimiento nos recuerda que tenemos que asimilarlo, darle un sentido para no enloquecer asumiendo totalmente la idea trágica del mismo, que es insoportable. Podemos decir que Margarita, elabora la violencia por parte de su esposo, el sufrimiento-como-mujer, legitimando con un sentido de costumbrismo a su esposo, es decir, para Margarita el hombre tiene que “dar el gasto.” Es en el fondo de una legitimación antropocéntrica donde se articulan los dispositivos de feminización, las tecnologías de disciplinamiento. El “Hombre” viene a ser el Uno, en una “episteme de lo Mismo”, que opera por exclusión del Otro. Recordemos que Foucault estudió estas formas de disciplinamiento como los son las formas de *dominación*: ética, social, religiosa, etc, las formas de *explotación*: que separan a los individuos de lo que producen, y las formas de *sujeción*: por las que un individuo se ata a sí mismo y se somete a otros. Formas referidas a lógicas de funcionamiento del mundo, estructurantes de subjetividades que hacen posible la sumisión.⁴⁸ Sumisión que genera un sufrimiento y deteriora la humanidad de quien lo padece. Desde la episteme de lo mismo, la mujer termina siendo “el otro”, termina siendo lo diferente, y bajo el poder hegemónico del Uno, será ella la contraparte que por un código atributivo y binario resulta lo negativo, lo falso; versión incompleta de lo uno y por lo tanto, inferior.

Ya con esta niña Lorena, yo ya a la fecha recuerdo que... ella jugaba mucho con su papá y que no me recuerda tan neurótica y este, y luego pues ya vino la otra niña y pues realmente no fue planeada ni nada pero pues al principio así como que yo no lo acepte muy bien ese embarazo me, me molestaba porque en ese entonces yo veía a mis esposo medio volado por una vecina de por donde vivíamos ¿no? entonces eso me molestaba mucho y me daba mucho sentimiento y bueno, creo que todo esto se lo acarree a la niña porque cuando nació era muy chillona y además no quería estar con el papá y puyes yo entendía que era por mí,

⁴⁷ Puleo A. H. Op. cit.

⁴⁸ Ana María Fernández realiza un recorrido muy interesante en relación al sometimiento femenino en su libro ya citado: *La mujer de la ilusión*.

por mi actitud. Pues ya, pues ya estaba yo pues a una edad en que, bueno ya había uno tenido más hijas este, pues yo sentía que ya estaba un poco yo acabada pero este... Con él, bueno pues al parecer todo se... ya se tranquilizó y él cambió un poco ya su actitud con esta persona.

Margarita, declara su inconformidad con seguir siendo madre de una hija que “no fue planeada” es decir procreada más allá de su decisión, en un tiempo donde se recuerda “neurótica” a causa del esposo. Un esposo que, como dice Margarita, comenzó a buscar a otras mujeres cuando ella “ya se sentía acabada por tantos hijos”. Pero otra vez, Margarita justifica la “mala relación” de su hija con su esposo: “...yo entendía que era por mi actitud” dice. Como si Margarita intentara dar solución a su sufrimiento, derivado de la violencia de la que fue víctima siendo mujer-para-otros, a partir de una justificación, o de una culpa. No es que Margarita no reconociera que su esposo la maltrataba, ella lo afirma contundentemente a lo largo de su narración, sin embargo, busca en ella también una causa de lo que padece, buscando ser origen de una provocación: “...ya no volví a provocar una situación así”, “fue por mi actitud”. Así, podemos ver que a pesar del reclamo *subsiste la relación entre conyugalidad y violencia, ya que la apropiación desigual de los bienes económicos, culturales y eróticos, como el violentamiento de sentido de las prácticas sociales de las mujeres, hace que tal contrato se despliegue entre actores sociales que, con independencia de su voluntad, son -en cierto sentido- políticamente antagónicos. Es una situación de alto costo para todos: unos tratando de preservar sus privilegios, otras resistiéndose, sometándose o intentando conquistar nuevos derechos. En este sentido, podría decirse que el amor conyugal es la guerra por otros medios.*⁴⁹ La vivencia amorosa se convierte en un espacio social concreto en el que pueden hallarse elementos que contribuyen a definir con mayor precisión, el rostro de la perspectiva que se tiene sobre la historia de las mujeres. La experiencia afectiva se convierte en una dimensión estructurante de subjetividades y prácticas de lo femenino y lo masculino.⁵⁰

Según nos casamos muy enamorados, pero yo también yo como que buscaba a alguien, una persona responsable pues para no pasar por las cosas que yo había visto en mi casa decía yo “no, una persona que tome pues ni para que, de que me va a servir”, entonces yo vi que el no tomaba y pues... Mi esposo es muy callado, muy reservado, la verdad es que en muchas ocasiones no me percataba de lo que el realmente en que concepto me tuviera porque ahh... ocasiones en que yo pensaba que no había buena relación y decir yo pues “¿que buena idea puede tener de mí?” pero creo que iba mejorando cosas y he oído en alguna ocasión que les ha platicado a alguien que... cosas buenas de mí, de que... pues que si no hubiera contado con una esposa como yo, pues tal vez no hubiera podido hacer o tener lo que ahora tenemos que es la casita y alguno que otro terreno que él tiene por allá en su pueblo, que a lo mejor el dice que a lo mejor no lo hubiera podido tener si yo no lo hubiera ayudado, entonces siento que para mi esposo no fue tan mala a fin de cuentas la relación.

No ser una mala esposa, una mala madre, era o sigue siendo para Margarita una determinación existencial, si bien problemática e incómoda, “necesaria” para subsistir dentro de los causes normalizadores de los dispositivos de feminización. El amor a un hombre que iba a cambiar el destino de la infancia terrible, un esposo que no fuera como el padre, pero a final de cuentas un hombre que cumpliría el sueño del matrimonio y daría a Margarita la posibilidad de “realizarse como mujer”. Vislumbrar su vida marital a partir de lo que su esposo

⁴⁹ Fernández A. M. (2001) Op. cit.

⁵⁰ Se puede encontrar un perspectiva interesante en este sentido en el texto de Lucrecia Infante Vargas. Op. cit.

opine, de lo que su esposo quiera decir de ella, “¿Qué buena idea puede tener de mí?”. Pareciera que Margarita se considera “buena-esposa” porque “aguantó la limitación que el esposo le impuso, que le “agradece” la casa, y “sus terrenos”. Que reconoce que “al final de cuentas no fue tan mala” la vida conyugal. Esto que vivió y sigue viviendo Margarita, no puede ser privativo sólo de su experiencia individual y privada. Las estructuras de dominación implicadas en los dispositivos de feminización, son fenómenos culturales e históricos, que generan un sufrimiento en muchas mujeres que son alcanzadas por tales códigos y prácticas de sometimiento. *En el caso de los grupos sociales afectados por dichos dispositivos de poder se producen también particulares universos de significaciones inscriptos tanto en sus subjetividades como en sus prácticas sociales donde se instala una específica tensión entre la propia percepción de inferioridad -por lo que obedecen y/o acatan las injusticias de referencia- y diferentes grados de resistencia frente a tal estado de cosas. Las distintas intensidades de esta tensión han dado a lo largo de la historia social los espacios de diversos tipos de sumisión y sometimiento, pero también diversidad de revueltas y/o movimientos sociales y/o resistencias personales a tales injusticias.*⁵¹

Es decir, existen fugas, que se erigen más allá del esposo-padre, y otorgan otro sentido al sufrimiento, no sólo legitimando la historia patriarcal a nombre del castigo por el pecado colgado en las espaldas de Eva, por decir unos de los mitos más representativos del sometimiento femenino, sino también, convocando a otros sentidos de existencia que velan por la propia subsistencia y reclaman un lugar que ha sido siempre suyo, y que les ha sido expropiado en el nombre del Uno-Hombre-Padre.

Un día tomé yo la decisión y me salí de trabajar entonces ya de ahí yo ya no trabajaba, un buen tiempo no trabajé, pero realmente siento que estaba yo muy recortada de dinero y pues no, eso no me agradaba hasta que un día pues empecé a vender cosas cosméticos, y pues ya tiene un buen tiempo que estoy vendiendo cosméticos y esa es la forma en que por lo menos no tengo que andarle pidiendo a la gente, luego de momento pues solvento los gastos. Llegué a hacer permanentes, porque eso aprendí, aprendí, yo estuve estudiando eso y, ya aunque no lo llevé mucho a la práctica porque realmente es un trabajo, pues yo creo, considero, mal pagado, pero, aquí particularmente en la casa lo llegué a hacer aunque cuando él llegaba decía: “huele muy mal y huele muy mal” y es que antes los líquidos para hacer el permanente tenían mucho, un olor muy desagradable, entonces también lo fui dejando eso y en otra temporada también me he ayudado, tejiendo, tejiendo chambritas también luego me ayudo.

Margarita intenta recuperar su propia historia de subsistencia, hacerse cargo de sí misma, liberarse de un lastre, que si bien no desaparece, Carlo Ginzburg⁵² lo llama “la propia libertad condicionada” que es una jaula flexible e invisible, si es sorteable. Puede ser derribado, a pesar de “El Tiempo” y “El Mito”. Es decir, no puede haber conclusión de la existencia en el ser-mujer-para-otro. Ese sufrir-como-mujer, también debió derivar en algo más para Margarita. Como hemos visto a lo largo del trabajo: cuando la tragedia no puede ser asumida, lo que salta es el sentido, el asirse del débil pero necesario orden moral del cosmos, que en este escenario se traduce como la rebeldía, insistente y sonora que en la palabra y las prácticas se hace sentir.

Yo me dedicaba a vender lo del avón y entonces pues realmente empecé a ver que pues no estaba tan mal y que pues podía ir mejorando todavía entonces después asistí a un centro comunitario y se hizo ahí un taller y bueno pues si,

⁵¹ Fernández A. M. (2001) Op Cit.

⁵² Ginzburg, C. (1981) **El queso y los gusanos**. Barcelona. Munchnik.

también se trabaja y se ven muchas cosas como trabajar por los demás y por uno mismo... entonces empecé... empezamos a hacer ahí actividades como ver que... por ejemplo ver cuales eran las cualidades de uno y entonces uno ya se va uno haciendo así como que más conciencia de sí mismo y de los otros... pues si tengo cualidades, pues no estoy tan mal, entonces ese taller me ayudó mucho porque yo digo bueno todo esto son ayudas entonces también pues esto me ayudó y ayudo a quien pueda porque se da uno cuenta de que no es una mala persona porque hay muchas personas que no hacen nada para mejorar.

Terminemos reconociendo con las autoras que si bien, *históricamente a las mujeres por lo general, se las colocaba fuera de los procesos históricos y se las asociaba con una naturaleza estática e invariable. De manera que se construyó la ficción de una feminidad atemporal. Cuando las mujeres concretas se salían de los espacios supuestamente ahistóricos y entraban a la historicidad, la ficción de lo eterno femenino se hacía cada vez más insostenible y cada vez más ancha la brecha entre una ideología conservadora y las necesidades del desarrollo histórico concreto.*⁵³ Desarrollo histórico, que no puede ser completo cuando la mujer es relegada al lugar de mujer ahistórica y míticamente inferiorizada, castigada o temida como “obra del mal”.

El final del siglo XIX presagia por sus miedos, por sus fobias, la revolución de lo femenino, su irrupción, uno de los fenómenos más sorprendentes, y más característicos de nuestra época, inspirado en el descubrimiento de su propia sexualidad, en la autoconciencia del placer (hecho posible por el control de la natalidad y la liberación social de la mujer a través del trabajo emancipador.) El placer femenino pertenecía a un tiempo mítico, a una concepción del tiempo sagrado. El control de la propia reproducción atenta directamente contra esa representación del tiempo. El tiempo de la mujer ya no es sagrado sino profano. Ahora tiene su propio dominio, su propia carne, su propio cuerpo... Lo femenino parece arrastrar en su corriente al viejo Cronos e intuye la nueva unidad entre lo apolíneo y lo dionisiaco. El mito vuelve a repetirse como tragedia y se enfrenta a la comedia del poder. La carne resucita, pero la pandemia amenaza a todos los cuerpos. El ser como producción, como máquina gigantesca que se arrastra y levanta una nube infinita de polvo, que agota a la naturaleza y al hombre, acaso algún día perciba la música callada de una tierra brillante, húmeda. El ser es la carne, el miedo a la carne.⁵⁴

Ese resucitar de la carne temida, ese dejar de ser determinada por el tiempo sagrado, es otra forma de ser, siendo en derivaciones, conversiones y fugas. El sufrir-como-mujer, proporcionó en Margarita otros elementos para intentar entender el sufrimiento de las mujeres, no sólo el sufrimiento humano, sino un sufrimiento específico, el de ser-mujer, en ello radica tal vez que Margarita se haya referido al taller de autoestima para mujeres al que asistió, “el taller de las sufridoras”. Sufrimiento que propició un sentido para la acción comunitaria, pero faltaría aún la consistencia de su trayectoria: su religiosidad.

⁵³ Cano G. y Radkau, V. (1989) *Libertad condicionada o tres maneras de ser mujer en tiempos de cambio (1920-1940)*. Secuencia. Num. 13, ene-abr. pp. 216-236

⁵⁴ Romero de Solís, D. Op. cit.

3.4. En manos de la esperanza: el lugar de los otros en los rincones de Dios

Nuestro mundo, para vivirlo, amar, santificarse, no está dado por una teoría neutra del ser, por los acontecimientos de la historia o por los fenómenos de la naturaleza, sino por la existencia de estos inauditos centros de alteridad que son los rostros, rostros para ser vistos, para respetarlos y acariciarlos.

Carlo María Martini⁵⁵

Entraremos ahora al terreno religioso en la vida de Margarita. Escenario estructurante de posibilidades, propiciador de algún sentido de existencia. El fenómeno del sufrimiento es fundamentalmente un fenómeno religioso, más allá del proceso de secularización, del que ya hablamos en apartados anteriores, entraña en su lógica los sedimentos de la tradición judeocristiana. Ahora bien, siguiendo a Berger podemos decir que *toda sociedad humana es una empresa de construcción del mundo*,⁵⁶ y en este sentido, la religión ha realizado su función específica. Primero hay que considerar que dicha sociedad es parte de una cultura, es un fenómeno dialéctico que se desarrolla en tres momentos: *exteriorización, objetivación e interiorización*.⁵⁷ Según Peter Berger la exteriorización supone el volcarse fuera de sí mismo, más allá o por la biología, a través de actividades humanas físicas y mentales. La objetivación, implica la consecución de una realidad que a partir de las actividades físicas y mentales termina enfrentándose a sus creadores originales, como facticidad exterior distinta a ellos. Por último, la interiorización, es la reapropiación de dicha realidad por los seres humanos transformándola de su estado objetivo a estructuras subjetivas.

A este proceso de construcción dialéctica de la sociedad se le añade la socialidad del hombre como cualidad derivada de la limitante biológica. Esto convierte la construcción de la sociedad en un proceso colectivo, generándose como actividad ordenatoria. Así *el mundo cultural no sólo es una producción colectiva, sino que además sigue siendo real en virtud de un reconocimiento colectivo. Pertenecer a una cultura significa compartir con otros un mundo particular de objetividades*.⁵⁸ Esta actividad ordenadora, este mundo de objetividades, nunca es total, pero si totalizante, constituye un nomos –*un todo regido por leyes- tanto objetiva como subjetivamente*.⁵⁹

Ahora bien, las situaciones marginales de la existencia humana revelan la innata precariedad de todos los mundos sociales. *Cuando es dado por supuesto que el nomos pertenece a la naturaleza de las cosas, comprendida cosmológica o antropológicamente, queda dotado de una estabilidad que fluye de fuentes más poderosas que los meros esfuerzos históricos de los seres humanos*.⁶⁰ Es ahí cuando el argumento religioso entra en escena. *La Religión es la empresa por la que un cosmos sacralizado queda establecido*.

⁵⁵ Del diálogo sostenido con Umberto Eco, (2004) **En que creen los que no creen**. España. Temas de hoy..

⁵⁶ Berger, P. Op. cit.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

*Dicho de otro modo, la religión es una cosmización de tipo sacralizante.*⁶¹ La precariedad del mundo social implica la emergencia de un asidero legitimador, sustentador. Una estela nominadora que encause la proclividad inestable de la amenaza a la pérdida de un orden moral y sagrado. Este argumento coincide con lo que ha planteado Mircea Eliade. Para ella, lo religioso existe porque hay una estructura de la conciencia humana basada en la relación con lo sagrado. No se trata de un estadio más de la humanidad, sino de un constituyente de la conciencia humana. Explicar desde fuera tal experiencia se presenta como tarea imposible, pues no podría dar cuenta de su verdadera razón de ser. La comprensión de lo religioso implica la aceptación de su propia significación: lo sagrado es la dimensión humana -en cuanto experiencia subjetiva y en cuanto realidad objetiva que motiva esa experiencia- de inserción en una totalidad que permite al hombre tomar conciencia de que es tal hombre.⁶²

Ese tomar conciencia es el tránsito por un espacio sacralizado donde se expanden las creencias religiosas que intentan sostener un nomos legitimador de la existencia. A Margarita este espacio sagrado la envolvió inevitablemente, haciéndola pasar por diversas experiencias con grupos religiosos:

Yo comencé a ir a los estudios bíblicos hace como once años y bueno pues yo siempre esto lo tengo muy en mente de que yo lo que quería era ser mejor... mejor madre, mejor esposa, mejor hermana inclusive, hija también, entonces yo pues así lo vislumbre como un medio para darle sentido a mi vida, para poder mejorar en muchos aspectos y creo que pues no he estado tan mal porque yo he mejorado en muchas cosas, todavía tengo esperanzas de vivir. Lo que pasa es que yo había visitado otras iglesias y pues no, la verdad es que no, yo no entendía cosas, porque hacían... por ejemplo, en una ocasión fui a una iglesia donde empezaron a hablar, ahora se que hablaban en lenguas y pues eso ni lo entendí ni me gusto... Era una iglesia evangelista, y pues eso no me gusto, entonces yo en la iglesia católica creo yo ya le había comentado que también vi cosas de los sacerdotes que tampoco me gustaban y entonces yo... pues yo creo andaba en búsqueda de algo mejor.

Andar en busca de “algo mejor”, para “dar sentido” a su vida, para “ser mejor”, podría significar en Margarita ese intento de “tomar conciencia” de ella misma, de explicarse un modo de ser, de buscarlo dentro de unos códigos sagrados que le pudieran servir de legitimación, le dirían si está haciendo lo correcto”. Sin embargo, también vemos que Margarita, expone una trayectoria de encuentros y desencuentros con algunos grupos o formas de vida religiosa. Ante todo, sí lo que buscaba eran “respuestas”, parece ser que no le fue fácil tal búsqueda. Y eso tiene sus raíces en una infancia:

Cuando era chica yo recuerdo que mi papá siempre nos decía que fuéramos a misa y pues yo creo que el así se sentía que ya había cumplido ¿no? como cristiano porque... vayan a misa ¿no? aunque el no fuera pero nos mandaba a nosotros y en ese tiempo la verdad es que a mi me caía mal levantarme en domingo temprano para ir a misa ¿no? además creo que en ese tiempo todavía hablaban en latín, que le iba yo a entender, yo no le entendía nada de que hablaban pero, pero pues mi papá creía cumplir y pues así nos, nos hacía a nosotros ir y ya.

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² Eliade M. (1999) **Historia de las creencias y las ideas religiosas I. De la prehistoria a los misterios de Eleusis.** Madrid. Paidós Orientalia.

El comienzo es una especie de herencia forzada, incómoda y arbitraria. Para Margarita, el “incumplimiento” del padre toma una forma de reclamo, pero es un reclamo distinto al que tal vez le hacían en ese momento. Aquellos reclamos o enojos eran por ser obligada a asistir a misa como pretexto de “cumplir como cristiana”, pero ahora es un reclamo por que el padre “realmente” no cumplía “como cristiano”. Es decir, lo que pudo molestar a Margarita en ese momento era un asunto de imposición, y lo que le genera molestia ahora es eso que ella ve como incumplimiento del padre, el que él no asistiera, más aún cuando Margarita se asume como “cambiada” en su forma de ser y en su espiritualidad.

Hay principios en la Biblia que le dicen a uno por ejemplo que... las mentiras a Dios no le agradan, el criticar, el hablar mal de las personas, el habla, inclusive el hablar con las palabras obscenas eso a Dios no le agrada entonces yo fui cambiando todo eso y bueno pues a lo mejor todavía no lo logro todo pero creo que he hecho, si, algunos cambios. Pues si, yo siento que si, y bueno como humanos, como tenemos muchos errores, siento, porque pues esto nos ayuda a llevar mejor nuestra vida y nuestra relación con nuestras familias y con... inclusive con los vecinos, con las personas de fuera pero pues errores siempre, siempre habrá...

Margarita nos va exponiendo en su testimonio los diversos momentos de tránsito en los grupos religiosos y en las diversas formas en que se topa con los códigos de lo sagrado. Nos muestra una especie de transformación de su sentido de existencia a partir de sus experiencias religiosas, de sus vivencias en lo sagrado. Esta transformación de sentido puede implicar la transformación toda de su existencia a partir de nuevos referentes de legitimación de las prácticas. Por ello Berger nos dice que *la dialéctica entre la actividad y la ideación religiosa señala otro hecho importante: el enraizamiento de la religión en los intereses prácticos de la vida cotidiana... la necesidad de las legitimaciones surge en el mismo desarrollo de cada actividad.*⁶³ Galindo también lo plantea, el sentido se transforma en la misma experiencia con lo sagrado. *El sentido se arma desde la vida cotidiana misma, su tiempo está compuesto de lo inmediato y de lo mediato. En cualquier acción aparece en algún grado, en cualquier acto se confirma, se modifica, se inaugura o clausura. Pero también en algún grado está presente más allá de cualquier instante o situación. El sentido es el almacén último de todo orden social. El sentido es individual pero su naturaleza es colectiva. El sentido aparece en cada formación de un sujeto, sea este un individuo o un grupo, o una colectividad grande. El sentido le da consistencia a la acción de ese sujeto, le da consistencia al sujeto. El mundo de los objetos no es identificable, no puede ser distinguido sin el sentido que conforma al sujeto que identifica y distingue. El sentido religioso corre paralelo al sentido de la vida, el discurso de lo religioso es texto, pero también sentido, y en tanto tal, es continente además de contenido. La puesta en forma de la experiencia en sentido ya es sentido, y a este tipo corresponde la religión.*⁶⁴

La experiencia con lo sagrado sería una generadora de sentidos de legitimación. Ahora bien, cabe aclarar que no sólo la experiencia religiosa es generadora de sentido, de hecho, toda experiencia de vida puede generar sentidos de existencia, sin embargo, para lo que nos ocupa, es necesario insistir, que para nuestra cultura del sufrimiento, que se caracteriza por nuestra incapacidad para justificar dicho sufrimiento, y por lo tanto la urgencia de legitimación,

⁶³ Berger op. cit.

⁶⁴ Galindo C. J. (1996) **La tercera orilla. Religión popular y vida urbana.** *Razón y Palabra.* Número 3, Año 1, mayo-julio.

o de búsqueda de un orden moral es inevitable, la experiencia religiosa vuelve a instalarse como un acontecimiento generador o transformador de sentidos. De lo que se trata es de descifrar los sentidos de existencia que se propiciaron en Margarita el haberse adentrado en los rumbos de las formas de vida religiosa. Como ya lo veíamos párrafos arriba, son diversos encuentros y desencuentros con las formas de vida religiosa que la condujeron a experimentar formas diferentes de lo sagrado.

La actitud de los sacerdotes fue que, que yo cuando mi abuelita falleció este la abuelita, la mama de mi mama este, al decir de ella misma que la había maltratado el sacerdote, entonces pues yo eso no me gusto nada y luego con mi otra abuelita también, resulta que el sacerdote no se quería presentar porque decía que como iba a ir a cuatro calles, como iba a ir caminando... creo que ya lo había platicado, entonces eso también dije "como es posible que actúen así los sacerdotes si se supone que están para dar ese tipo de apoyo a las personas que son de su iglesia ¿no? entonces eso me desanimo mucho ¿no? y también no saber muchas cosas que porque... pues ¿no se? por ejemplo en la doctrina, que yo llegaba a ir a la doctrina, pues nada mas... todavía teníamos muchas dudas y de eso no lo decían ¿no? entonces este, pues yo no sabia porque se hacían muchas cosas y, yo, yo quería saber y me empecé a interesar en las personas que leían la Biblia, yo decía este... pues yo pensé que si me gustaría y un día acepte un estudio bíblico y aunque hay cosas que la verdad, honestamente, no, como que no entiendo bien y además como que no acepto bien en algunas cosas de sus ideas de ellos bueno, pues la verdad es que si me gusta el estudio.

Buscar las respuestas que hicieran inteligible los tránsitos en una vida de sufrimiento, también era buscar la legitimación de la experiencia vivida para no desesperar. Este accidentado encuentro con el ámbito de lo sagrado, pudo ser el espacio de consistencia más significativo en la historia de sufrimiento de Margarita. La cualidad simbólica del ser humano, no puede sustraerse de dotar de sentido su experiencia vital. Los diversos escenarios donde la cultura de sufrimiento se hizo más latente, a saber, la enfermedad, la violencia, el vivir-como-mujer, sin ser para nada dimensiones aisladas en la vida de Margarita, entrañaron también, el motor de lo sacro como sustento y asidero dotador de sentido. Es lógicamente evidente, que siendo el fenómeno del sufrimiento, un fenómeno básicamente religioso, lo sagrado estuviera presente a lo largo de la retórica de nuestro lenguaje occidentalizado de sufrimiento. Sin embargo, aunque sabemos que el proceso de secularización trajo consigo nuevas referenciaciones en el imaginario social, que perecieron despojar al sufrimiento su carácter trascendente, el cariz religioso del sufrimiento sólo palideció sin desaparecer del todo.⁶⁵

Por lo tanto, las búsquedas de Margarita para "una vida mejor" no pueden ser otra cosa que una búsqueda de sentido a su sufrimiento. Sacralizar su existencia de una manera tal vez

⁶⁵ Aunque ya lo abordamos en apartados anteriores no está demás recordar que la secularización no implicó el aniquilamiento de Dios, de lo que se duele y desespera el mundo en el "siglo sin Dios" es de la certeza de la pérdida del orden moral del cosmos. Gianni Vattimo, un poco en contraste con esta orientación secular plantea que la secularización no disminuye el mensaje cristiano; por el contrario, es una realización más plena de su verdad. Secularización y debilitamiento vs. Religión natural y violencia metafísica son pares de opuestos en los que converge el planteo de su libro *Creer que se cree*. Podemos leer en la obra de Vattimo la equiparación entre la ontología heideggeriana, ubicándola como "ontología débil", en el sentido del derrumbe del Ser metafísico que da lugar al ser-en-el-mundo y para-la-muerte, con lo que denomina la *kénosis* de Dios. Esto es la encarnación de Dios que viene representando su humanización y en ello, una ruptura con el Dios metafísico y violento. La kenosis sería el "signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana". Vattimo, G. (1996) *Creer que se cree*, España. Paidós.

más inteligible, puesto que el sufrimiento ya es de hecho una experiencia sagrada, sin embargo es un fenómeno que no muestra sus lenguajes internos y su retórica como religiosos. El sufrimiento es ininteligible, de ahí la necesidad de legitimarlo, justificarlo y darle sentido. Las instituciones religiosas pasan, bajo esta lógica, como las garantes de un supuesto sustento social, como puertas de acceso a lo sagrado. *La mayoría de los mundos del hombre han sido sacralizados. Efectivamente, parece como si solamente a través de lo sagrado pudiera el hombre, hasta hace poco concebir un cosmos... la religión es el intento audaz de concebir el universo entero como algo humanamente significativo. El nomos de una sociedad se legitima ante todo a sí mismo, y ello sólo por su propia condición de existir como tal. A su vez las instituciones estructuran la actividad humana. Y como los significados de dichas instituciones está nómicamente integrados, las instituciones quedan ipso facto legitimadas, hasta el punto que las acciones institucionalizadas aparecen como absolutamente inobjetables a los que las realizan.*⁶⁶

Pues hace como diez años yo me empecé a interesar por el estudio bíblico, entonces este como cinco años estuve muy constante en eso y después se sucedió que Lorena que tenía como catorce años ya andaba queriendo comprometerse oficialmente con un chico de la misma congregación donde asistíamos pero pues yo a eso si me opuse porque consideraba yo que catorce años era muy chica para ya comprometerse en serio pero anduvimos batallando así como dos años hasta que un día ella metió capricho y se fue con él y pues ya se casaron y a la fecha pues siguen juntos, de eso ya tiene como seis años y esto, prácticamente todo ese tiempo estaba yo muy molesta por esa situación, suspendí todo lo de los estudios bíblicos, hasta apenas va a ser como un año que nuevamente estoy estudiando esta la Biblia. Desde un principio yo llegué a ver a personas leyendo su Biblia y yo quería conocer porque para mi nuestras ideas a cerca de la iglesia católica pues no me decían... no me sacaban de ninguna duda ni entendía muchas cosas del por qué se hacían y por qué hacerlas nada más porque mucha gente las hace ¿no? eso no, no lo quería yo aceptar del todo y ahora ya mediante el estudio de la Biblia se que cosas tengo que hacer y que cosas no tengo que hacer.

La necesidad de que exista una estructura de plausibilidad que proporcionara las “seguridades” necesarias para “saber que hacer”, pudiera leerse tanto como un intento de escapar a la responsabilidad histórica impuesta por el pecado original, en el sentido de buscar lo que se debe y no se debe hacer para vivir según los textos bíblicos y así poder tener una posibilidad de redención, pero también como la urgencia de refugio en un discurso legitimador de vivencias, donde “lo que ya está escrito” sirviera como cause, orden y explicación. Es ilustrativo el como Margarita en sus variados trayectos en las formas de vida religiosa va elaborando un sentido de existencia que la “socorre” de la desesperación y el desasosiego insistentes, que no desaparecen de su vida. Es por ello que su religiosidad, insisto, le da consistencia su vida en el sufrimiento. Nuevamente Mircea Eliade nos propone un entendimiento a ello: *A través de la experiencia de lo sagrado ha podido captar el espíritu humano la diferencia entre lo que se manifiesta como real, fuerte y rico en significado, y todo lo demás que aparece desprovisto de esas cualidades, es decir, el fluir caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y vacías de sentido (La nostalgie des Origines, 1969). En una palabra, lo “sagrado” es un elemento de la estructura de la conciencia. En los niveles más arcaicos de la cultura, “el vivir del ser humano” es ya de por sí un “acto religioso”, pues tomar el alimento, ejercer la sexualidad y trabajar son actos que*

⁶⁶ Berger P. Op. cit.

*poseen un valor sacramental. Dicho de otro modo: ser -o más bien hacerse- “hombre” significa ser “religioso”.*⁶⁷

La religiosidad en Margarita es un ejemplo de lo que ha significado históricamente la religión como un instrumento efectivo de legitimación. En ello *toda legitimación sirve para mantener una realidad – es decir, una realidad tal como es definida en una comunidad humana en particular. La legitimación religiosa pretende relacionar la realidad humanamente definida con la realidad sacra, universal y última. Las construcciones intrínsecamente precarias y transitorias de la actividad humana reciben entonces la apariencia de una seguridad y de una permanencia definitivas. Los nomos construidos por el hombre reciben un status cósmico.*⁶⁸

Pero Margarita sabe también que existe un costo que se tiene que pagar por sus experiencias religiosas, costo terrenal, castigo por no vivir conforme la “Ley”, “la palabra de Dios”. Si bien su religiosidad, sus experiencias con lo sagrado son el vehículo mediante en cual adviene al sentido de existencia, también implicaron un disciplinamiento, un sometimiento que pareciera no coincidir con su deseo de “ser mejor”, a menos que se entendiera como sacrificio.

Si, reanude hace pues yo creo todo lo que lleva de este año que volví otra vez a los estudios, los había dejado porque me sentía, en un momento, me sentí muy mal de... de que... la hija, la tercera se... pues metió capricho y se fue con un muchacho que también... de la misma organización y bueno, pues los expulsaron porque actuaron mal, no actuaron con permiso de sus padres y no hicieron lo correcto y... conforme a la palabra de Dios y entonces ellos fueron expulsados pero pues yo me sentí tan mal de que eso hubiera pasado que... no me sentía yo bien para, para seguir asistiendo a los estudios, entonces mucho tiempo me salí que fueron como 5 años y actualmente pues ya, va para un año que ya estoy asistiendo y tomando nuevamente los estudios y esto es que mi esposo se molesta y dice que porque siempre tiene uno que estar estudiando y eso no lo entiende y se molesta pero, yo entiendo que no le afecta a nadie con esto porque los martes que yo tengo el estudio el llegará si acaso 5 o 10 minutos antes que yo, y yo llego inmediatamente y lo atiendo, entonces digo, no creo que realmente haya razón para que se moleste, ahora, yo por lo que veo es que él tiene desconfianza de que yo lo engañe pero digo yo... hay a estas alturas pienso yo que no debería pensar así porque no, pues no es esa mi intención y si nunca ha pasado otra cosa de que nos dejemos por algún engaño pues yo pienso que ahora ya no debería de tener esas ideas.

Es necesario comentar que Margarita es miembro de los llamados Testigos de Jehová. Sobre esta congregación conviene decir que fue del 10 de diciembre de 1943 cuando se adquieren el registro para operar en México, previa organización realizada por un grupo de estadounidense y mexicanos cuya actividad proselitista proponía una ayuda social, cultural educativa y no religiosa. En efecto, su ingreso y aceptación por parte de los mexicanos fue dada como grupo de “ayuda humanitaria”, de “carácter social”. Su aspecto religioso no era conocido, ni fue difundido hasta antes de establecerse como “La Torre del Vigía De México, A. C.”. Los lineamientos dejaban entrever una tendencia moralizadora. *En sus estatutos señalan que para llenar plenamente los fines culturales que persiguen, la Asociación contará con el número de instructores que sean necesarios, para que en cada ciudad o pueblo remoto, se*

⁶⁷ Eliade. M. Op. cit.

⁶⁸ Berger P. Op. cit.

*acerquen al pueblo o de casa en casa distribuyendo libros, folletos y revistas publicados en castellano con la mira de educar a la población adulta mexicana en cuanto a escribir y leer tales publicaciones educacionales, para lograr su mejoramiento moral y mental. Asimismo, la asociación procurará establecer en los mismos hogares un curso gratuito de enseñanza para los adultos, sobre los temas educacionales de historia, ciencias, salud, hogar, familia, moralidad y en general sobre la vida.*⁶⁹

El texto es ilustrativo de la manera en como se fueron insertando como vertientes religiosas en México los testigos de Jehová, y aún más como iniciaron su labor “evangelizadora”, utilizando dispositivos de cooptación que no dejan de ser interesantes: *Su divulgación proselitista... en un principio en México se llevó a cabo por medio de carros con equipo de sonido altoparlantes, más tarde con equipo de fonógrafos portátiles con discursos (conferencias) grabadas en discos cuyo contenido era por ejemplo: Enfréntese a los hechos; Enemigos de la libertad. Después por medio de tarjetas de presentación con temas escritos en ellas y la publicación que se distribuía por una cooperación de dinero. Con el tiempo se cambiaron los modos a discursos de presentación de 6 a 8 minutos en los hogares, con temas para introducir la publicación o libro que se usaba en campaña por la cooperación actualizada.*⁷⁰

Lo que nos interesa del caso es el modo en como a través de una sofisticación de sus procedimientos terminaron por implantarse y expandirse en la subjetividad y las prácticas religiosas de una sociedad. Podemos cuestionar sin realmente es un grupo religioso, sin embargo, esto no cambiaría las cosas, puesto que, como lo planteaba Muller Armak, uno de los soportes del proceso de secularización ha sido un giro de lo sagrado hacia la emocionalidad. *Este giro hacia la persona humana aumentaba aún el carácter sentimental de la fe, que concientemente renunció a las seguridades racionales de pruebas teológicas y logró su confianza en lo emocional.*⁷¹

Continúa Bautista exponiendo que *los días domingos por la mañana a las 9 AM se desarrollaba la actividad de campo (publicar) que consistía en dirigirse a las personas en sus hogares... Estableciendo el contacto y comprometiendo al visitado a una reunión. Los días martes de cada semana se reunían en casa de una persona que hubiera ofrecido su domicilio para realizar reuniones de estudios de los libros que vendía dicha religión en la que participaban los presentes por medio de preguntas y respuestas, preparadas para las publicaciones que se consideraban y se invitaba a personas interesadas a asistir a estas reuniones para después canalizarlas a las reuniones de los miércoles y domingos que se celebraban en el salón del reino y preparar a las personas para que ellos en un futuro cercano se conviertan en publicadores de dichas enseñanzas.*⁷²

Estos procedimientos los conoció Margarita, pero bajo la mirada de los testigos de Jehová, es decir para ella esto tiene un sentido histórico, producto de la misma escritura bíblica, que le permitió orientarse conforme lo que ella andaba buscando, “el ser mejor”.

⁶⁹ Bautista, S. Bazaldua, A. Pérez. E. (2001). **Consideraciones de algunos de los modos psicopedagógicos de un grupo autodenominado Testigos de Jehová.** Ponencia presentada en la Jornadas de Psicología y Religión.

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ Muller-Armak, A. (1986). **El Siglo sin Dios.** F. C. E. México.

⁷² Bautista Op. cit.

Lo que pasa es que ellos si visitan las casas y este, bueno inclusive pues mucha gente ni les abre y no este, no quieren saber nada de ellos porque dicen que son personas que no tienen otra cosa que hacer pero yo se que cumplen con un mandato que es la... en Mateo, creo es, 24:14 donde dice que Jesús les dijo a sus discípulos "vayan y hagan ustedes también discípulos de todas partes" ¿no? entonces este, entonces eso es lo que pasa que ellos dicen que están cumpliendo con ese mandato y este y entonces es que eso si lo entiendo y pues como dije pues si, si me gusta el estudio aunque hay muchas cosas que para mi, que ahora ya se me dificulta entenderlas y dar opiniones porque así se llevan los estudios, todos opinan y este... con orden y con respeto.

Para Margarita los textos bíblicos son una estructura de legitimación y justificación, su experiencia con este grupo religioso tendría que estar mediada por algo más allá del mismo grupo, a saber, el carácter sagrado conferido a los evangelios. Así se fusionan y confunden para Margarita, por una parte los textos bíblicos y por otra los dispositivos disciplinarios de los testigos de Jehová. *El propósito de las asambleas era estimular a los presentes con los temas tratados al respeto a la autoridad que es puesta por Dios y el sometimiento por medio de obediencia y servicio que se argumentaba por parte de la Biblia en los relatos que hacían de ella, servían como ejemplos a los presentes, a desarrollar servicio y respecto y obediencia de los temas que se tocaban... Las personas que así se sometían al orden y respeto señalado demostraban eran candidatos para el símbolo lo que los hacía entrar en relación más estrecha con los arreglos de dicha sociedad en la que cuando se violaban o desobedecía algún arreglo que tenía dicha sociedad ... la persona infractora era considerada por tres ciervos asignados por la sociedad donde... se deliberaba la reprensión, censura o expulsión del grupo por un período de un año... además de que la persona era ignorada y se le retiraba el habla. Esto se consultaba en el libro Lámpara.*⁷³

Aquel alejamiento de los estudios bíblicos, cuando su hija se fue con el muchacho de la congregación, debió haber implicado para Margarita un "incumplimiento", a los códigos del grupo, pero también, vía ellos, un desacato a las "leyes de Dios". El acercamiento de Margarita al ámbito de la religiosidad establecida como mecanismo de legitimación pudo orientar nuevas formas de entendimiento, promover nuevos sentidos de existencia a su experiencia en el sufrimiento. Más allá de los mecanismos policíacos de la congregación, en este ámbito de la vida religiosa a través de la institución, Margarita encuentra posibilidades, fugas y derivaciones. Esto no lo da necesariamente la fórmula de los testigos de Jehová, sino su historia de búsqueda de respuestas, su necesidad de legitimación, explicación, justificación. La búsqueda de un orden moral que hiciera inteligible su sufrimiento, una estructura de plausibilidad que si bien, como decía Eliade, existe ya en el corazón del hombre, necesita su objetivación.

Bueno, también se llevan este, discursos y estudios en cuanto a como deben ser los padres para que los hijos crezcan bien y no les pase mas cosas de las cuales tengan que pagar sus errores. Si, lo que pasa es que si, sentí que me hacía falta esa actividad, además que así siente uno que está cumpliendo como cristiana, este, porque además, yo fui católica pero decía yo... es que no puedo regresar ahí porque yo todo eso lo siento que no están actuando con verdad y siento que todas las ideas o lo que ahí se practica no están basadas en la Biblia entonces esto para mi si es más real lo que yo veo y estudio entonces por eso fue mi necesidad de regresar con ellos. Pues como digo, pues si me ayudó porque estaba en un momento muy crítico y pues sigo buscando ayuda de alguna manera.

⁷³ Ibídem.

Esa búsqueda histórica en Margarita, se sitúa como anclaje existencial, como insistencia a la incómoda presencia de amenaza del derrumbamiento de la certeza del orden moral del mundo. La precariedad del mundo social de hombre, la debilidad incrustada en su estar-en-el-mundo; de asumirse en su soledad e inevitable existencia; la advertencia anómica, punto crucial de una teodicea frágil no tienen otra deriva que la insistencia en la búsqueda del sentido que es propia de la modalidad mesiánica del sufrimiento. *El hombre se halla enfrentado a una situación límite que le configura: la historia, el devenir, la fugacidad temporal. Ante esa experiencia límite (limitadora y situadora) el hombre se capta como algo efímero y se ve empuja a salir de esa finitud, superar esa condición histórica. El pensamiento socorre al hombre en su huida hacia delante. Pero el pensamiento religioso da un paso más y afirma al hombre en la existencia por su relación con la realidad de lo sagrado. A través de los procesos de iniciación: mito y rito, el hombre es comprende a sí mismo y su situación en el mundo, sobre la seguridad de que es lo sagrado lo que sostiene toda la realidad.*⁷⁴

Aunque no termina por complacer a Margarita en su duda, en su deseo de saber, la religión le otorgado consistencia a su accidentada búsqueda de sentido. Le ha procurado un paliativo a su desesperación. No obstante, la incompletad de sus planteamientos que no convencen del todo a Margarita, lo sagrado está ahí como soporte y asidero.

Si porque inclusive ha preguntado alguna persona y yo también me lo pregunto que quien es el que decide que cuando muere uno, entonces ellos dicen que si es muy cierto que en la Biblia mencionan que hay sucesos imprevistos pero normalmente no aceptan que Dios es el que decide que... cuando fallece uno ¿no? entonces esa ha sido siempre una incógnita y me dicen, le pregunta a alguien y me dicen "No, pues lea todo el capítulo, de tal capítulo tal libro" y bueno y eso no, nunca me ha sacado de esa duda pero sin en cambio bueno pues si me gusta estudiar lo demás.

Esta especie de prótesis legitimadora permite al sujeto que vivencia el sufrimiento continuar existiendo en un mundo social –no "como si nada hubiera ocurrido", lo cual en las situaciones marginales extremas sería psicológicamente demasiado difícil, sino en el convencimiento que aún estos sucesos o experiencias ocupan un lugar en un universo que tiene sentido. Así hasta es posible tener una "buena muerte", - subjetivamente significativa para uno mismo y objetivamente significativa en la mente de los otros.⁷⁵ La estructura de plausibilidad se da en un entorno social, si bien la experiencia religiosa puede reconocerse en su ámbito privado, también lo es un asunto de legitimación de un orden social, de ahí el nomos como edificio de sentido, de ahí la creencia de un orden moral en el cosmos.

Galindo ha planteado que lo divino es muy humano en esta dimensión del proceso de composición y organización social, la acción y su eficiencia son el centro del movimiento y de la cultura. Porque en Margarita el asunto religioso no es sólo un asunto privado. La consistencia sagrada le conduce a los otros, su sufrimiento, se convierte de pronto en una pequeña parte del sufrimiento del mundo.

Se que Dios me protege, no debo sentir miedo, debo de sentirme segura y aceptar los cambios de la vida. Si también lo he aprendido en pláticas de autoestima o talleres de psicología a los que he asistido es y bueno pues leyendo también un poco algunos libros que me recomiendan pues ahí

⁷⁴ Eliade M. Op. cit.

⁷⁵ Berger, P. Op. cit.

también veo que hay este tipo de ayudas también. Porque bueno, he oído de que bueno lo bien que haga uno a alguien bueno pues ese bien se le regresa a uno, igual lo malo entonces no queremos hacer cosas buenas para que no se nos regresen si no hacer bien a la gente y algo que he aprendido también en la Biblia dice que Jesús dijo que hay más felicidad en dar que en recibir entonces pues de alguna manera hay que ayudar ¿no?

Cuando la religión no es suficiente, Margarita recurre a otros escenarios, como la psicología o los programas de política social que se adhieren a su insistente búsqueda de sentido para su existencia en el sufrimiento. Margarita habla de su experiencia como promotora voluntaria en programas de carácter social.

Me gusta ayudar de alguna manera a las personas y si ese es un medio de ayudar a personas que están sufriendo y que en algún momento me confían cosas pues sí, me gusta, si ese es un tipo de ayuda que yo he buscado pues digo no creo que no pueda ayudar a otras personas? Pues han sido... me han tenido confianza y me han platicado de que por alguna razón ya sea con el esposo, ya sea con los hijos de alguna manera sufren y pues eso si quisiera uno ayudarlas ¿no? A nosotros los testigos de Jehová nos se nos permite participar en cosas políticas, pero yo creo que hay que dividir, eso de los partidos políticos que yo no les creo, ya ves que luego el PRI porque es PRI o que luego el PAN o el Jefe de Gobierno , lo que pasa es que no se dejan trabajar unos a otros. Pero si yo noto que una amiga o alguien está sufriendo o pasándola mal y que me lo confiesa pues eso es otra cosa y trato de ver como le hago para ayudarlas.”

Digamos con Mircea Eliade que la sacralidad es fuente de lo real, sustrae al hombre y al mundo de un devenir incierto y afirma la existencia sobre un cimiento de realidad que llena de significado toda la experiencia humana.⁷⁶ Es decir, Margarita no se conforma con los postulados que le impone la estructura institucional de los testigos de Jehová, más allá de ello, Margarita se vuelca sobre otras dimensiones, sobre otros escenarios de participación social. Tal vez porque su experiencia con lo sagrado rebasa los márgenes de la institucionalidad y la ubica en un plano trascendente donde cobra mayor sentido su relación con el otro. Esto termina llevando posiblemente a Margarita a una identificación en el sufrimiento, a una implicación con el otro sufriente, donde la esperanza redentora llegaría del exterior, donde la identificación con los demás, que se diera a través de las acciones significativas de interacción con ellos, condujera a la fusión de su ser con el de ellos, tanto en la felicidad como en la desgracia.⁷⁷

La justificación incómoda del sufrimiento en Margarita se hace pública, y es resolviendo su sufrimiento en el sufrimiento del otro donde encuentra consistencia, un lugar en un mundo que amenaza con el desasosiego. Es en el otro donde se sitúa la condición de hacerse en lugar en el mundo, en el sufrimiento del mundo y así, darse un sentido. Es por el otro, por lo que la teodicea⁷⁸ intenta sostenerse.

⁷⁶ Eliade M. Op. cit.

⁷⁷ Berguer P. Op. cit.

⁷⁸ Max Weber distinguió alguna vez entre cuatro tipos racionales de teodicea 1) la promesa de una compensación en este mundo, 2) la promesa de una compensación en el más allá, 3) el dualismo y 4) la doctrina del Karma. Ahora bien, asumiendo con Peter Berguer que todo nomos (entendido como un orden lleno de sentido, un edificio de significaciones que dan sentido al mundo) es repetidamente afirmado contra las amenazas de destrucción, por las endémicas fuerzas anómicas de la condición humana, la posible catástrofe humana genera un estado de angustia permanente, un sufrimiento, tanto individual como colectivo. Según Berguer los fenómenos anómicos, no deben solamente ser vividos, sino también explicados. Una explicación de los fenómenos anómicos en términos de legitimaciones religiosas, cualquiera que sea su nivel teórico, puede llamarse una teodicea.

Solo al otro se le puede abrazar, rodear por todas partes, tocar amorosamente todas sus fronteras... Sólo podemos tocar los labios del otro con nuestros labios, sólo sobre el otro se puede colocar las manos en un gesto de bendición, elevarse activamente por encima de él, proyectándose plenamente sobre su totalidad, en todos los momentos de su ser, su cuerpo y el alma dentro del cuerpo. No me es dado vivir todo esto respecto de mí mismo, y no se trata tan sólo de la imposibilidad física, sino de la iniquidad emocional y volitiva de la orientación de todos estos actos hacia uno mismo.⁷⁹

El destino justificable para el sufrimiento de Margarita es el sufrimiento del otro, tal vez Bajtín lo entiende claramente: *en lo hondo de mí mismo, vivo con la eterna fe y esperanza de una permanente posibilidad del intrínseco milagro de un nuevo nacimiento. Una vida concluida temporáneamente no tiene esperanza desde el punto de vista del sentido que la promueve. No tiene esperanza intrínsecamente, y sólo desde el exterior le puede llegar una justificación redentora más allá de del sentido inalcanzable.*⁸⁰

Es por ello que parece existir en Margarita una religiosidad que escapa de los encauzamientos institucionales de los grupos y políticas sociales dónde participa. Como si ella lo sagrado fuera una experiencia privada que la trasciende para situarse en el otro del sufrimiento. Es el sentido que se produce en margarita lo que la lleva a nuevas formas de relación, un sentido derivado de su experiencia con lo sagrado que a su vez es impulsado por su necesidad de explicarse su vida en el sufrimiento. Pero es un sentido muy peculiar, que entraña en su orientación de existencia una especie de necesidad del sufrimiento, para entender al otro. Galindo lo entiende de esta manera: *Un mundo de sujetos y objetos pudiera reducirse a rutinas repetidas al infinito, si solo de instrucciones y operaciones se tratara, pero está el sentido, lo que permite entender lo presente y lo ausente, lo actual y lo histórico. El contacto entre lo posible y lo imposible, entre lo deseable y lo indeseable, entre la repetición y el cambio, lo permite el sentido. El sujeto no sólo actúa, también entiende, ese es su marco natural de ser. En el mundo de la acción se mueve en los márgenes de las orillas de lo público y lo privado, en el mundo del entendimiento aparece la tercera orilla, y ahí, en forma privilegiada la religión.*⁸¹

De modo que la religiosidad guarda una relación íntima con los movimientos sociales. Inclusive, para María del Carmen Domínguez, existe una identidad, al menos en latinoamericana, provocada por la experiencia sagrada. *Hay un sentido de lo humano asumido como proyecto que busca la realización plena del hombre. Su marcado naturalismo los acerca a un panteísmo más depurado, que establece un cumplimiento irrestricto de los preceptos morales por los que se rige. Si el proceso de institucionalización del cristianismo –lo teológico divino- rige absolutamente sobre las demás ideas y principios, en un inicio la moral era el factor rector y Dios, entendido como Ser Supremo era la expresión cimera del bien, lo Bello, lo Justo y, por tanto, de la Libertad. Este sentir también lleva inserto el mestizaje*

⁷⁹ Bajtín. M. (2000) *Yo También Soy. Fragmentos sobre el otro*. Taurus. Colombia.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ El fenómeno es llevado por Galindo más allá, al reconocer en la religión un motor para los movimientos sociales en Latinoamérica. “El sentido se asimila a la cultura, el movimiento social a la experiencia. En este marco la religión fija a la vida social dándole **sentido**, es cultura. ¿Cuál es su relación con el movimiento social? En América Latina en los últimos veinte años han sido muchas las experiencias sociales de complejización en la relación entre lo religioso y lo político, condiciones de organización y composición de la época y de la región han propiciado cambios institucionales en el administrador de la religión mayoritaria, la Iglesia Católica. La crónica de lo sucedido en países de Centroamérica, en Brasil, en Colombia, en Chile, y otros, dejan testimonio de la relación importante entre movimientos sociales y religiosidad mediada por la iglesia católica popular. Abundar sobre esto sería llover sobre mojado, pero sigue siendo un referente básico para el análisis el señalar que así ha sucedido.” Galindo Op. cit.

*transculturado de distintas religiones originarias, a saber: los cultos indígenas, los de procedencia africana y el ritual cristiano, primero católico y luego protestante. El “amor al prójimos convierte en le impulso para la realización de aquella sentencia de Pablo: “Cristo nos dio la libertad para que seamos libres”.*⁸²

Esta cita nos recuerda que muy a pesar del proceso de secularización, nuestra cultura de sufrimiento entraña la sensibilidad cristiana del Cristo del sufrimiento, que hace del mismo sufrimiento un asunto humano con un sentido trascendente. *Sin este sufrimiento, sin la agonía de la cruz, la Encarnación, por sí sola no aportaría una solución al problema de la teodicea... Sólo si ambas vertientes de Dios, la plena divinidad y la plena humanidad del Cristo encarnado, podían ser mantenidas simultáneamente, la teodicea, apoyada en la Encarnación podían ser totalmente plausibles.*⁸³ Esto lo podemos entender como la derivación hacia el plano terrenal de los preceptos que pertenecían al ámbito de lo puramente sagrado, es decir, la sacralización de la humanidad deviene de esta idea de la Encarnación que provee una justificación al sufrimiento humano. Ya sea en la lógica de Vatimo, con su exposición de la kenosis y la “ontología débil”, ya sea como estructura de plausibilidad, que sustenta una teodicea.

Que el sufrimiento humano sea referido al ámbito del mesianismo, implica la imperiosa necesidad de un sentido. La experiencia sagrada implica, por lo tanto, un regreso, un retorno a la necesidad de justificación, en el “Siglo sin Dios”. En Margarita, insisto, la religiosidad se convierte en sustento, consistencia y fuga, más allá de la institucionalización y el encuadre de las diversas formas que toma lo sagrado. La religiosidad en Margarita marca una tendencia en su vida, le proporciona un margen de entendimiento, de sentido para entender su existencia en el sufrimiento para resolverlo no solamente en el plano privado, sino social. El sufrimiento de Margarita puede considerarse, como decía Eliade, como una consecuencia del enfrentamiento a situaciones límite. Aranguren también lo plantea: *Es la conciencia del límite la que demanda un pensar de la religión como extra-limitación. Religión, pues, que “extra-limitándose”, busca y da una respuesta a esas preguntas fundamentales, el origen del universo y el “hambre de la inmortalidad” (Unamuno), por qué, en suma, hay Ser no, más bien, Nada (Heidegger). Esto es, sin duda, el origen de la religiosidad: una pregunta que la razón pura no puede responder.*⁸⁴

Es. Por lo tanto, la religiosidad de Margarita un intento de dar respuesta a su preguntas existenciales sobre su sufrimiento. Un sufrimiento que pasa primero por su condición de tragedia, ante la incapacidad de justificarse por el proceso secular y el debilitamiento del orden moral del cosmos, pero que por esta misma razón se procura su justificación en un mesianismo fatigado, pero inevitable. Pero también, es su religiosidad una dimensión que la conduce al plano de la acción comunitaria.

⁸² Expone Domínguez que “Entendiendo la religión como aspecto que da cohesión a la identidad cultural en nuestra región, ésta se determina por el nivel de realización y producción de las ideas, sentimientos y teorías religiosas que expresan el grado de aceptación y asimilación de los creyentes en el contexto histórico en que se desarrollan. Por tanto, la identidad religiosa latinoamericana puede asumirse como un proceso que sintetiza las diferencias existentes entre los modos y formas de producción de sentimientos y creencias religiosas, estableciendo las coordenadas que unifican esta diversidad en una estructura ético –revolucionaria que se ha dinamizado en cada etapa de la historia de la religión en el continente.” Domínguez Mateos, M. (2000) **La religión como elemento de identidad latinoamericana**. Ponencia presentada al VI Simposio de Pensamiento Filosófico Latinoamericano, UCLV, Santa Clara. En Imprenta.

⁸³ Berguer P. Op. cit.

⁸⁴ Aranguren, J. L. *La religión hoy*. En, Díaz Salazar, R, Giner, S. y Velasco, F. (1994) **Formas modernas de religión**. Madrid. Alianza Editorial.

Que la religión persista, a pesar del “siglo sin Dios”, se convierte en un fenómeno a estudiar. No lo haré aquí, pero sí enfatizo la cualidad religiosa de Margarita en la estructuración de su subjetividad, en la orientación valorativa y su carácter práctico, que me parece es consecuencia de un trabajo complicado de explicación y entendimiento de su sufrimiento. *Preguntarse por la persistencia de la religión supone dos cosas: por un lado, dejar constancia del hecho de que la religión se muestra altamente resistente a desaparecer; por otro, el asombro que conlleva el que esto ocurra. Con la “persistencia se alude al hecho de que la religión, pese a los pronósticos de la modernidad ilustrada, no se haya eclipsado en la sociedad industrial desarrollada.*⁸⁵ Persistencia que hace persistir a Margarita en su sufrimiento, y que le propicia sentidos de existencia en sus vivencias. De ello hablaremos en el último capítulo de este trabajo. Por ahora solo intento dejar constancia del hecho religioso en Margarita, como consistencia y espacio de constitución de sentido.

⁸⁵ Sotelo I. *La persistencia de la religión en el mundo moderno*. En, Díaz Salazar, Op. cit.

CAPÍTULO 4.

LA IDENTIDAD DESDE EL SUFRIMIENTO Y LA ACCIÓN COMUNITARIA

Las estructuras de la dominación se entienden mejor cuando se comprende cómo seguimos siendo sujetos aún cuando más íntima y cruelmente nos oprimen.

Lata Mani, "Multiple Mediations"

Es tiempo de asistir a las interrogantes que dieron dirección a nuestro trabajo. La principal de ellas, la pregunta sobre el sufrimiento de Margarita se ha ido descifrando. En Gran medida, esta interrogante fue esclareciendo otras, las referentes al sufrimiento como fenómeno cultural; a su carácter religioso y en ello a la propia religiosidad de Margarita. También recordamos las preguntas sobre sus experiencias en la enfermedad, en la violencia y en su vivir-como-mujer, todas ellas referidas a un posible sufrimiento derivado de las mismas. A mi parecer, muchas de estas cuestiones han quedado resueltas, no obstante, es necesario retomarlas para involucrarnos en lo que me parece, sería la deriva más sólida, clara y evidente de Margarita a partir de considerarse una mujer "que se ha dado a la tristeza", esta sería su labor comunitaria como intento de justificación y por qué no, de soporte para su sufrimiento.

Recordemos que mi intento era el esclarecimiento de la importancia pudiera tener en el acontecer tanto individual como colectivo la cultura del sufrimiento, Para ello acudí a Fernando Escalante, y recorrimos a partir de su obra las transformaciones y sentidos genealógicos del sufrimiento. Para dedicarme a esta empresa recurrí a una hermenéutica del sufrimiento, que en su expresión metodológica entraña la posibilidad de desciframiento de la experiencia sufriente en los planos individual y colectivos. Me he introducido con las limitaciones obvias, a intentar una lectura de sus experiencias en la enfermedad, la violencia, en su ser-como-mujer y en su religiosidad para poder hacer inteligible tal encadenamiento de sucesos en relación al sufrimiento, y poder con ello, rastrear una lógica interna en el plano de la subjetividad y prácticas de Margarita.

En un principio nos preguntábamos, entre otras cosas, sí para Margarita referirse a sí misma como una mujer que se ha "dado a la tristeza" implicaba una identidad desde el sufrimiento. Y en este sentido, si era posible relacionar esta posible identidad sufriente con la labor comunitaria. Margarita decía que ella podía ayudar a "personas que están sufriendo", ahora sabemos que ello responde a todo un lenguaje proporcionado por nuestra cultura de sufrimiento que otorga a la víctima una especie de espera de reconocimiento, a partir de un deber moral con ella. Es decir, existen códigos establecidos sobre lo que se considera un ser-sufriente, y sobre lo que le correspondería a la humanidad hacer por él. Desde el sentido de "la víctima", esto se elabora desde una versión o trágica o mesiánica, que en la primera se reconoce la herencia griega y en la segunda la raíz cristiana de compensación por la existencia de un orden moral en el cosmos. Recordamos también las mutaciones de la retórica del sufrimiento que conserva su carácter conmovedor. Acudimos, además, a la sentencia del Siglo sin Dios y todo el proceso secular que terminó por tambalear, más que la existencia de Dios y la fe, el orden moral en el mundo, haciendo imperiosa, por consecuencia una necesidad ciega de justificar el sufrimiento.

Sobre los escenarios de la enfermedad encontramos básicamente dos dimensiones; por un lado, la enfermedad como asunto corporal donde el síntoma y el dolor tienen cabida y la enfermedad como ideología que atraviesa la condición existencial del ser humano con su carga simbólica de inutilidad, vergüenza y limitación. En ello, planteo un sufrimiento derivado más que de la experiencia corporal, de la ideología que reduce al individuo a la anormalidad, la inutilidad y la infravaloración por la improductividad. Aunque reconozco también una consistencia para que Margarita se halle un lugar en el mundo, un lugar como enferma y esto la conduciría a estar atenta a las enfermedades de los otros, en un mundo donde la proclividad a enfermarse se enfatiza como resultado de una “falta de cuidado”.

Sobre la violencia abordo los regímenes familiares como dispositivos de disciplinamiento, la miseria económica y la agresión como formas históricas de sometimiento que operan desde un régimen policiaco. En esto considero un sufrimiento por condición social, por marginalidad y por maltratos que se instituyen como formas de existencia y se llevan como “tatuajes invisibles”, delimitando o propiciando las posibilidades de elaboración de sentido. La justificación de la violencia por parte de Margarita se convierte en un recurso para soportar el sufrimiento de tales experiencias, atribuido, en gran medida a la “buena educación” y la “buena crianza”.

Otro escenario atendido fue el referente a su vivir-como-mujer. En este recorrido analizamos lo que muchos teóricos llaman las relaciones de género, ya asumí la posición de Julia Varela que define la relación desigual entre los sexos como dispositivos de feminización, entendidos como procedimientos y tecnologías mediante las cuales se perpetúan las relaciones de subordinación, sometimiento y violencias de todo tipo hacia la mujer. Establecimos una constante de sometimiento y de apropiación. Por parte de Margarita, de las lógicas que a fuerza de golpes históricos terminaron por crear una especie de “normalidad”, de “naturalidad_” sobre lo que se considera la relación conyugal y el lugar asignado como mujer en el vivir para dedicarse a otros. Una especie de *hábitus*, de feminidad al que acudía Margarita para explicar y justificar la violencia de la que era objeto. De este apartado yo reconozco un sufrimiento de entrada, un sufrimiento como legado histórico, que Margarita confirma en su testimonio. Ella está enterada de que su esposo la violenta, de que la llegada de los hijos la limitaron, pero traslada este sufrimiento a una situación de normalidad, a un deber ser que está encajado en los dispositivos de feminización.

Las diversas modalidades de sufrimiento de las experiencias anteriores conservan una cualidad común, existe una necesidad de justificación, de entendimiento, de explicación de dicho sufrimiento. La modalidad mesiánica es la que entra en escena cuando la tragedia no se puede soportar. Es aquí cuando la religiosidad de Margarita que aunque siempre a lo largo de su vida estuvo presente ya sea a modo de imposición, costumbre o incertidumbre, terminó por propiciarle un posible encauzamiento. Si atribuimos a las experiencias de vida de Margarita, a su sufrimiento, un carácter de situación límite, coincidiríamos con Eliade, cuando establece el enfrentamiento del hombre a las situaciones límite que le reducen experiencias de finitud a considerarse efímero, y en consecuencia, a buscar una realidad sagrada. Que de consistencia, en una (Berguer) estructura de plausibilidad, que legitime un nomos donde su pueda escapar de las penurias de la humanidad.

Pudiéramos acudir a la tesis de Durkheim y establecer que toda sociedad estaría dotada de un carácter moral más allá del bien y del mal, y que a pesar de la secularización de los tiempos modernos que dio término al predominio de un tipo de divinidad, no acabó con su

idea y menos todavía con los resortes que la divinidad ponía en juego para encauzar la vida práctica. De ello concluiríamos también que la divinidad no es sino una sublimación de fuerzas colectivas, y que el núcleo esencial de toda religión se encamina primordialmente a disponer de los medios para un “buen encauzamiento” de las conductas humanas.¹ Desde esta perspectiva, Margarita Encontraría en la religión un encauzamiento a su desesperación, pero a costa de un disciplinamiento. Disciplinamiento que resulta, a mi entender, secundario puesto que, al igual que la cultura del sufrimiento, son márgenes de posibilidad de pensamiento, que marcan tendencias de comportamiento, lógicas de funcionamiento del mundo, pero que en su entramado conllevan pliegues donde se cuelan otras posibilidades, otras fugas.

El asunto primordial es que la experiencia sagrada, si bien en algunos casos resultó forzada, pudo, a final de cuentas incidir en el curso subjetivo de Margarita en relación a su sufrimiento. Propició sentidos, derivas, fugas, legitimaciones, escapatorias a la angustia de la tragedia, a la falta de asidero de la angustia existencial. Es aquí cuando entramos a construcción identitaria y la tendencia hacia la labor comunitaria. Pero aclaremos. Sí por una parte es correcto lo que plantea Aranguren al exponer que, *cuando se tiene un contacto con lo religioso, cuando se ha tenido una experiencia religiosa, como toda otra clase de experiencias estrictamente humanas, todo sucede en el plano simbólico. Que el temor y el horror, la angustia y la paz, el amor y el sentimiento de solidaridad, el bienestar y la felicidad no se convierten en experiencias religiosas ni tan siquiera en sentimientos propiamente humanos si no son transferidos a un plano simbólico...*,² el resultado nos conduciría a una experiencia que pudiera quedar enclaustrada en el plano de lo privado. Es cierto que reconocimos en la tesis de Serrano³ que la cualidad simbólica del ser humano, pero recordemos a Durkheim, la experiencia religiosa, la divinidad, pone en marcha los mecanismos para encauzar la vida práctica, que si bien tiene que pasar por un plano inevitablemente simbólico tiene derivasen las prácticas de la vida cotidiana.

Inclusive podemos ir más allá con el argumento al referir la experiencia religiosa como fundamento de una identidad comunitaria, inclusive como ya lo abordábamos párrafos arriba, como núcleo al rederos del cual se instaura una identidad de orden revolucionaria. *La religión se incorpora al sentido comunitario tanto en la ciudad como en el campo. La asociación comunitaria es escasa en la ciudad, pero la religión promueve los espacios comunitarios urbanos, en ciertos casos incluso gobierna las relaciones entre lo público y lo privado, como en el caso de las sectas fundamentalistas. Pocas formas del sentido conforman comunidad en las ciudades, la religión es una de ellas, una de las más importantes. Una de las características de la cultura emergente es el brutal enfrentamiento entre la soledad y la solidaridad. El movimiento urbano popular reúne a partes y las cohesiona por la búsqueda de objetos comunes, la tierra, los servicios, después de un tiempo se descohesiona, sólo agrupa a individuos que persiguen sus propios intereses, entonces el referente religioso es uno de los pocos elementos de comunidad dentro de la sociedad de soledades.*⁴

¹ Recordemos que para Durkheim “Nada puede quedar al libre arbitrio subjetivo; todo tiene que estar prescrito: *el deber es el centro de la vida social*”. Por ello designa un orden disciplinario no referido a un cumplimiento del deber, no por miedo a la condenación eterna, sino porque la ausencia de disciplinamiento en la sociedad el hombre concreto se disolvería en la anarquía y el caos. El estudio completo se encuentra en, Ortega F. (1979) Teoría del poder disciplinario. La sociología de Durkheim. Revista Negaciones. No. 7. Barcelona. Allus.

² Aranguren J. L. Op. cit.

³ Serrano. Op. cit.

⁴ Galindo C. J Op. cit.

Resulta así que la experiencia religiosa como propiciadora de sentidos también propicia una fuerza de identidad que puede inclusive trasladarse hasta el plano de la lucha revolucionaria. No abordaremos este tema aquí, sólo sustraeremos la tesis que plantea la cualidad de la religión como instituyente de identidad. Pero me parece que para Margarita la experiencia religiosa no es necesariamente lo que constituyó su identidad. A mi entender, la experiencia con lo sagrado sólo le otorga consistencia a una identidad que se constituye en el sufrimiento. Son cosas distintas, una es su condición existencial gestada en el sufrimiento de sus enfermedades, de la violencia, del vivir-como-mujer, y otra, la consistencia de dicha identidad al buscar una legitimación, justificación o soporte. Y aún más, la posible identidad gestada en el sufrimiento y la consistencia religiosa derivan en prácticas concretas, que a mi parecer, la más importante fue para Margarita la labor comunitaria, como medio de cohesión entre su sufrimiento y su religiosidad. En otras palabras, la estructura de plausibilidad de la experiencia sagrada, el sentido de ella derivado, es primero sustento de su sufrimiento. La experiencia sagrada adviene como mecanismo de soporte mesiánico para hacer inteligible su sufrimiento. Luego, de esa identidad legitimada existe una deriva que se materializa en participación social, en labor comunitaria a través de los programas de política social. Margarita lo pudo entender como otra opción posible a su trayecto de vida gestado en el sufrimiento. Esto lo veremos a continuación, pero primero es necesario hablar de lo que entendemos por identidad.

Sin entrar en un debate epistemológico sobre el tema de la identidad, reconociéndolo como un trabajo complicado, me remitiré asumiendo la reducción que esto conlleva a delinear un marco de comprensión sobre lo que se ha denominado como identidad narrativa. Según Judith Butler la identidad es una categoría fundacional. *La identidad se construye, es producto derivado de un proceso constitutivo. Lo que la construye es la reiteración de determinadas "prácticas"... Estar construido por la intersección de los discursos no implica férrea determinación, ni fijación alguna. Tal intersección ofrece resquicios que nos abren a nuevas significaciones.*⁵ De ello concluimos que la identidad es un proceso de construcción continua, que se va constituyendo a partir de las diversas prácticas a lo largo del tiempo. Esta posición coincide con la de Serrano, para quién la unidad de la vida de una persona tal y como es articulada y experimentada en historias que expresan esa experiencia implica que las historias que narramos y auto-narramos nos dicen quienes somos. Las narraciones nos conducen desde el mundo natural al mundo de las acciones significativas... al mundo de los valores y de la organización del sentido vital.⁶ En suma, y en consonancia con Gidens, *la identidad de una persona no hay que buscarla en la conducta, ni - por importante que sea - en las reacciones de los demás, sino en la capacidad de mantener una narrativa particular en marcha.*⁷

Este proceso lo ha estudiado minuciosamente Paul Ricoeur. En *Sí mismo como otro*, establece una diferencia entre mismidad e ipseidad, entendiendo la cuestión de la identidad personal como un asunto de permanencia en el tiempo. La mismidad se convierte en un concepto de relación y en una relación de relaciones. A la mismidad le corresponde una identidad numérica, una cualitativa, una continuidad interrumpida. En suma, una idea de estructura que establece que una cosa es la misma por oposición y diferenciación a lo largo del tiempo. A la ipseidad le corresponde un mantenimiento del sí, que se establece a partir de la palabra dada, es decir, la garantía de seguir siendo el mismo a partir de una articulación narrativa. Al hablar de nosotros mismos disponemos de dos modelos de permanencia en el

⁵ En, Palmero J. M. (1997) ¿"Subvertir" o "situar" la identidad? *Διαίωσις* Revista de Filosofía, N° 14, , 143-154

⁶ *Ibidem*

⁷ Gidenns A. (1995) *Modernidad e identidad del yo*. España. Península.

tiempo, el carácter y la palabra dada. El carácter, para Ricoeur, es un conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo a través del tiempo. El otro modelo que corresponde a la palabra dada es el de la palabra mantenida que expresa un *mantenerse a sí* que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión de algo general. Es decir, a las consideraciones generales establecidas desde la mismidad se le diferencia la ipseidad, la palabra mantenida, la promesa de seguir siendo el mismo a partir de la narrativa. Es aquí cuando Ricoeur habla de identidad narrativa como la posibilidad de superar esta dualidad entre *idem* e *ipse*.⁸

Del planteamiento de Ricoeur, sin adentrarnos demasiado en el, podemos concluir que la identidad personal encuentra su consistencia en las narraciones que hace el sujeto de sí mismo, no solamente en la identificación de cualidades estructurales sino en el desarrollo de una narración que promete a los otros la permanencia de ese *sí mismo*. En palabras de Arfuch *...La vivencia pensada entonces como unidad de una totalidad de sentido donde interviene una dimensión intencional, es algo que se destaca del flujo de los que desaparece en la corriente de la vida. “Lo vivido es siempre vivido por uno mismo, y forma parte de su significado el que pertenezca a la unidad de este “uno mismo”. ... “cada vivencia es “un momento” de la vida infinita”. ...Este más allá de sí misma de cada vida en particular es quizá lo que percute, como inquietud existencial, en las narrativas autobiográficas.*⁹

Preguntarnos por la identidad narrativa de Margarita es entonces preguntarnos por un mantenimiento de sí misma a través de las articulaciones narrativas de sus vivencias. En esta narrativa lo que predomina es la experiencia del sufrimiento. Lo vivido por Margarita en los diversos universos de prácticas, en los distintos escenarios de enfermedad, violencias, feminización, son vivencias que sólo ella puede considerar como propias en su narrativa. No quiero decir que las experiencias de enfermedad, violencia, y el vivir-como-mujer, así como la religiosidad hayan ocurrido sólo en la existencia de Margarita, en lo absoluto, no obstante, son articuladas por ella como acontecimientos estructurantes de su sufrimiento. Esto se convierte en un asunto biográfico, el testimonio articulado en una narrativa del sí mismo, que conduce a considerar una identidad narrativa. *“Un valor biográfico –afirma Bajtín – no sólo puede organizar una narración sobre la vida del otro, sino que también ordena la vivencia de la vida misma y la narración de la propia vida de uno, este valor puede ser la forma de comprensión, visión y expresión de la propia vida”.- (el destacado es mío). ...es precisamente este “valor biográfico” – heroico o cotidiano, fundado en el deseo de trascendencia o en el amor de los prójimos -, que impone un orden a la propia vida – la del narrador, la del lector-, a la vivencia de por sí fragmentaria y caótica de la identidad, no lo constituye una de las mayores apuestas del género y, por ende, del espacio biográfico.*¹⁰

Con ello sostengo que en el testimonio sobre su sufrimiento, Margarita articula una narrativa identitaria. Ella lo afirma: “mucho tiempo me he dado a la tristeza, a sufrir”, “nosotras somos las sufridoras”. “he sufrido mucho”. Estas referenciaciones a sí misma no son sólo comentarios aislados que pudieran perderse en los accidentes de la memoria, a mi me parece que son puntos nodales, amarres en su discursividad que la conducen a descifrarse a sí misma como una mujer sufridora. La narración de Margarita es la expresión de su propia vida, es ese mantenimiento de sí que propicia la unidad de sentido de una historia de vida. Pero esta narración es de vivencias, de prácticas. Ole Dreier, ha expuesto que *a través de la*

⁸ Ricoeur P. (1996) *Sí mismo como otro*. México. Siglo XXI.

⁹ Arfuch, L. Op. cit.

¹⁰ *Ibidem*.

*historia de sus participaciones las personas despliegan una composición subjetiva particular de importancia de cómo se sienten ubicadas en el mundo.*¹¹

Y es esta trayectoria en el sufrimiento de Margarita la que se acentúa como constitución identitaria. Es decir, sostengo que en Margarita se gestó una identidad desde el sufrimiento. Ella es una mujer sufriente, que fue concatenando sus vivencias bajo una cultura de sufrimiento que le procuró una lógica, un lenguaje para entenderse, para encontrarse un lugar en el mundo, para referirse a sí misma en su narrativa como una mujer sufridora. En ello jugó un papel fundamental la religión la cual le proporcionó una estructura de legitimación, de justificación para soportarse como sufridora. Pero esta constitución, esta fundación identitaria en el sufrimiento, no es un fenómeno aislado, privado, que se instituya como ajeno a un orden social. El solo hecho de referir el sufrimiento como un fenómeno cultural implica referirlo a un plano social e histórico. También, lo que concierne a la enfermedad, la violencia y los dispositivos de feminización no es un aspecto fragmentario y sólo personal, estos ámbitos son también fenómenos sociales e históricos. Esto quiere decir que ocurre en Margarita como fenómeno constitutivo de identidad gestada desde el sufrimiento no es un hecho que sólo pudiera ocurrirle a ella. Arfuch nos advierte que *...esa biografía nunca será "unipersonal", aunque pueda adoptar tonos narcisísticos, sino que involucrará necesariamente la relación del sujeto con su contexto inmediato, aquel que le permite situarse en (auto)reconocimiento: la familia, el linaje, la cultura, la nacionalidad. Ningún autoretrato, entonces, podrá desprenderse del marco de una época, y en ese sentido, hablará también de una comunidad.*¹²

En este sentido puedo afirmar junto con Serrano que las narraciones de vida no entronizan a un Yo aislado y egoísta, sino que extienden el protagonismo a un nosotros social. Los acontecimientos no sólo impactan en uno mismo sino en aquellos que forman y toman parte en la conformación de la propia identidad. El Yo expande su temporalidad más allá del nacimiento y la muerte hasta abarcar a la propia comunidad.¹³

Sostengo entonces que en la narrativa de Margarita sobre su historia de sufrimiento se articula una identidad, una identidad sufriente, que por medio de la religiosidad encuentra consistencia. Insisto en la consistencia encontrada en su religiosidad por una razón, Margarita continúa estando enferma, el parkinson, la presión arterial, han seguido estando presentes en su vida reciente. La violencia por parte del esposo también sigue siendo una constante, esta condición de vida está íntimamente ligada a los dispositivos de feminización, por ello Margarita sigue desesperando por la atención que "le debe procurar a su esposo", para "cumplir con todo como mujer". Ante esta constante de episodios referidos al sufrimiento en cualquiera de estas condiciones de existencia, que obviamente no se dan separadas sino que coexisten, no encuentro otra razón para no decir que la religiosidad se muestra como sustento legitimador, como propiciador de sentido para ese sufrimiento amenazado constantemente por la idea de la pérdida de la certeza del orden moral del mundo.

Pudiera pensarse que Margarita presenta una identidad como enferma, o como mujer violentada, pero a mi entender, estas condiciones de existencia si bien comenzaron a gestar los sedimientos de articulación de su existencia son superados por una noción mayor, la del

¹¹ Dreier O. (1999) **Trayectorias personales de participación a través de contextos de práctica social.** *Revista Psicología y Ciencia Social.* Vol. 1. 3-Num. 1 UNAM.

¹² Arfuch L. Op cit.

¹³ Serrano. J. L. Op. cit.

sufrimiento, como si dichas condiciones presentas a lo largo de su vida se huesen cohesinado en una categorización mayor, el sufrimiento. Por ello reafirmo el carácter fundador del sufrimiento como instaurador de una identidad en Margarita. También con ello propongo que el caso de Margarita no es un asunto aislado, sino que se genera dentro de unos márgenes sociales que encausan diversos tipos de practicas y subjetividades de los que nadie puede sustraerse. Es aquí cuando adquiere relevancia una experiencia particular para intentar interpretar sucesos y fenómenos que ocurren en una sociedad. Nuevamente Arfuch es enfática en ello: *..sabemos que no hay posibilidad de afirmación de la subjetividad sin intersubjetividad, y por ende, toda biografía, todo relato de la experiencia es, en un punto colectiva/o, expresión de una época, de un grupo, de una generación, de una clase, de una narrativa común de identidad. Es esta cualidad colectiva, como huella impresa en la singularidad, lo que hace relevantes las historias de vida*

Esto da pie para abordar lo que argumento como derivación de la identidad sufriente de Margarita, la labor comunitaria. Recordemos que ella, en cierta forma, justifica su labor por los otros como una similitud a las sentencias bíblicas. Recordemos las palabras de Margarita: “he oído que lo bien que haga uno a alguien, pues ese bien se le regresa a uno” “en la Biblia dice que Jesús dijo que hay más felicidad en dar que en recibir entonces pues de alguna manera hay que ayudar ¿no?”, “si yo noto que una amiga o alguien está sufriendo o pasándola mal y que me lo confiesa pues eso es otra cosa y trato de ver como le hago para ayudarlas.”

Este transito de la experiencia personal a la del otro, este traslado de la condición sufriente propia de una identidad en el sufrimiento, es la derivación que en Margarit se hizo posible, ya sea como sacrificio, ya sea como obligación moral para/con la víctima. Esto ya lo revisamos con detenimiento en el capítulo sobre el sufrimiento, pero no está demás recordar que Pierre Manet ha pensado que cada uno se traslada, por así decir, inmediatamente al cuerpo sufriente de su semejante, porque considera que las diferencias de posición son “accidentales”, e imagina espontáneamente que él podría encontrarse en lugar del otro.¹⁴

La consecuencia de ese traslado es para mi la inserción de Margarita en el trabajo comunitario de corte social. Pudiera asistir a la argumentación psicológica de este fenómeno a partir de los planteamientos del psicólogo francés Henri Wallon para quien existe una confusión en el sujeto con lo que lo rodea, es algo a lo que él llama la forma del transitivismo, propia de un sincretismo indiferenciado. *Es la vieja epiléptica del hospicio que consolaba a su vecina de la crisis que había tenido ella misma la noche precedente... es esa tendencia que tiene el enfermo, inquieto por su salud, de descubrir índices de enfermedad sobre el semblante de personas que parecen sentirse bien... Simpatía que vuelve y hace sustituir a sí mismo por el otro como objeto de piedad.*¹⁵ Para Wallon es un retorno bajo la influencia de una angustia mas o menos latente, a aquel estadio de indiferenciación relativa en que el sujeto sufría sus representaciones en la forma más total, sin lograr aún subordinar el aspecto exteroceptivo al aspecto propioceptivo o viceversa, según debiera reconocer allí a sí mismo o al otro.

En este planteamiento resulta interesante el aspecto de la angustia como motor del fenómeno del sincretismo indiferenciado y el de la intención de buscar para si mismo la piedad que exige la angustia sentida. Sobre ello hablaremos más adelante. Sin embargo, me parece que aunque no podemos reducir la labor comunitaria de Margarita a un mero mecanismo psicológico, si podemos complementar nuestro entendimiento sobre este traslado a partir del

¹⁴ Escalante R. Op. cit.

¹⁵ Wallon, H. (1985) *Los orígenes del carácter en el niño. Los preludios del sentimiento de personalidad*. Buenos Aires. Nueva Visión.

planteamiento de Wallon. No hay que olvidar que la lógica que se cierne sobre el imaginario social del sufrimiento y la religión propone un encauzamiento de sentido y por ende, de las prácticas. Recordemos a Durkheim para quien la divinidad provee de los resortes para encausar la vida práctica. También recordemos a Domínguez y Galindo, para quienes la religión instaura una identidad comunitaria y/o revolucionara. Por ello, aunque pudiera parecer insuficiente la tesis de Wallon, es importante y arroja una perspectiva muy sugerente sobre el fenómeno del traslado del sufrimiento individual al sufrimiento del otro colectivo. De dicho planteamiento creo pertinente rescatar esa noción de angustia como punto de movilidad y de tránsito hacia el sincretismo indiferenciado, que podría equipararse con ese intento de resolver el propio sufrimiento a partir del propósito de resolver el sufrimiento de los otros vía la labor comunitaria. El otro asunto, el de la piedad, se asoma como primordial si lo referimos a la obligación moral con la víctima propia de la retórica conmovedora del sufrimiento, pero también de la religiosidad manifiesta de Margarita.

El sentido de la angustia podría referirse a una noción de sufrimiento, de la pregunta por ese estar-en-el-mundo- como sufriente. Para Castro Rodríguez la angustia cobra el estatuto de lazo social ante la ausencia de referentes identitarios históricos para la humanidad. Para él, las identidades son préstamo y su inestabilidad genera una angustia se vuelca hacia lo social. Por ello todo acto reflexivo y ético para con el otro entraña una angustia derivada de un núcleo delirante que su vez es propiciado por la falta de un estrato de identidad. *De ahí el interés de conocer cuándo un sujeto piensa su pensamiento a partir del núcleo delirante, de qué pensamiento se hace entonces militante y de qué creencia privada surge su militancia; porque está claro que pensar algo, o pensar sobre algo, es en sí un acto, y ese acto repetido constituye una militancia privada a la que se buscará algún lugar en el espacio público.*¹⁶

Tenemos elementos para pensar esta angustia en sintonía con los supuestos de Wallon, pero también en correlación con el desasosiego desencadenado por la pérdida del orden moral del mundo, por la incapacidad de justificar el sufrimiento humano. De ahí la urgencia de su entendimiento, justificación y soporte, asistiendo, de nuevo, a una religiosidad que más allá del siglo sin Dios persistió. La teodicea, entendida como la posibilidad de justificar el mal en el mundo, si en un principio, debido al proceso secular del mundo, se vio lejana, increíble y débil, resurge como necesidad ante la angustia y la contrariedad de pensar la incapacidad de atribución del sufrimiento a un plano moral y cósmico, a una noción de justicia extrahumana.

Sostengo que en Margarita este fue el proceso, sus experiencias en la enfermedad y la violencia, su vivencia como mujer en los dispositivos de feminización, sentaron las condiciones para que ella pudiera buscarse un sentido y fue dentro de la cultura del sufrimiento de corte mesiánico donde ella encontró una referenciación y un lenguaje capaz de justificar su sufrimiento. Su religiosidad fue el halo de consistencia que la sostuvo y en ese tambaleante ámbito de la religiosidad, amenazada, insistentemente por los procesos de secularización, surge una angustia, un espacio delirante que la aferra más a la religión pero que también se traduce en alternativa militante que le dirige a la labor comunitaria.

¹⁶ Argumento interesante que nos propone una alternativa a la transitividad del sufrimiento del sujeto a la acción comunitaria, visto de la dimensión de la angustia. El planteamiento completo se encuentra en Castro Rodríguez, R. (2002) **La angustia como lazo social**. Revista *Fractal* N° 26, p. 57

Es por ello tal vez, la identidad sufriente de Margarita entramada en el desasosiego que representa la paradoja fundamental de no creer en el orden moral del mundo, y sin embargo necesitar creerlo para no desesperar, tiene como salida el acercamiento hacia programas político-sociales que reciclan una especie de mesianismo político para con los pobres, los indefensos, las víctimas, los sufrientes. Margarita, es partícipe en algunos programas de estos, no obstante ante tal paradoja, no ha perdido su profunda religiosidad aún con la mezcla de lenguajes seculares del sufrimiento. Llegando a una especie de resignación en suspenso, es decir, la posición ante el sufrimiento se balancea entre la esperanza y la fatalidad, entre la intención político-social de corte humanitaria y el mesianismo justificador.

La teodicea derrumbada, la angustia que busca la piedad para sí mismo en el transitivismo se intenta compensar, sorteando el malentendido, el equívoco que produce desasosiego, estableciendo una especie de prótesis legitimadora que permite al sujeto que vivencia el sufrimiento continuar existiendo en un mundo social. Permite a Margarita articular su identidad. La labor comunitaria y voluntaria de Margarita sería el posible intento de reanimar la teodicea del sufrimiento a partir de la plausibilidad que rescata del discurso religioso y de la versión secularizada del mesianismo que entrañan las políticas sociales de corte humanitario, aspectos preferibles ante el desgarramiento sagrado del Siglo sin Dios con su ya sabida y recordada incapacidad de justificación trascendental del sufrimiento. La angustia, la necesidad de justificación del sufrimiento, la religiosidad en Margarita son elementos de su identidad, que expone en su narración en su testimonio, es el mantenimiento de sí misma, la promesa a seguir siendo la misma que la conduce al otro, a otro que pudiera ser ella, o que en otras circunstancias, pudiera tener un lugar de superioridad debido a su carácter de víctima como ser también sufriente. *Frente a la sociedad y su orden... el individuo se reduce a ser un objeto inerte frente a sus compañeros, bien uno por uno, bien como colectividad, bien cara al nomos que ellos han establecido... En esta actitud el mismo dolor, físico o mental, sirve para ratificar la negación de uno mismo hasta el punto de que llegue a volverse subjetivamente placentero. "Yo no soy nada, él lo es todo, y en ello reside toda mi felicidad".*¹⁷ Es resolviendo su sufrimiento en el sufrimiento del otro donde encuentra otra alternativa para alimentar su consistencia religiosa, y darse un lugar en un mundo que amenaza con el desasosiego. Y es girando hacia el otro donde se sitúa la condición de hacerse en lugar en el mundo, un lugar como ser sufriente y así, darse sostener un sentido de existencia.

¹⁷ Berguer P. Op. cit.

Bibliografía

- Aranguren, J. L. *La religión hoy*. En, Díaz Salvador R, Giner S y Velasco F. (Editores)(1994) **Formas modernas de religión**. Madrid. Alianza Editorial.
- Arfuch, Leonor. (2002) **El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea**. México. F. C. E.
- Avendaño A. C. y Blanco B. R. (1999) **Psicología y Religión: Tensiones y Tentaciones**. Argentina. Kairos.
- Bajtín, M. (2000) **Yo también soy. Fragmentos sobre el otro**. Colombia. Taurus.
- Baudinet, M. J. *Rostro de Cristo, Forma de la Iglesia*. En, Feher M. Editor. (1991) **Fragmentos para una historia del cuerpo humano**. Parte Segunda. España. Taurus
- Bautista, S. Bazaldua, A, Pérez. E. (2001). **Consideraciones de algunos de los modos psicopedagógicos de un grupo autodenominado Testigos de Jehová**. Ponencia presentada en la Jornadas de Psicología y Religión.
- Berger, Peter L. (1967) **Para una teoría sociológica de la religión**. España. Kairos.
- Black K. Helen. **Different ways to hurt: An elderly woman's narrative of suffering**. Journal of Aging and Identity. 2002. (vol. 7) No. 1. 3-15
- Bruner, J. (1990). **Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva**. Madrid. Alianza Editorial.
- Cano G. y Radkau, V. (1989) **Libertad condicionada o tres maneras de ser mujer en tiempos de cambio (1920-1940)**. Secuencia. Num. 13, ene-abr. pp. 216-236
- Castro Pérez Roberto.(2000) **La Vida en la adversidad: El significado de la salud y la reproducción de la pobreza. México**. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.
- Castro Rodríguez Roberto.(2002) **La angustia como lazo social**. Revista Fractal N° 26, p. 57
- De Sousa Santos, Boaventura. (2001) **Nuestra América reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución**. Revista Chiapas No. 12. México. Era. Instituto de Investigaciones Económicas. UNAM.
- Dejour, C. (1990) **Trabajo y desgaste mental. Una contribución a la psicopatología del trabajo**. Buenos Aires. Hvmánitas.
- Desroche, H. (1976). **Sociología de la esperanza**. Barcelona. Herder.
- Domínguez Mateos, M. (2000) **La religión como elemento de identidad latinoamericana**. Ponencia presentada al VI Simposio de Pensamiento Filosófico Latinoamericano, UCLV, Santa Clara. En Imprenta.

- Donzelot, J. (1979) **La Policía de las Familias**. España. Pre-Textos.
- Eco U. y Martín C. M. (2004) **En que creen los que no creen**. España. Temas de hoy.
- Eliade M. (1999) **Historia de las creencias y las ideas religiosas. Primera parte. De la prehistoria a los misterios de Eleusis**. Madrid. Paidós Orientalia.
- Enciso Rojas Dolores, *Violencia o maltrato a niños novohispanos*. En, Muñoz Elizondo y Yoseff Bernal (2003) **Violencia social y menores de edad**,. México. Talleres gráficos de INHA
- Escalante Gonzalbo, E. (2000) **La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento**. México. Paidós.
- Fassin, D. (2003) **La patetización del mundo: Ensayo de antropología política del sufrimiento**. México. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. UNAM. En red. Disponible en www.crim.unam.mx
- Fernández A. M. (1993) **La mujer de la ilusión: Pactos y contratos entre hombre y mujeres**. Argentina. Paidós.
- Fernández A. M. (2001) **El fin de los géneros sexuales**. Universidad de Buenos Aires.
- Ferraris, Mauricio. **Luto y autobiografía: De San Agustín a Heidegger**. México. Taurus.
- Foucault Michel. (1986) **El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica**. México. Siglo XXI
- Foucault, M. (1990) **Las Tecnologías del Yo**. Barcelona. Paidós.
- Foucault, M. (1996) **Hermenéutica del sujeto**. Argentina. Altamira.
- Galindo C. J. (1996) **La tercera orilla. Religión popular y vida urbana**. Razón y Palabra. Número 3, Año 1, mayo-julio.
- Gallagher, C. *La bio-economía de Nuestro común amigo*. Del libro editado por Feher, M. (1992) **Fragments para una historia del cuerpo humano**. Parte tercera. Taurus.
- García Canal, M. I. (1990) **El loco, el guerrero, el artista: Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault**. México. Plaza y Valdéz.
- Geertz, C. (1983). **Conocimiento local**. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Geertz, C. (1991) **La interpretación de las culturas**. México. Gedisa.
- Giddens A. (1995). **Modernidad e identidad del yo**. España. Península.
- Ginzburg, C. (1981) **El queso y los gusanos**. Barcelona. Munchnik.

- Greer, G. (1985) **Sexo y destino**. España. Plaza y Janes.
- Hernández L. *Quiet Battles*, En, Behar, Ruth. (1993) **Translated women: Crossing the border with Esperanza's story**. Boston. Beacon Press.
- Infante V. L. (1996) **Las mujeres y el amor en Violetas del Anahuac. Periódico literario redactado por señoras. (1887-1889)**. Instituto Mora. Secuencia. Nueva Época, Núm. 36. Sep-dic-. Pp. 175-212.
- Karpati, (1992) **El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales**. México. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Kosík, Karel (1967) **Dialéctica de lo concreto**. México. Grijalbo.
- Kristeva, J. (1991). *El Cristo Muerto de Holbein*. En Feher, M. (1991) **Fragmentos para una Historia del Cuerpo**. Parte Segunda. España. Taurus
- Levinas E. (1993) **El tiempo y el otro**. Barcelona. Paidós.
- Lipovetsky, G. (1988) **La Era del Vacío**. Barcelona. Anagrama.
- López , S. O. (1998) **Enfermas, mentirosas y temperamentales: La concepción médica del cuerpo femenino durante la segunda mitad del siglo XIX en México**. México. Plaza y Valdez, CEPAC.
- Marin Ornelas, et. al. (2003) **Familia, escuela y violencia**. En Muñoz Elizondo y Yoseff Bernal. Op.cit.
- Martínez. M. M. (1997) **El Paradigma Emergente**. México Trillas
- Medina, I. (1999). Bourdieu: **Una Dialéctica entre Pensamiento y Acción**. México. ITESO.
- Morson, G. (1993) **Bajtín, ensayos y diálogos sobre su obra**. México. Difusión Cultural UNAM.
- Muller-Armak, A. (1986). **El Siglo sin Dios**. F. C. E. México
- Mumby. Dennis K. (Compilador) (1993) **Narrativa y Control Social**. Argentina. Amorrortu Editores.
- Ortega, F. (1979) **Teoría del Poder Disciplinario. La Sociología de Durkheim**. Revista Negaciones. No. 7. Barcelona. Editorial Allus.
- Pacal Dibie (1989) **Etnología de la alcoba. El dormitorio y la gran aventura del reposo de los hombres**. Barcelona. Gedisa.
- Palmero J. M. (1997) **¿"Subvertir" o "situar" la identidad?** *Δαιμων*, Revista de Filosofía, Nº 14, 143-154

- Puleo H. Alicia. (1997). **Mujer, sexualidad y mal en la filosofía contemporánea.** Διμουν, Revista de Filosofía, N° 14, 167-162
- Ricoeur, P. (1996) **Sí mismo como otro.** México. Siglo XXI
- Rodríguez G. Á. (2003) **Dolor y sufrimiento humanos: Un desafío a Dios y un desafío al Hombre.** Revista de Estudios Médico Humanísticos. Universidad Católica de Chile.
- Rodríguez, P. G. (1999). **Las personas, las palabras y las cosas.** México. Centro de Estudios Educativos.
- Romero de Solís, D. (1997) **El miedo a la mujer (arte, sexualidad y fin de siglo)** Διμουν, Revista de Filosofía, N° 14, 155-166
- Romero, J. L. (1987). **Estudio de la Mentalidad Burguesa.** España. Alianza Editorial.
- Rorty Richar. (1993) **Ensayo sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2.** España. Paidós.
- Sagástegui, D. (1999) **Pierre Bourdieu: El oficio del Sociólogo.** Artículo. En red.
- Savater, F. (1993) **Ética para Amador.** España. Ariel.
- Serrano, J. (1995) **Discurso narrativo y construcción biográfica.** Revista de Psicología Social Aplicada, (Vol. 5) No. 1/2. 41-57.
- Sotelo Ignacio. *La persistencia de la religión en el mundo moderno.* En, Díaz Salvador R, Giner S y Velasco F. (Editores)(1994) **Formas modernas de religión.** Madrid. Alianza Editorial.
- Tanen, D. (1996) **Género y Discurso.** Barcelona. Paidós Ibérica.
- Touraine, A. (1997) **¿Podremos Vivir Juntos?: Iguales y Diferentes.** Buenos Aires. F. C. E.
- Varela Julia. **El nacimiento de la mujer burguesa.** Madrid. La Piqueta.
- Vatimo, G. (1996) **Crear que se cree,** España. Paidós.
- Vitale, I. (1988) **Sueños de la constancia.** Tierra Firme. México. F. C. E.
- Wallon, H. (1985) **Los orígenes del carácter en el niño. Los preludios del sentimiento de personalidad.** Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión